



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El maestro de filosofía en la Antigüedad grecorromana

Un estudio de la filosofía como educación y de la educación  
como filosofía a partir de Michel Foucault

Edgar Gili Gal

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

EL MAESTRO DE FILOSOFÍA  
EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

UN ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA COMO EDUCACIÓN  
Y DE LA EDUCACIÓN COMO FILOSOFÍA  
A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR POR  
LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

PRESENTADA POR  
EDGAR GILI GAL

DIRECTORES DE TESIS:  
DR. MIGUEL MOREY FARRÉ Y DR. ANTONIO CASTILLA CEREZO

TUTOR:  
DR. MIGUEL MOREY FARRÉ

PROGRAMA DE DOCTORADO:  
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA Y ESTUDIOS CLÁSICOS



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Septiembre de 2021







EL MAESTRO DE FILOSOFÍA  
EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

UN ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA COMO EDUCACIÓN  
Y DE LA EDUCACIÓN COMO FILOSOFÍA  
A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

por

EDGAR GILI GAL

Bajo la dirección de

MIGUEL MOREY FARRÉ  
ANTONIO CASTILLA CEREZO



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



*A Paloma y a Daniel*





Pues bien, como se imaginarán, el mediador que se presenta de inmediato, el operador que llega a imponerse aquí en la relación, en la edificación de la relación del sujeto consigo mismo, ese mediador, ese operador, desde luego, ustedes lo conocen. Se presenta por sí mismo, se impone ruidosamente, se proclama, él y sólo él, capaz de hacer esa mediación y permitir el paso de la *stultitia* a la *sapientia*. Proclama que es el único capaz de lograr que el individuo pueda quererse a sí mismo y finalmente alcanzarse, ejercer su soberanía sobre sí y encontrar en esa relación la plenitud de su felicidad. Ese operador que se presenta es, por supuesto, el filósofo.

Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora».



# ÍNDICE

## RESUMEN Y PALABRAS CLAVE, 17

## INTRODUCCIÓN, 18

1. Breve exordio. De Sócrates a Foucault: ética para un rostro de bronce, 18
2. Marco general, objeto específico y tesis, 22
  - 2.1. Transición. Explicación del exordio y presentación del apartado, 22
  - 2.2. Marco general. Descuidos que resarcir (I): la filosofía como *bíos philosophikós*, 24
  - 2.3. Objeto específico y tesis. Descuidos que resarcir (II): el filósofo como maestro destacado en la Antigüedad grecorromana, 34
3. Bibliografía. Foucault, autores contemporáneos y filosofía antigua, 54
4. Estructura. De una perspectiva panorámica a una perspectiva quirúrgica: de la omnipresencia educativa del filósofo al corazón de su vínculo con los discípulos, 61

## PRIMERA PARTE. EL FILÓSOFO COMO EL PASTOR ENTRE LOS PASTORES DE LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA, 65

### I. EL PASTOR DE HUESTES, 66

1. Conducir, alimentar, vigilar, curar y cruzar: gobernar es un asunto de majadas, 66
2. El Dios pastor y el cayado del rey: Mediterráneo Oriental, Grecia arcaica y Grecia clásica, 70
3. Los cuatro principios del rey (territorialidad, triunfo, sustracción y generalización) y los cuatro principios del pastor (movimiento, benevolencia, sacrificio e individualización), 88
4. La verdad del rey y el rey verdadero, 96

### II. EL PASTOR DE HOMBRES, 103

1. Prolegómeno. Del principio de movimiento al principio de conducta y presentación de la estrategia analítica del apartado, 103

2. El consejero circunstancial: el sofista, el médico, el amigo, el familiar, el *parrhesiasta* y el filósofo, 106
  3. El consultante privado: el filósofo, 117
  4. El preceptor particular: el esclavo, el familiar, el amigo y el filósofo, 119
  5. El preceptor colectivo: una genealogía del giro educativo de la Antigüedad grecorromana, 126
  6. El maestro de gimnasia o *paidotriba*: el adiestrador de jóvenes, 140
  7. El maestro de música o citarista: armonía y poesía para una formación moral, social y física, 145
  8. El maestro de letras: de la formación moral del carácter y la modestia a la silueta recortada del filósofo, 150
  9. El sofista: democracia, itinerancia y enseñanza técnica, 162
  10. El maestro de filosofía, 183
    - 10.1. Del filósofo como maestro a sus condiciones históricas de imposibilidad en la ciencia, la sofística y el deporte, 183
    - 10.2. Sócrates y la aporía del maestro de la *insciencia*: del *logos* al *bios* y el *ethos*, 200
    - 10.3. Una enseñanza de tipo tradicional: amor y *sunusia*, 222: 10.3.1. La pederastia pedagógica en la Grecia clásica: la *synétheia* como institución educativa filosóficamente codificada, 225; 10.3.2. La pederastia pedagógica de Sócrates: el amor a la sabiduría, 243; 10.3.3. La pederastia pedagógica en el Imperio romano y la Grecia helenística: la historia de un declive, 262; 10.3.4. Sobre el porvenir del modelo educativo de Sócrates: los «pequeños» socráticos hacen el sofista, 270
  11. La escuela de filosofía como doctrina, emplazamiento e institución, 278
    - 11.1. Transición. *Scholé*: el vínculo de la escuela de filosofía con Sócrates y con la pederastia pedagógica, 278
    - 11.2. De la morada y sabiduría de Safo de Lesbos a la educación de las mujeres en la Antigüedad grecorromana, 283
    - 11.3. La escuela pitagórica: Metaponto, Pitágoras y la vida comunitaria, 293
    - 11.4. La Academia: Atenas, Platón y la síntesis pitagórico-socrática, 297
    - 11.5. El Liceo, el Jardín y la *Stoa*: Atenas y la multiplicación de las escuelas de filosofía, 321
    - 11.6. Las nuevas escuelas del Imperio: la era del comentario de texto, 333
- III. LA SUJECIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA AL GOBIERNO PASTORAL DE LOS HOMBRES: LA ANTIGÜEDAD EN EL ESPEJO DE LA MODERNIDAD, 342
1. La Modernidad: explosión y retorno de la filosofía, 342
  2. La Antigüedad: nacimiento y explosión de la filosofía (síntesis de la primera parte), 357

## SEGUNDA PARTE. LA RELACIÓN MAESTRO DE FILOSOFÍA-DISCÍPULO EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA, 371

TRANSICIÓN. EN EL CORAZÓN DE LA FORMACIÓN FILOSÓFICA ANTIGUA: SALVACIÓN, PODER Y VERDAD, 372

### I. EL *ETHOS* DE LA *ATARAXIA* Y DEL DOMINIO DE SÍ COMO SALVACIÓN Y COMO OBJETIVO DE LA FORMACIÓN FILOSÓFICA, 378

1. El *ethos* como salvación, 378

1.1. La salvación: de la religión a la filosofía, 378

1.2. La salvación filosófica a la luz de la salvación cristiana: este mundo, esta vida, 382

2. La *ataraxia*, 390

2.1. Salvación, tranquilidad del alma y felicidad, 390

2.2. Pasiones, desgracias, deseos y placeres, 393

2.3. La filosofía antigua: ¿un ideal de purificación?, 403

3. El dominio de sí, 415

3.1. La aspiración al dominio de sí en la filosofía antigua, 415

3.2. Espíritu agonístico para atletas de la templanza, 419

3.2.1. Un ideal de resistencia y fortaleza: de la *enkrateia* a la *sōphrosynē*, 422

3.2.2. Un ideal de libertad: señorío, posesión y gozo de sí, 425

3.2.3. Un ideal de virilidad: ser varón en relación consigo mismo, 429

3.2.4. Un ideal de actividad: dominio activo y ejercitación permanente, 432

3.2.5. Un ideal de competición: contra sí mismo y contra los otros, 442

3.3. Ser más fuerte que sí mismo o el gobierno de la razón: sujeto, poder y verdad, 448

### II. LA OBEDIENCIA DEL DISCÍPULO AL MAESTRO DE FILOSOFÍA COMO CONDICIÓN DE UNA FORMACIÓN PARA LA LIBERTAD, 456

1. Principio de obediencia voluntaria, 459

1.1. Una unión voluntaria, 459

1.2. El valor instrumental de la salvación de los otros para una profundización en la salvación de sí: de la amistad al combate, 468

1.3. El valor semiótico de la salvación de los otros para la salvación de sí: ¿para qué maestros?, 477

2. Principio de obediencia finalista, 501

2.1. Voluntariedad insuficiente: descalificación de la obediencia e incompatibilidad con el dominio de sí, 502

2.2. Una obediencia condicional, 518

2.3. Una obediencia a la persuasión, 520

2.4. Una obediencia provisional, 525

- 3. Principio de obediencia detallada y opcional, 534
  - 3.1. La filosofía como régimen general de existencia, 536
  - 3.2. Primera forma de *gymnasein*: el cuerpo y la dietética (ejercicio físico, alimentación, sueño, relaciones sexuales, vestimenta), 549
  - 3.3. Segunda forma de *gymnasein*: la relación con los otros en la erótica, la economía (el matrimonio, los hijos) y la política, 567
  - 3.4. *Meleté-Meditatio* o el alma y el ejercicio del pensamiento sobre sí mismo: hacia una especificación de las prácticas de sí filosóficas, 579

### III. MEDITACIONES FILOSÓFICAS PARA UNA *PARASKEUE*: LA ENSEÑANZA DE LA VERDAD Y LA VERDAD DE SÍ, 588

- 1. La *paraskeue* o los discursos que equipan, 588
- 2. La enseñanza y aprendizaje de la verdad, 594
  - 2.1. Del diálogo a la regla del silencio y la escucha, 594
  - 2.2. La lectura, 614
  - 2.3. Saber útil-saber inútil: la *ethopoiesis* del saber, 625
- 3. La verdad de sí, 648
  - 3.1. Un pacto *parrhesiástico*: alteridad, veracidad, claridad, generosidad, convicción, coraje, oportunidad y humildad, 648
  - 3.2. El examen de conciencia, la confesión y otras formas de concentración en sí mismo (meditación de la muerte, concentración del alma en sí misma, anacoresis, concentración atlética, respiración), 668

### CONCLUSIONES, 702

- 1. Breve síntesis final, 702
- 2. Observaciones finales: una ontología del presente para una apertura de las posibilidades en la filosofía y la educación, 719

### ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS, 732







## RESUMEN Y PALABRAS CLAVE

**Resumen:** El trabajo que aquí se presenta consiste en un estudio de la figura del maestro de filosofía de la Antigüedad grecorromana. El análisis de esta figura ha hecho posible poner en evidencia que en la época se estableció un vínculo estrecho y secular entre la filosofía y la educación. Esto es así hasta el punto de que la educación aparece como un elemento fundamental para el desarrollo de la filosofía antigua, tanto como la filosofía aparece como un elemento fundamental para el desarrollo de la educación antigua. En un primer momento, en la primera parte de este texto, se lleva a cabo el estudio de toda una diversidad de funciones educativas y se constata cierta omnipresencia del filósofo en el campo de la educación. En un segundo momento, en la segunda parte de este texto, se penetra en el corazón de la formación filosófica antigua a partir de un análisis que se articula en torno a los conceptos de salvación, poder y verdad. La bibliografía que se ha utilizado incluye las obras de autores contemporáneos entre los que hay que destacar a Michel Foucault e incluye asimismo las obras de buena parte de los filósofos de la Antigüedad grecorromana.

**Palabras clave:** filosofía, educación, historia, Antigüedad grecorromana, Michel Foucault

## INTRODUCCIÓN

### 1. BREVE EXORDIO. DE SÓCRATES A FOUCAULT: ÉTICA PARA UN ROSTRO DE BRONCE<sup>1</sup>

Poco tiempo después de ser sentenciado a muerte y poco tiempo antes de ser ejecutado, en un momento en el que el sol aún no había empezado en Atenas a despuntar por el horizonte, todavía, pues, de madrugada, Sócrates duerme plácidamente en el interior de una prisión bajo la mirada encandilada, aunque no estupefacta, de su buen amigo y discípulo Critón. Cuando despierte, el acaudalado ateniense que lo visita y admira tratará de convencerlo de que tiene el deber de huir. Será en valde: por no desmentir con sus actos lo que siempre había defendido con sus palabras, por mantenerse firme en el pavor, por ofrecer a sus discípulos y amigos una última lección de vida, por lanzar con su ejemplo un poderoso mensaje al porvenir, aquel filósofo de alma agonística no tuvo nunca la menor intención de abandonar su puesto.<sup>2</sup> Poco más tarde, ya en el día tremendo y cuando el sol está casi a punto de desaparecer tras las montañas, Sócrates, justo después de discurrir acerca de la muerte y de los motivos que hay para no temerla, toma y alza, con toda serenidad y entre acompañantes que no consiguen contener el llanto, la copa que le ha de llevar de viaje al otro mundo tan pronto como la cicuta que ha de beber alcance su corazón.<sup>3</sup> Entre todos los que lo rodean, una ausencia sonada. Platón, discípulo de Sócrates e incólume testimonio de este para la posteridad, está enfermo y no hace acto de presencia en el final.<sup>4</sup> Se diría que lo que aquí se

---

<sup>1</sup> Con la expresión «ética para un rostro de bronce» se parafrasea, *mutatis mutandis*, el título *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, tesis doctoral de Rodrigo Castro Orellana que se cierra con un interrogante que es, para lo que aquí se verá a continuación, particularmente adecuado: «[...] ¿qué significa dotar de belleza y sentido a la muerte?». Véase: Rodrigo Castro Orellana. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 401

<sup>2</sup> Platón. *Critón*, 51b. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 42: «[...] que si [la patria] ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto [...]».

<sup>3</sup> Platón. *Fedón*, 116e-118a. Carlos García Gual (trad.). En: Platón. *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos, 1986, pp. 139-141

<sup>4</sup> *Ib.*, 59b, p. 28

ha contemplado en sucesivos episodios es la puesta en escena de una obra de arte<sup>5</sup>: no se trata de un objeto ni de un sonido, sino de un hombre; no se trata de un atleta ni de una melodía, sino de un filósofo; tampoco se trata de la creación de un músico ni de un escultor, sino de maestros que infunden el deber de cuidar de sí mismo para fortalecerse; y, sin embargo, todo en Sócrates recuerda a las armonías de la lira<sup>6</sup> y a cierto discóbolo de bronce en el que los músculos tensados contrastan con un rostro imperturbable.<sup>7</sup> En aquellos días nació, como se sabe, una leyenda milenaria, pero también murió, precio a pagar, un hombre irrepetible y un maestro inolvidable. Nada más griego, en fin, para empezar.

Veinticinco siglos más tarde, en el otro extremo de la historia de la filosofía, un eco de aquel acontecimiento se cuele entre las calles de París como si el tiempo fuera una cuerda estirada que reverbera para quien sea capaz de escuchar la música.<sup>8</sup>

En el curso de los primeros meses del año 1984, en verdad, desde antes, Michel Foucault, en adelante simplemente Foucault, sufre de una tos persistente, fuertes dolores de cabeza y un estado febril que lo hace sentirse como en una nube por los frecuentes mareos y por un agotamiento pertinaz.<sup>9</sup> Confiesa entonces a su amigo Georges Dumézil que mucho le

---

<sup>5</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Rogelio C. Paredes (trad.). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001, p. 269: «Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que sólo se relaciona con los otros objetos y no con los individuos o con la vida. Ese arte es algo especializado, o que es producido por expertos que son artistas. Pero ¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto artístico, pero no nuestra propia vida?».

<sup>6</sup> Platón. *Laques*, 188d. Carlos García Gual (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 220: «Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos [...]»; Michel Foucault. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*, «Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora». Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 161

<sup>7</sup> E. H. Gombrich. *La historia del arte*. Rafael Santos Torroella (trad.). New York: Phaidon Press Limited, 1997, p. 90: «Mirón. *El discóbolo* [Lanzador de disco], h. 450 a. C.».

<sup>8</sup> En este breve párrafo se quiere emular la transición que Foucault efectúa en el arranque de *Vigilar y castigar* entre la exposición de los suplicios de Damiens y el reglamento que, «tres cuartos de siglo más tarde», Léon Faucher redactó «para la casa de jóvenes delincuentes de París». Ahora bien, es preciso destacar dos diferencias entre la introducción de Foucault y la de este texto: primero, el tiempo que en este texto media entre los puntos de comparación no es de tres cuartos de siglo, sino de dos milenios y medio; segundo, aquí no se pone en evidencia sólo un contraste, sino también un retorno. Véase: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Aurelio Garzón del Camino (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 1979, pp. 13-14

<sup>9</sup> Todos los datos biográficos acerca de la muerte de Foucault que a continuación se consignan han sido extraídos de la siguiente referencia: Didier Eribon. *Michel Foucault*. Thomas Kauf (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama, 1999, pp. 404-408

parece que ha cogido el sida. En cambio, con Paul Veyne, colega y también amigo, hace ver que no truena. Las interpelaciones al respecto son explícitas, pero el dandi<sup>10</sup> de la rue de Vaugirard no abandona su discreción. Es posible que no lo haga por mantenerse fiel a una actitud de combate frente a un dispositivo, en este caso, el de sexualidad, del que sólo él había visto, entre tanto ruido y postureo, que consistía precisamente en hacer hablar al sexo sin cesar.<sup>11</sup> Como si no fuera con él, bromea entonces con el historiador sobre una enfermedad que, en secreto o entre bambalinas, lo está matando. A decir verdad, tal vez no sea cuestión aquí solamente de las luchas políticas del filósofo. Es todo un *ethos* de la imperturbabilidad lo que aquí también está en juego. En aquellos meses, entre viajes asiduos a la biblioteca y no sin la misma entereza, Foucault ultima la corrección de los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*, a saber, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, además de seguir incluso reescribiendo *Las confesiones de la carne*, obra que, contra toda indicación testamentaria, acabaría por ser publicada póstumamente como cuarto volumen de la misma serie. «*C'est désormais chose faite* —dirá Frédéric Gros mucho tiempo después en el cierre del prólogo a la primera edición—».<sup>12</sup> Su escritura, muy lejos ya del barroquismo de sus primeras composiciones, se ha vuelto clara y sobria. Tal vez por la inmersión en la filosofía antigua que protagoniza en los últimos años de su vida y quizás también por haber adoptado la obra de Séneca como libro de abordaje personal, Foucault sabe que el quiebro gramático o la metáfora poética es oropel de fanfarrones y que el camino más corto entre dos corazones está

---

<sup>10</sup> Ib., p. 190: «Es un dandy —quizá resulte sorprendente la palabra, pero se repite sin cesar en los testimonios de los colegas y los estudiantes— [...]»; Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Antonio Campillo (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2003, p. 85: «La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el “dandismo”».

<sup>11</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Ulises Guñazú (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 2005, p. 7: «Después de decenas de años, nosotros no hablamos de sexo sin adoptar una cierta pose: conciencia de desafiar el orden establecido [...]»; p. 17: «Pero, si consideramos esos últimos tres siglos en sus continuas transformaciones, las cosas aparecen muy diferentes: una verdadera explosión discursiva en torno y a propósito del sexo».

<sup>12</sup> Frédéric Gros. *Avertissement*. En: Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. [S.l.]: Éditions Gallimard, 2018, p. XI

en la sencillez.<sup>13</sup> A la sazón, Foucault también imparte, como de costumbre, un curso en el Collège de France que, en este caso, lleva por título *El coraje de la verdad*. Se trata de la segunda parte de lo que ya había iniciado el año anterior bajo el título general de *El gobierno de sí y de los otros*. Pero el 2 de junio del mismo año, como un pura sangre que de pronto advierte en mitad del desierto que ya no puede dar un paso más, Foucault pierde el conocimiento y es trasladado a una clínica del distrito XV. Parece que su cuerpo ya no puede seguir el impulso de su alma. Siete días más tarde, el 9 de junio, ingresa en el Hospital de la Salpêtrière. Ironías del destino: la institución que había hecho las delicias de su primera gran obra lo acoge ahora en las postrimerías.<sup>14</sup> Tras las pruebas oportunas, los médicos encuentran focos de supuración cerebral. Algunos amigos lo visitan y Foucault ríe con ellos. Entre sus últimas voluntades, se cuenta la de ver a George Canguilhem, que es otro de sus amigos, pero no habrá tiempo para ello.<sup>15</sup> He aquí uno más que brilla por su ausencia en el escenario de la despedida. Por un momento, pudo parecer que los antibióticos podían salvarlo, pero una recaída brutal se lo lleva por delante. El 25 de junio, poco antes del ocaso, su aliento se apaga como se borra un rostro de arena en los límites del mar.<sup>16</sup>

El tiempo dirá si con Foucault nació un clásico. En todo caso, es seguro que murió un hombre como mueren las épocas y los sistemas.<sup>17</sup> De hecho, en cierto sentido puede decirse que no era esta la primera vez que lo hacía. Foucault había muerto en vida en no pocas

---

<sup>13</sup> Didier Eribon. *Michel Foucault*. Op. Cit., pp. 412-413: «Como si la proximidad de la muerte y el presentimiento que de ella tenía desde hacía meses hubieran llevado a Foucault por la senda de la serenidad, según el modelo de la “vida filosófica” tal y como podía valorarla Séneca, que se había convertido en su lectura predilecta. Foucault da la impresión de haber interiorizado la sabiduría antigua hasta el punto que ésta llegó incluso a imponerse a su propio estilo: al estilo del escritor como al estilo del hombre».

<sup>14</sup> Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. Juan José Utrilla (Trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 80: «Diversos establecimientos ya existentes son agrupados bajo una administración única: entre ellos, la Salpêtrière [...]».

<sup>15</sup> Foucault dedicó *Historia de la locura en la época clásica* a Georges Dumézil, Georges Canguilhem y Jean Hyppolite. Véase: Didier Eribon. *Michel Foucault*. Op. Cit., p. 41

<sup>16</sup> La metáfora que aquí se emplea es la misma con la que Foucault termina *Las palabras y las cosas*. Véase: Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Elsa Cecilia Frost (trad.). Buenos Aires: SIGLO XXI, 1968, p. 375: «Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

<sup>17</sup> «Historia de los sistemas de pensamiento» es el nombre que Foucault escoge para la cátedra que ocupa en el Collège de France. Véase: Didier Eribon. *Michel Foucault*. Op. Cit., p. 263

ocasiones.<sup>18</sup> Pero lo que se ha visto a través de lo acaecido en los estertores de su vida es que mientras saltaba por última vez para hallarse ahí donde menos se lo esperaba también esculpía su carácter como un artista y filósofo griego. Es cierto que Foucault, como todos los demás, no fue un discípulo ni un maestro a la manera de los antiguos, pero todo parece indicar que su viaje a la Antigüedad grecorromana lo indujo a encarnar la figura casi olvidada del héroe filosófico.<sup>19</sup> En este sentido, un retorno ha sido invocado, pues también aquí ha sonado la lira y también aquí, entre músculos tensados, se ha impuesto de nuevo un rostro de bronce. La historia se ha plegado sobre sí misma de un modo casi perfecto. A los que se preguntan qué es la filosofía, tal vez habría que mostrarles, como ya hiciera Diógenes Laercio, no solamente al hombre que piensa y discurre, sino también al hombre que vive, adiestra y muere; sin duda, habría que mostrarles a Sócrates; tal vez también podría servir, en parte al menos, que se les mostrara a Foucault.

## 2. MARCO GENERAL, OBJETO ESPECÍFICO Y TESIS

### 2.1. TRANSICIÓN. EXPLICACIÓN DEL EXORDIO Y PRESENTACIÓN DEL APARTADO

En el breve exordio que antecede a estas líneas se ha pretendido señalar a la vez el marco general de estudio en el interior del cual se ha decidido trabajar, el objeto específico de estudio sobre el que se ha escogido poner el foco y también la tesis que se ha elegido defender. En lo que se refiere al marco general, se puede hacer explícito, para empezar, que se ha escogido sobre todo el ámbito de la filosofía. De ahí que los protagonistas del exordio sean filósofos. Para continuar, se puede hacer explícito igualmente que el campo de estudio que se ha elegido no solamente abarca la dimensión reflexiva y discursiva de la filosofía, sino que también incluye la dimensión vital o existencial con toda su retahíla de gestas y comportamientos, además de costumbres y prácticas de tipo intelectual, espiritual y físico. De ahí que se haya optado por un arranque de estilo narrativo y biográfico en el que se da cuenta de la vida y pensamiento de dos filósofos ilustres. Por último, se puede hacer explícito también que, si bien es cierto que para este trabajo se ha buscado y encontrado apoyo en un cierto número de referentes contemporáneos, lo cierto es que, cuando se trata de los aspectos

---

<sup>18</sup> Michel Foucault. *La arqueología del saber*. Aurelio Garzón del Camino (trad.). México D. F.: SIGLO XXI, 1979, p. 29: «No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir».

<sup>19</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 228

existenciales, además de discursivos, de la filosofía, es prácticamente inevitable dirigir la mirada hacia la Antigüedad grecorromana. De ahí que el primero de los personajes del exordio pertenezca a la filosofía antigua entendida como una forma de vida y pensamiento en torno a la cual se ha trabajado. De ahí también que el segundo pertenezca a la filosofía contemporánea entendida como una forma de pensamiento que, en algunos casos, permite trabajar en torno a aquella forma de vida y pensamiento que fue la filosofía en la Antigüedad. Se puede preguntar entonces por qué motivo se ha dado cuenta en el exordio de la dimensión existencial de un filósofo contemporáneo como Foucault. La respuesta es que en este caso era posible hacerlo porque parece que, en un gesto más o menos inusual, incorporó a su propia vida la dimensión existencial de la filosofía antigua en la cual estuvo trabajando, de manera igualmente más o menos inusual, en los años previos a su fallecimiento. Por lo demás, la elección particular de Sócrates y Foucault como personajes del exordio responde simplemente a la circunstancia de que, como se irá viendo, se trata de dos filósofos que han resultado ser particularmente relevantes para el desarrollo de este texto, el primero, como parte destacada del marco general de estudio, y, el segundo, como las lentes principales con las que se ha estudiado. En suma, el marco general de estudio de este trabajo es la filosofía antigua entendida a la vez como forma de vida y pensamiento.

En lo que se refiere al objeto específico de estudio, hay que buscarlo, como es lógico, en el interior del marco general que se acaba de describir. En concreto, se ha querido atender sobre todo a la manera como los filósofos antiguos eran formados por sus maestros y a la manera como formaban a su vez a sus discípulos. En otras palabras, se puede decir que, dentro de lo que es la cuestión de la vida y pensamiento de los filósofos de la Antigüedad, se ha querido prestar especial atención a la dimensión educativa. A partir de aquí y precisamente por haber orientado el foco de este modo, se ha descubierto la tesis que se defiende en este texto, a saber, que a diferencia de lo que sucede en la actualidad y desde hace mucho tiempo, los filósofos de la Antigüedad grecorromana eran, desde luego, hombres que vivían y pensaban de una determinada manera, pero también eran, y de una modo esencial, no ya simplemente profesores, sino maestros que ocupaban, además, un lugar, no ya marginal, sino destacado en el campo educativo de la época. De ahí que en el exordio se hayan incluido alusiones a la condición de discípulo y de maestro de Sócrates y de ahí también que de Foucault se haya hecho referencia a su condición de profesor.



## 2.2. MARCO GENERAL. DESCUIDOS QUE RESARCIR (I): LA FILOSOFÍA COMO *BÍOS PHILOSOPHIKÓS*

Cuando se quiere dar cuenta de la dimensión existencial y educativa de la filosofía es casi inevitable, en efecto, que se centre el estudio en la cultura antigua grecorromana. Esto se debe sobre todo al hecho de que, como se verá de inmediato, es sobre todo ahí, en la cultura pagana, donde la filosofía se desarrolla, no sólo como pensamiento y discurso, sino también y quizás principalmente como forma de vida que incluye, a no dudar, la formación que se recibe y la formación que se dispensa. Es posible entonces que la filosofía, tal y como se desarrolló en la Antigüedad grecorromana, no encontrara en el porvenir una continuidad clara y sin fisuras. Más aún, es posible que el recuerdo de lo que había sido llegara incluso, al menos en parte, a borrarse. Algo más de tres meses antes de morir, en la lección del 14 de marzo de aquel último curso en el Collège de France al que ya se ha hecho alusión,<sup>20</sup> Foucault plantea la idea, en una clara referencia a Martin Heidegger, de que es posible que la cuestión del Ser no fuera, después de todo, lo único que la filosofía habría olvidado. En concreto, además del olvido que hizo posible la metafísica, también se habría producido en la filosofía un olvido que, esta vez, concierne a la cuestión del *bíos philosophikós*, es decir, la cuestión de la vida o de la existencia filosófica. De este modo, a través de esta suerte de despojamiento, la filosofía habría quedado reducida a nada más que cierta forma de *logos* o de discurso. La práctica de vida con la cual el discurso filosófico mantenía una relación compleja de imbricación habría entrado, a partir de cierto momento, en una dinámica de retirada. Si a esto se añade que no es difícil caer en una mirada retrospectiva que proyecta en el pasado lo que se es en el presente, entonces es posible que se dejara incluso se percibir la importancia que la vida filosófica había tenido para la filosofía en otro tiempo. Desde luego, es posible que una conciencia histórica de este tipo pueda ser calificada de ingenua. Afortunadamente, hay algunas excepciones que permiten caminar por encima de este olvido. Entre ellas, hay que contar, como se ve, a Foucault, pero también a otros autores contemporáneos como Pierre Hadot, Carlos García Gual, Peter Sloterdijk o Friedrich Nietzsche.

Si se sigue tomando a Foucault como primera referencia, tal vez sea posible señalar al menos dos de los momentos históricos clave en los que este fenómeno de reducción de la

---

<sup>20</sup> Ib., «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora», pp. 246-249

filosofía a *logos* habría recibido un impulso significativo. Por una parte, en el paso de la cultura grecorromana a la cultura cristiana, en torno al siglo IV d. C., las prácticas características de la vida filosófica habrían emigrado y habrían sido retomadas por la vida monacal y cenobítica que empieza a desarrollarse en el cristianismo occidental precisamente en aquel momento.<sup>21</sup> Por supuesto, esta suerte de fenómeno de confiscación no pudo hacerse sin las debidas modificaciones, pero parece que lo que había sido propio de la filosofía durante siglos fue absorbido por la religión. Foucault da cuenta de ello en *El coraje de la verdad*<sup>22</sup>, pero también en *Del gobierno de los vivos*<sup>23</sup>, en *Las confesiones de la carne*<sup>24</sup> o en *La hermenéutica del sujeto*<sup>25</sup>. En adelante, la vida filosófica es la vida monacal y la figura del filósofo es la figura del monje.<sup>26</sup> Al mismo tiempo, o quizás habría que decir, en verdad, desde antes, la filosofía en tanto que discurso fue puesta al servicio de la teología cristiana entendida como un proceder teórico y racional desligado, en general, de las prácticas

---

<sup>21</sup> Entre los principales referentes del desarrollo del monaquismo en Occidente, habría que mencionar, por una parte, a Juan Casiano, que es quien instaura en Roma y Marsella el estilo de vida de los cenobios de Palestina y Egipto, y, por otra parte, a San Benito, cuya *Regla* ha sido una de las principales guías de la espiritualidad cristiana a lo largo de toda la Edad Media. Véase: Juan Casiano. *Conversaciones para iniciarse en la vida espiritual*. Eduardo Otero Pereira (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016; San Benito. *La Regla de San Benito*. Iñaki Aranguren (trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017

<sup>22</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 247: «Puede decirse sin disputa que la absorción, y hasta cierto punto la confiscación del tema de la práctica de la verdadera vida por la religión, fue una de las razones de esa desaparición. Como si la filosofía se aligerara del problema de la verdadera vida en la medida misma en que la religión, las instituciones religiosas, el ascetismo religioso, la espiritualidad religiosa lo hacían suyo, de manera cada vez más notoria, desde fines de la Antigüedad hasta el mundo moderno».

<sup>23</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos: Curso del Collège de France (1979-1980)*, «Clase del 19 de marzo de 1980». Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2016, p. 255: «En cambio, las técnicas de la vida filosófica casi no se advierten antes del siglo IV. Y [eso] por una razón muy simple, que ya habrán adivinado: el hecho de que, en realidad, solo se reinsertaron, solo se reactivaron y retomaron en el cristianismo dentro y a causa de la aparición de la institución monástica».

<sup>24</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. [S.l.]: Éditions Gallimard, 2018, p. 113: «Estas prácticas no han sido acogidas de inmediato en el cristianismo. No es hasta el siglo IV que vemos definirse la obligación y las reglas del examen de conciencia [...]». (La traducción es del autor).

<sup>25</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1982)*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2005, p. 176: «De allí también se deduce, como comprenderán, el hecho de que la espiritualidad cristiana, cuando se desarrolle en su forma más rigurosa, a partir de los siglos III y IV, en el ascetismo y el monaquismo, pueda presentarse con toda naturalidad como el cumplimiento de una filosofía antigua [...] que ya estaba [...] íntegramente dominada por el tema de la catártica o el de la conversión y la *metanoia*».

<sup>26</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 19 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 257

espirituales.<sup>27</sup> En suma, ya se ve que la filosofía en algunas de sus partes constitutivas y más históricamente esenciales fue adoptada por los cristianos. Ahora bien, en la medida en que la teología y la vida monacal escindían desde dentro la estructura misma del cristianismo, la filosofía sólo pudo ser adoptada por él de un modo igualmente escindido: la filosofía en tanto que vida filosófica cayó del lado de la vida monacal y la filosofía en tanto que discurso cayó del lado de la teología. De este modo, la vida filosófica y el discurso filosófico siguieron, a pesar de su vínculo histórico y a pesar de estar amparados bajo el techo de una misma religión, caminos divergentes. Tal es, *grosso modo*, el quiasmo que caracterizó el destino de la filosofía en la Edad Media. Con todo, ya se ve que el olvido del *bíos philosophikós* no debe ser atribuido a la filosofía antigua grecorromana.

Por otra parte, ya en el paso de la Edad Media a la Modernidad, en torno al siglo XVII y en un momento en el que la filosofía puede reaparecer liberada de su servidumbre teológica, la filosofía integra o asume como propio un modelo, el de la ciencia, para el cual la cuestión del modo de vida no parece desempeñar ningún papel, pues todo se juega ahí en el orden del discurso. En este punto, no se estaría, como se ha visto en el caso del vínculo con la religión, ante un fenómeno de emigración desde la filosofía y de absorción por parte de otras instancias, sino que se estaría directamente ante un fenómeno de privación o de ausencia. En el retorno de la filosofía en la Modernidad, falta la cuestión de la vida filosófica en parte al menos porque la ciencia hace para ella las veces de modelo. Foucault da cuenta de ello en *El coraje de la verdad*<sup>28</sup>, pero también en *La hermenéutica del sujeto*<sup>29</sup>. Por lo demás, si se piensa que la filosofía moderna puede ser entendida como la transmutación de una teología

---

<sup>27</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 186: «La teología es precisamente un tipo de conocimiento de estructura racional que permite al sujeto —en cuanto sujeto racional y solamente en cuanto sujeto racional— tener acceso a la verdad de Dios, sin condición de espiritualidad»; *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 19 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 255: «[...] los temas de la filosofía platónica, estoica, penetraron muy pronto en el cristianismo. En cambio, las técnicas de la vida filosófica casi no se advierten antes del siglo IV».

<sup>28</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 248: «[...] la cuestión de la vida filosófica [...] no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico».

<sup>29</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 33: «Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a la verdad es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento. Es decir, a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo [...] es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella».

que históricamente se había desarrollado, en general, como estructura racional desligada de la cuestión del modo de vida, se comprenderá que no haya nada de sorprendente en el hecho de que la filosofía reapareciera como discurso igualmente desligado de la cuestión de la existencia filosófica. Es tal vez en parte debido a esta circunstancia que la filosofía pudo tomar la ciencia como un referente. En síntesis, la filosofía vuelve en la Modernidad, pero no trae consigo nada de la vida filosófica porque vuelve sólo en tanto que discurso que, a la vez que se desprende de la teología, se empalma al modelo de la ciencia. Así es como se puede expresar con las palabras de Foucault y de manera resumida la aventura histórica que se acaba de describir: «Confiscación del problema de la verdadera vida por la institución religiosa. Anulación del problema de la verdadera vida en la institución científica. Entenderán por qué la cuestión de la verdadera vida no dejó de agotarse, de atenuarse, de suprimirse, de desgastarse en el pensamiento occidental».<sup>30</sup> A partir de aquí, si se tiene en cuenta esta exclusión de la vida filosófica en la Modernidad y se tiene en cuenta además el riesgo de proyectar en el pasado lo que se es en el presente, entonces se comprende que la filosofía en toda su extensión temporal ya no pueda aparecer más que como un conjunto histórico de doctrinas.<sup>31</sup> Sin embargo, hay una alternativa. En lugar de analizar, como dice Foucault, unos «universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones», es posible retomar «unas singularidades puras», sin «encarnación de una esencia, ni individualización de una especie».<sup>32</sup> Se trata de adoptar el punto de vista de lo que Foucault denomina «arqueología». De este modo, se puede captar a la vez la singularidad de la filosofía antigua como forma de pensamiento y vida y el hecho mismo de que se haya mermado el recuerdo de ello por haber proyectado en el pasado lo que es propio del presente.

Si se toma ahora como referencia a Pierre Hadot, se podría repetir prácticamente lo mismo que se acaba de explicar. En un primer momento, la vida monacal se identifica en la Edad Media con la filosofía entendida como modo de vida, que no como discurso, y, a la vez, la filosofía entendida como discurso se utiliza, por otra parte, como «simple material

---

<sup>30</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 247

<sup>31</sup> Ib., «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora», p. 228

<sup>32</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Javier de la Higuera (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2003, p. 30

conceptual [...] en las controversias teológicas».<sup>33</sup> Así las cosas, la disociación de la filosofía como discurso y de la filosofía como forma de vida empieza su recorrido. Más tarde, en un segundo momento, cuando la filosofía deje de estar al servicio de la teología en la Modernidad, no se podrá evitar que quede limitada al punto de vista de un discurso teórico. En este punto, Pierre Hadot también reconoce la influencia que la ciencia ha podido ejercer en el devenir de la filosofía moderna.<sup>34</sup> Pero una vez más hay que añadir que esta limitación de la filosofía en la Modernidad no solamente consiste en que la cuestión de la vida filosófica haya desaparecido, sino que también consiste en que se ha perdido la memoria de ella, pues estudiar filosofía es todavía hoy estudiar «los discursos teóricos y los sistemas de los filósofos».<sup>35</sup> De ahí que Pierre Hadot reivindique que «al lado de esta historia» de los sistemas teóricos, «hay lugar en realidad para un estudio de los comportamientos y de la vida filosóficos».<sup>36</sup> A juzgar por lo que aquí se está viendo, parece bastante claro que un estudio semejante tenderá a centrarse en la filosofía antigua grecorromana. A esto se aplica precisamente en la obra titulada *¿Qué es la filosofía antigua?*

En cuanto a Carlos García Gual y lo que puede aportar a la cuestión que ahora se aborda, se puede echar mano de su introducción a una traducción propia y más o menos reciente de la obra *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. Se destaca en ella el hecho de que, en general, la Modernidad no ha sido precisamente amable con el modo en que aquel historiador del siglo III d. C. confeccionó su historia de la filosofía.<sup>37</sup> Esto se debe en parte al menos a la circunstancia de que, según dicen sus detractores, no escribió una historia de la filosofía en la cual se captara toda la enjundia y complejidad de las ideas y doctrinas filosóficas. Sin embargo, hay que ver con claridad que lo que verdaderamente se reprocha a Diógenes Laercio no es cierta falta de finura conceptual, lo cual no deja de ser algo discutible, sino precisamente la inclusión y la relevancia que parece atribuir a la dimensión existencial y biográfica de los filósofos. Tal y como se ha visto que proponía

---

<sup>33</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Eliane Cazenave Tapie Isoard (trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 274-275

<sup>34</sup> *Ib.*, pp. 280-282

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 11

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Carlos García Gual. «Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013, pp. 10-11

Pierre Hadot, Diógenes Laercio colocó, al lado de una historia de las ideas de los filósofos, una historia de la vida de los filósofos, pero, para el pensamiento moderno, esta historia existencial y paralela no pasa de ser, en palabras de Carlos García Gual, «una curiosa chismografía» en la cual se da cota a lo anecdótico en detrimento de las ideas esenciales.<sup>38</sup> A este respecto, el autor ofrece el ejemplo paradigmático de G. W. F. Hegel, que califica al historiador antiguo de «chismorreador superficial y fastidioso».<sup>39</sup> Si se tiene en cuenta lo que aquí se está viendo, seguramente se puede decir que este reproche es quizás el efecto de que, a la vez que la vida filosófica había sido evacuada de la filosofía desde hacía mucho tiempo, se proyecta en el pasado lo que es propio del presente. Desde este punto de vista, las narraciones que Diógenes Laercio incluye en su obra no pueden aparecer entonces sino como devaneos decididamente excesivos. Por tanto, ya se ve que la mala opinión que la obra de Diógenes Laercio parece haber cosechado entre los filósofos modernos no solamente da cuenta de la poca importancia que se atribuye a la vida filosófica en la Modernidad, sino que también da cuenta de que tal vez no se tiene mucha consciencia de que esta concepción de la filosofía es una concepción de época que, al proyectarse sobre el pasado, no muestra lo que fue la filosofía antigua, sino que más bien lo oculta. En consecuencia, se ha perdido de vista que el autor de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* escribió el único tipo de historia de la filosofía que se podía escribir en una época en la cual la filosofía como discurso no era aún dissociable de la filosofía como forma de vida. A poco que esto hubiera sido tenido en cuenta, tal vez no se habría caído en la crítica furibunda y tal vez habría sido posible valorar, como hace, entre otros, el mismo Carlos García Gual<sup>40</sup>, el aporte decisivo de Diógenes Laercio a un comprensión cabal de lo que la filosofía había sido en la Antigüedad y del vasto potencial que, a pesar de su deriva histórica, aún posee. Con razón, pues, se está hablando aquí de que se ha producido un olvido del *bíos philosophikós*.

En lo que se refiere a Peter Sloterdijk, es del todo pertinente traer a colación una obra que, ya en su título mismo, anuncia que lo que se va a poner en el centro es la cuestión de la vida. Por supuesto, se trata de *Has de cambiar tu vida*, expresión que el autor extrae de un

---

<sup>38</sup> Ib., p. 11

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> Ib., p. 9: «Es indudable que estas *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* constituyen un testimonio insustituible sobre la tradición de las escuelas filosóficas griegas».

soneto de Rainer Maria Rilke que lleva por título *Torso arcaico de Apolo*.<sup>41</sup> Ahora bien, en este caso es necesario que de inmediato se precise cuál es la dimensión de la vida a la cual Peter Sloterdijk quiere prestar atención. De acuerdo con él, el tratado que ha escrito debe ser ubicado entre los estudios de «*ascetología*», que hay que entender como una «teoría general del ejercicio, doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica», ahí donde por «antropotécnica» hay que entender, a su vez, tanto el estudio como la puesta en práctica de la manera como «el hombre produce [...] al hombre», siempre, como se ve, por medio del ejercicio.<sup>42</sup> La ascesis, del griego clásico *áskesis*, ‘ejercicio’ o ‘entrenamiento’, es lo que permite al hombre producir al hombre, o, como se sugiere desde el título mismo del libro, es lo que permite al hombre «cambiar» al hombre.<sup>43</sup> Es, pues, de la dimensión ascética de la vida del hombre esto de lo que Peter Sloterdijk quiere ocuparse. Para ello, ya se ve que acuña nuevos términos y conceptos, y, además, es posible que su libro, por la extensión histórica y geográfica que abarca, pueda ser valorado como el tratado de ascetología más completo que se haya escrito hasta el momento, pero el autor no pretende haber sido el primero en avistar este campo de estudio, aunque tampoco afirma, ni mucho menos, que esté pisando un terreno trillado. A decir verdad, Peter Sloterdijk<sup>44</sup> atribuye sin reservas a Friedrich Nietzsche el mérito de haber restituido «la tierra», tal y como se dice en *La genealogía de la moral*<sup>45</sup>, como un «*astro* auténticamente *ascético*». En el contexto de un vacío de referencias a la vida como ejercicio, «sólo el último Nietzsche presentó, en sus reflexiones dietológicas de la década de 1880 —piénsese en las páginas correspondientes de su escrito de autocrucifixión *Ecce Homo*—, planteamientos para una doctrina de la vida basada en la ejercitación, o bien para una ascetología general».<sup>46</sup> De ahí, sin duda, que el libro de Peter Sloterdijk se abra con

---

<sup>41</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida: Sobre Antropotécnica*. Pedro Madrigal (trad.). Valencia: Pre-Textos, 2012, p. 35; p. 38: «[...] pues no hay ahí sitio alguno que no te mire. Has de cambiar tu vida».

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 17 y 57

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 52

<sup>44</sup> *Ib.*, p. 54

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 136: «Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético* [...]».

<sup>46</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 19; Véase, a modo de prueba, el siguiente pasaje: Friedrich Nietzsche. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Francisco Javier Carretero Moreno (trad.). Madrid: M. E. Editores, 1993, p. 62: «Por el contrario, me interesa extraordinariamente un problema del que depende, más que de ningún bizantinismo teológico, la “salvación de la humanidad”: el problema de la alimentación. Podríamos formularlo así: “¿Cómo te tienes que alimentar concretamente tú para lograr tu máximo de fuerza, de virtud a la manera del Renacimiento, al margen de toda moralina?”».

un epígrafe en el que se reproduce un pasaje de *Aurora* que es todo un elogio de la ejercitación.<sup>47</sup> Es claro, pues, que el autor, si bien no limita sus estudios, ni mucho menos, al campo de la filosofía, da cuenta de ella en lo que pueda tener precisamente de ejercicio de vida. A nadie puede extrañar entonces que se acuerde, no sólo, como se ha visto, de Friedrich Nietzsche, sino también de la filosofía antigua, de Foucault o de Pierre Hadot.<sup>48</sup>

Sin embargo, es posible que la datación que se propone en la cita que se acaba de exponer no esté del todo ajustada. Esto se debe al hecho de que no parece que haya que esperar a la década de los ochenta para descubrir en Friedrich Nietzsche un interés por la filosofía que es, fundamentalmente, un interés por los hombres, por la vida y por la ejercitación de quienes se han consagrado a ella. En este punto, parece que se puede decir que, más allá de Schopenhauer, Platón podría haber sido el primer filósofo con el que Friedrich Nietzsche efectúa, ya desde sus años de formación en Pforta, un alto en el viaje.<sup>49</sup> En todo caso, es seguro que en el año 1866 asiste en Bonn a un curso de Schaarschmidt sobre la vida y las enseñanzas de Platón. Poco después, ya como profesor de instituto en Basilea, lee con sus alumnos las biografías de Platón y de Sócrates.<sup>50</sup> Y del año 1871 al año 1879 imparte en la misma ciudad, pero ya en la universidad, varios cursos sobre Platón bajo títulos tan explícitos como *Sobre la vida y los escritos de Platón* (1873-1874) o *Sobre la vida y la doctrina de Platón* (1876).<sup>51</sup> Pero no hay que pensar, como se viene diciendo, que la perspectiva con la que Friedrich Nietzsche se acerca a la filosofía coincide con la que domina en su época. Su contexto cultural e histórico está marcado por corrientes que son contrarias

---

<sup>47</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 9: «¡Ante todo y primero, las obras! ¡Esto es, ejercicio, ejercicio, ejercicio! ¡La “fe” que corresponda ya se incorporará luego ella sola, estad seguros de ello! FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aurora*».

<sup>48</sup> Sobre filosofía antigua, véase, por ejemplo: Ib., p. 213: «La referencia más primitiva a un pensamiento desarrollado en el espacio de la antigua Europa donde encuentre lugar una ética en el sentido indicado puedo uno descubrirla en un conglomerado de fragmentos atribuidos al protofilósofo Heráclito [...]. Estoy pensando aquí [...] en el fragmento número 102 [...]: *éthos antrópo daimon* [...]: “El comportamiento (o carácter) del hombre es su destino”»; Sobre Foucault, véase, por ejemplo: p. 197: «[...] el resto de las fuentes pertenece al grupo de trabajos que el pensador [Foucault] fue desarrollando por la época de su silencio como autor, entre 1976 y 1984, y donde queda organizado todo un complejo de cosas, editado póstumamente, en torno a figuras como “autocuidado”, “autocultura” y “lucha consigo mismo”»; Sobre Pierre Hadot, véase, por ejemplo: p. 366 y 384

<sup>49</sup> Manuel Barrios Casares. «Prefacio». En: Friedrich Nietzsche. *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Manuel Barrios Casares (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2019, p. 20

<sup>50</sup> Ib., p. 22

<sup>51</sup> Ib., pp. 15-16



a la suya. Ya desde sus primeros cursos<sup>52</sup>, Friedrich Nietzsche llama la atención sobre el hecho de que, por un lado, los diálogos modernos tienen un sentido meramente literario que permite calificar su época como de una época literaria. De ahí que, por otro lado, se dé cierta inclinación, característica del hombre moderno, a centrar los estudios, no en los autores, sino en los escritos. Y de ahí que, por último, se dé igualmente cierta tendencia, en buena medida marcada por Schleiermacher, que consiste en presentar a Platón ante todo como un artista o como un escritor. Una vez más, se pone de relieve cuáles pueden ser los estragos de una conciencia histórica tal vez ingenua. Con respecto a este telón de fondo, Friedrich Nietzsche, con la audacia que lo caracteriza, se desmarca de manera rotunda. Por una parte, lanza, como profesor y pensador y desde el principio, una advertencia de singular importancia: quiere ocuparse del filósofo y hacer del sistema nada más que un uso instrumental, pues «el hombre es aún más singular que sus libros». Y, por otra parte, afirma que el «hombre griego [...] es por entero un hombre público y sólo de modo incidental un hombre de letras».<sup>53</sup> No en vano Friedrich Nietzsche tomó precisamente la obra de Diógenes Laercio como una de las bases principales de su conocimiento histórico-filosófico.<sup>54</sup> Carlos García Gual llega incluso a describirlo como un «tenaz lector de Diógenes Laercio», seguramente porque consideraba que «con la ayuda de tres anécdotas se puede presentar la imagen de un hombre», que es, como se ha visto, lo que más podía interesarle.<sup>55</sup>

Con todo, es posible que no haya que exagerar el alcance de este olvido histórico del *bíos philosophikós*. De hecho, si bien es cierto que Foucault empieza hablando en términos de olvido en la lección a la cual se ha hecho referencias antes, no deja de ser igualmente cierto que, a medida que avanza en el análisis de la cuestión, se enmienda a sí mismo para

---

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche. *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Manuel Barrios Casares (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2019, pp. 39-41

<sup>53</sup> *Ib.*, pp. 38-39

<sup>54</sup> Manuel Barrios Casares. «Prefacio». En: Friedrich Nietzsche. *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Op. Cit., p. 22

<sup>55</sup> Carlos García Gual. «Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Op. Cit., p. 13. El autor señala que la cita de Friedrich Nietzsche está extraída de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873).

hablar más bien en términos de descuido.<sup>56</sup> Por tanto, la idea no es tanto que la vida filosófica haya sido olvidada, sino que ha sido descuidada. Este matiz se funda en el hecho de que, a pesar de todo y más allá de los autores que aquí se están usando, la cuestión de la vida filosófica todavía pervive en algunos referentes destacados. Así, por ejemplo, Foucault se acuerda de Michel de Montaigne o de Baruch Spinoza.<sup>57</sup> Algo parecido podría decirse también a partir de Pierre Hadot, pues la idea de que la filosofía moderna habría quedado limitada a un punto de vista teórico no se plantea en términos absolutos, sino en términos de una cierta tendencia. Lo cierto es que «jamás se olvidará por completo —dice Pierre Hadot— la concepción original y auténtica de la filosofía grecorromana».<sup>58</sup> Destaca entonces el ejemplo de Michel de Montaigne, pero también el de René Descartes, lo cual no deja de ser, como se verá más adelante en este texto, ciertamente polémico.<sup>59</sup> Por su parte, Carlos García Gual no puede dejar de dar cuenta de que la crítica moderna a la obra de Diógenes Laercio y su atención a la vida filosófica no siempre había sido negativa. Así, por ejemplo, se refiere a Michel de Montaigne y a cómo se apenaba por no contar con «una docena de Laercios».<sup>60</sup> En lo que se refiere a Peter Sloterdijk, de quien ya se ha dicho que considera a Friedrich Nietzsche como el autor que abre el camino por el cual él mismo transita, no puede dejar de reconocer en autores como Feuerbach, Comte, Durkheim o Weber una tímida contribución al desarrollo de una ascetología.<sup>61</sup> Por último, en cuanto a Friedrich Nietzsche, ya se ha visto que tuvo al menos la oportunidad de asistir a un curso sobre la vida y enseñanzas de Platón. Por tanto, parece claro que el término *descuido* permite describir el lugar que ocupa la vida filosófica en la Modernidad de un modo más adecuado que el término *olvido*. Pero en ningún caso hay que pensar que las excepciones que se han señalado y otras que se podrían señalar invalidan la tesis del descuido del *bíos philosophikós*. En comparación con lo que había sido

---

<sup>56</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 248-249: «[...] quizá también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no dejó de aparecer como una sombra tendida, y cada vez más inútil, de la práctica filosófica».

<sup>57</sup> Ib., «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora», pp. 247-248

<sup>58</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 275

<sup>59</sup> Ib., pp. 284-287

<sup>60</sup> Carlos García Gual. «Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Op. Cit., p. 13. El autor señala que ha extraído la cita de Michel de Montaigne de una cita de Genaille.

<sup>61</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 19

en la Antigüedad grecorromana, la vida filosófica en la Modernidad no pasa de ser, en palabras de Foucault, «una sombra tendida». Es por esta razón que, de Friedrich Nietzsche a Peter Sloterdijk, pasando por Pierre Hadot, Foucault o Carlos García Gual, los estudios de la filosofía como forma de vida se centren en gran parte en el periodo antiguo de la historia de Occidente. Sin embargo, no basta con mirar atrás, sino que hay que mirar atrás saltando por encima de sí mismo. De lo contrario, se corre fatalmente el riesgo de enmascarar el pasado por no pretender otra cosa, en el fondo, que reconocer en él las formas viejas y puede que incluso primitivas del presente. Como hace Foucault en los últimos años de su vida y como hacen los demás autores a los que se acaba de hacer referencia, hay que intentar estudiar la filosofía antigua de tal manera que, en un mismo gesto de corte arqueológico, se haga evidente lo que una conciencia histórica tal vez ingenua no podía percibir, a saber, que hubo un tiempo en la Antigüedad grecorromana en el que hacer filosofía era también vivir filosóficamente, tal es la singularidad que le era propia, y que una proyección en el pasado de los límites propios de la filosofía moderna en el presente puede mermar incluso el recuerdo. Se ha descrito aquí, pues, un descuido que es preciso y posible resarcir.

### 2.3. OBJETO ESPECÍFICO Y TESIS. DESCUIDOS QUE RESARCIR (II): EL FILÓSOFO COMO MAESTRO DESTACADO EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

Pero la vida filosófica no es lo único que ha sido descuidado. Es posible dar cuenta también de otros cuatro descuidos que también tienen que ver con los cambios que la filosofía ha experimentado a lo largo de la historia y con la merma del recuerdo de lo que había sido. En primer lugar, ha sucedido que la antigua figura del maestro de filosofía se encuentra reducida en la Modernidad a la figura del profesor de filosofía. En este punto, hay que explicar, por un lado, que por maestro de filosofía se entiende la figura de un guía que, a través del establecimiento de una relación y una convivencia más o menos estrecha, gobierna o dirige la vida de uno o varios discípulos con el fin de formar o transformar su alma, su *ethos* o su carácter. Se trata de una figura cuya tarea puede ser designada con el término *psicagogia*. Y, por otro lado, hay que explicar igualmente que por profesor de filosofía se entiende la figura de una suerte de técnico o de pedagogo que, a través de la transmisión de un determinado acervo de teorías filosóficas, ofrece una capacitación que puede ser calificada

de teórica.<sup>62</sup> En la medida en que el maestro antiguo de filosofía cumplía con un rol que va mucho más allá de la transmisión de un saber de tipo teórico y en la medida en que se afirma que el profesor de filosofía ha sustituido al maestro de filosofía, se puede decir que la figura del maestro de filosofía ha sido efectivamente reducida a la figura del profesor de filosofía. En segundo lugar, ha sucedido también que, a diferencia de lo que se constata en la Antigüedad, el filósofo ya no se define en la Modernidad esencialmente por sus funciones educativas, sino sólo por sus funciones teóricas. Desde luego, con esto no se quiere decir que el filósofo haya dejado de asumir funciones de tipo educativo, pues se acaba de ver que todavía ejerce de profesor. Tampoco se quiere decir que el filósofo de la Antigüedad no asumiera funciones teóricas. Lo que se quiere decir es más bien que hubo un tiempo en el que el filósofo se definía antes por sus funciones educativas que por las teóricas y que ha llegado un tiempo en el que sólo se lo define por las funciones teóricas. El hecho es, pues, que las funciones educativas han sido evacuadas de la definición esencial del filósofo y que las funciones teóricas han pasado de ser secundarias a ser las únicas. En tercer lugar, ha sucedido igualmente que el filósofo ya no ocupa en la Modernidad el lugar preponderante que ostentaba entre todos los educadores de la Antigüedad. Así como el maestro antiguo de filosofía gozaba de cierta omnipresencia en el campo educativo de su época, el profesor moderno de filosofía es, en comparación con otros tipos de profesores, una figura más bien marginal. Por último, en cuarto lugar, ha sucedido asimismo que las voces que se escuchan en la Modernidad en materia de educación ya no provienen sobre todo, como en la Antigüedad, de la filosofía, sino más bien de otros ámbitos claramente más dominantes y autorizados.

En definitiva, se diría que se ha producido, como se decía, un cuádruple descuido: 1. Reducción de la figura del maestro de filosofía a la figura del profesor de filosofía; 2. Evacuación de las funciones educativas de la definición esencial del filósofo y exclusividad

---

<sup>62</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 38: «Por último, la tercera modalidad del decir veraz que puede oponerse al decir veraz del parresiasta es el decir veraz del profesor, el técnico, el [docente]; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 381-382: «Llamemos “pedagógica” [...] la transmisión de una verdad que tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. Si llamamos “pedagógica”, por lo tanto, la relación consistente en dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas de antemano, creo que se puede llamar “psicagógica” la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos».

de las funciones teóricas; 3. Marginalización de la figura del profesor de filosofía en el campo educativo en beneficio de otras figuras profesoras; 4. Extinción casi total de la voz de la filosofía en materia de educación y privilegio de las voces de otras disciplinas. En síntesis, el filósofo ya no es en la Modernidad esencialmente un maestro que ocupe en el ámbito de la educación un lugar señero. Más aún, se ha perdido incluso la memoria de la figura del filósofo-maestro que en la Antigüedad grecorromana dominaba el campo de la educación. Una vez más hay que decir que seguramente esto se debe al hecho de que se proyecta en el pasado lo que se ha llegado a ser en el presente. Se echa entonces la vista atrás y ahí donde se posa la mirada se cree ver a un filósofo que sólo es profesor de forma incidental y que no tiene mucho que aportar a la educación de los hombres. Sin embargo, en este texto se mostrará, a través del estudio de la filosofía antigua como educación, que el filósofo era esencialmente un maestro y un maestro destacado y con autoridad en el campo educativo de la Antigüedad grecorromana. A partir de aquí, se puede ofrecer, aunque sea de forma sumaria, una explicación acerca de cómo se han producido los cambios que se acaban de señalar.

En lo que se refiere a la reducción del maestro de filosofía a profesor de filosofía, hay que empezar por remontarse, una vez más, a la época del paso de la cultura pagana a la cultura cristiana. Por una parte, cuando la vida monacal cristiana absorbió las prácticas características de la vida filosófica antigua también absorbió de manera indiscriminada un arte de gobernar a los hombres que en este caso hay que entender como un arte de dirigir a los discípulos que había sido desarrollado por los filósofos durante siglos. Esto se debe simplemente al hecho de que no es posible iniciarse ni en la vida filosófica ni en la vida monacal sin la guía de un otro, es decir, sin la ayuda de alguien que, por su estado avanzado de desarrollo, puede hacer las veces de maestro. No bastaba con confiscar las prácticas de vida. Era necesario también confiscar las prácticas de dirección. Así las cosas, de la misma manera que la vida monacal se presentó como la nueva vida filosófica y de la misma manera que los monjes empezaron a ser los nuevos filósofos, los monasterios se presentaron como las nuevas escuelas de filosofía y los pastores empezaron a ser los nuevos maestros de filosofía. Esto es al menos lo que afirma Foucault en *Del gobierno de los vivos*<sup>63</sup>, en *Las*

---

<sup>63</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 19 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 258: «[...] y los monasterios recibirán el nombre de escuelas filosóficas y, además, se organizarán en gran medida como tales».

*confesiones de la carne*<sup>64</sup> o en *La hermenéutica del sujeto*<sup>65</sup>. Por otra parte, no se debe olvidar que la filosofía en tanto que discurso teórico había sido confiscada por una teología que se desarrolla al margen de las prácticas espirituales y que, por tanto, también se desarrolla al margen del arte de gobernar a los hombres en la vida monacal y en las instituciones cenobíticas. De esta manera, cuando la filosofía resurja en la Modernidad independizada de su linaje teológico y ajustada al modelo de la ciencia no traerá consigo ni retomará ningún arte de gobernar a un puñado de discípulos. Tal y como se verá con detalle más adelante, es cierto que, debido a un contexto histórico fuertemente marcado por una explosión de la inquietud por cómo gobernar a los hombres en un sentido amplio y diverso, el viejo vínculo de la filosofía con el arte de gobernar pudo favorecer su retorno. Sin embargo, el arte de gobernar que de este modo favorece la reaparición de la filosofía por su vínculo histórico con ella no es el arte de gobernar a los otros del maestro de filosofía, sino un arte de gobernar que también había sido propio de la filosofía desde la Antigüedad, a saber, el arte de gobernar el propio espíritu del filósofo que busca la verdad. En cualquier caso, en la reaparición de la filosofía en la Modernidad falta el arte de gobernar a los discípulos que había sido propio de los maestros de filosofía en el curso de toda la Antigüedad grecorromana.

Al mismo tiempo, sucede que tampoco se lo echa en falta, ya que, debido a este mismo acontecimiento histórico que involucra a la vez a la teología y la ciencia, la filosofía reaparece en la Modernidad, como ya se ha explicado, reducida a un proceder únicamente teórico. Efectivamente, si la filosofía como forma de vida ha sido descuidada en la Modernidad, entonces no parece que el arte de gobernar a los discípulos del maestro antiguo de filosofía pueda ser lo que se requiere. En cambio, lo que una filosofía reducida a discurso teórico puede requerir es precisamente la figura de un profesor de filosofía que, como se ha dicho, se define por la transmisión de un cierto número de teorías filosóficas con vistas a una capacitación esencialmente teórica. Al fin y al cabo, si es cierto, como se ha visto con Foucault, que la historia de la filosofía en la Modernidad ya no puede aparecer más que como un conjunto histórico de doctrinas, entonces se comprende que la figura del aquel que enseña

---

<sup>64</sup> Michel Foucault. *Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 115: «Y los monasterios han podido ser definidos como escuelas de filosofía». (La traducción es del autor).

<sup>65</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 176: «[...] el monasterio será la verdadera escuela de filosofía».

filosofía sea la figura, no ya de un maestro de filosofía, sino la de un profesor de filosofía. Como dice Pierre Hadot, se trata de formar para «el oficio [...] de especialista, de teórico, poseedor de cierto conocimiento, más o menos esotérico».<sup>66</sup> También Peter Sloterdijk sugiere algo parecido cuando se refiere a la figura del profesor como una figura que representa el rol de su especialidad, ahí donde por especialidad se entiende cierta forma de ciencia.<sup>67</sup> De esta manera, los profesores de filosofía se dedican a formar filósofos que básicamente son teóricos, investigadores y escritores. A decir verdad y como es lógico, también forman profesores que permitan seguir formando escritores, pero siempre se trata, en cualquier caso, de formar un cuerpo de expertos especializados en las teorías filosóficas. Por lo demás, la cuestión más contemporánea de una enseñanza de la filosofía con vistas a la formación de ciudadanos para una sociedad democrática tampoco podría desmentir el principio de una capacitación esencialmente teórica que no requiere de un maestro de filosofía, sino de un profesor de filosofía. Esta es, pues, la manera como la figura del maestro de filosofía pudo ser reducida a la figura del profesor de filosofía.

A partir de aquí, de la misma manera que la proyección en el pasado de una filosofía esencialmente teórica hacía aparecer la filosofía antigua como una disciplina igualmente teórica y vaciada de su dimensión vital, la proyección en el pasado de la figura del profesor de filosofía hace aparecer la formación filosófica antigua como una formación esencialmente teórico-profesoral y vaciada de todo cuanto podía haber de diferente y singular en la figura del maestro de filosofía. Así las cosas, parece que se puede decir que los mismos acontecimientos históricos que condujeron a un descuido de la filosofía como *bíos philosophikós* también pudieron conducir a un descuido del maestro de filosofía entendido como un guía que, a través de una modulación diaria, gobierna o dirige la vida de sus discípulos a fin de esculpir su carácter. Sin embargo, una vez más hay que decir que, tal y como han demostrado Foucault, Pierre Hadot, Peter Sloterdijk o Friedrich Nietzsche, este descuido es superable. Foucault se refiere a la consideración que se hace del maestro de filosofía de la Antigüedad como aquel que «es capaz de gobernar a los hombres» para enseñarles «cómo conducirse» y cómo conducir incluso a otros hombres.<sup>68</sup> Pierre Hadot

---

<sup>66</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 282

<sup>67</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida.* Op. Cit., p. 377

<sup>68</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 137

describe al maestro de filosofía de la Antigüedad como aquel que, a diferencia del profesor de filosofía de la Modernidad, «pone en juego toda la vida» a fin de formar para «el oficio de hombre». <sup>69</sup> Peter Sloterdijk alude al filósofo antiguo como «la imagen de todo un carácter», un «sabio ascético» y un «entrenador» que trabaja para sí mismo y para los otros en el «cincelado de la estatua interior». <sup>70</sup> Y Friedrich Nietzsche atribuye a Platón, cuya relación con los pitagóricos y con Sócrates es tan conocida como la influencia que ejerció sobre la Antigüedad grecorromana, «la idea directriz» según la cual «la eticidad» se genera «a través de una educación ético-religiosa». <sup>71</sup> Es posible, pues, retomar la figura del maestro de filosofía antiguo en lo que pudiera tener de irreductible a la figura del profesor de filosofía moderno.

En cuanto a la evacuación de las funciones educativas de la definición esencial del filósofo y la exclusividad de las funciones teóricas, se puede empezar también por remontarse a los primeros siglos d. C. Es altamente significativo que, tal y como explica Foucault en *Seguridad, territorio, población* <sup>72</sup> o en *Las confesiones de la carne* <sup>73</sup>, algunos cristianos como Gregorio de Nacianceno consideraran que lo que definía propiamente la filosofía era precisamente el arte de gobernar a los hombres que los filósofos habían desarrollado durante la Antigüedad grecorromana a través de la relación que establecían con los discípulos que dirigían. Dicho de otro modo, la filosofía se identifica aquí plenamente con un arte de gobernar y el filósofo aparece esencialmente como un maestro que dirige discípulos. Este es, al parecer, el recuerdo que la filosofía antigua había dejado entre algunos de sus herederos más inmediatos. A partir de aquí, ya se ha dicho que los cristianos confiscaron este arte de gobernar porque entendían que era indispensable para el desarrollo de la vida cenobítica. De hecho, corresponde al mismo Gregorio de Nacianceno haber dicho de este arte que era *techné technon* y *episteme epistemon*, es decir, el arte de las artes y la ciencia de las ciencias, pues el ser humano es «el más diverso y complejo de los seres». <sup>74</sup> Sin embargo, también se ha

---

<sup>69</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 282

<sup>70</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., pp. 366-367

<sup>71</sup> Friedrich Nietzsche. *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Op. Cit., p. 105

<sup>72</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2008, p. 153

<sup>73</sup> Michel Foucault. *Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 116

<sup>74</sup> Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*, 2, 16. Madrid: Ciudad Nueva, 1995. Cit. por: Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 febrero de 1978». Op. Cit., p. 153



visto que la filosofía moderna no surge de la línea histórica del cenobio, sino de la línea histórica de una teología que, por su parte, había confiscado el punto de vista teórico de la filosofía antigua. De ahí que, en el momento en el que la filosofía reaparece en la Modernidad, no trae consigo, como también se ha dicho, ningún arte de gobernar y menos aún un arte de gobernar que habría que considerar esencial, sino una práctica filosófica de corte teórico que encaja bien, además, con el modelo de la ciencia. El filósofo no puede ser entonces en la Modernidad esencialmente el artista de la dirección de los hombres que había sido en la Antigüedad, sino el hombre de la teoría que surge del cruce del teólogo con el científico. Desde luego, esto no quita, como se ha dicho, que el filósofo pueda ejercer la función del profesor que dispensa una capacitación teórica, pero hay que ver con claridad que se trata sólo de un medio, lógicamente imprescindible, para la perpetuación de lo que constituye el fin más esencial de la filosofía moderna, esto es, el desarrollo de un discurso teórico. Así las cosas, se comprende que la figura del profesor de filosofía que no ejerce más que como de profesor de filosofía no se acabe de identificar plenamente con la figura del filósofo y se comprende también que las funciones profesoras que la figura del filósofo también puede asumir se consideren más bien secundarias con respecto a su labor teórica principal. En otras palabras, por mucho que los filósofos puedan desempeñar funciones profesoras, se tiende a considerar que los profesores de filosofía no son filósofos y que los filósofos no son filósofos por sus funciones profesoras, sino por sus funciones reflexivas. Las funciones educativas que habían sido esenciales para el filósofo de la Antigüedad han sido evacuadas en favor de la exclusividad de las funciones teóricas.

Pero una vez más hay que repetir que el descuido no consiste simplemente en el hecho de que la filosofía haya cambiado a lo largo de la historia, sino que también consiste en el hecho de que se pierde la memoria de lo que había sido porque se busca en el pasado un reflejo de lo que se es en el presente. Puesto que la filosofía ya no es esencialmente una práctica educativa, sino más bien una práctica teórica, la filosofía antigua no aparece como una práctica esencialmente educativa, sino como una práctica esencialmente teórica. No obstante, también aquí hay que decir que es posible retomar la filosofía antigua en su singularidad propia y restituir de este modo al filósofo como una figura esencialmente magistral, sin perjuicio, desde luego, de que también pudiera ser, aunque quizás en menor medida, una figura ligada a la producción de discursos teóricos. Así, por ejemplo, Foucault

define la filosofía antigua, en oposición a una retórica que estaría exclusivamente vinculada a los discursos, como «el conjunto de los principios y prácticas que uno puede tener a su disposición o poner a disposición de los otros, para cuidar como corresponde de uno mismo o de los demás».<sup>75</sup> Pierre Hadot señala que, así como en la actualidad se concibe la totalidad de la historia de la filosofía como un conjunto de construcciones sistemáticas y abstractas, la filosofía antigua era, en primer lugar, una elección de vida, y, en segundo lugar, una elección de vida que nunca se hace en soledad, sino en grupo, en comunidad o en una escuela filosófica.<sup>76</sup> Carlos García Gual reproduce un pasaje de Leopoldo Marechal en el que se dice que «Diógenes [Laercio] trata la vida de los maestros y después las de los discípulos como si la familias filosóficas interesaran más que el planteo y desarrollo de los problemas metafísicos».<sup>77</sup> Algo parecido se lee también en la reproducción de otro pasaje, esta vez de Michel de Montaigne, en el que, a propósito también de la obra de Diógenes Laercio, se hace referencia a los filósofos como «preceptores del mundo».<sup>78</sup> Peter Sloterdijk habla de Sócrates, de Marco Aurelio y de Plotino como de filósofos que encarnarían, respectivamente, al entrenador erótico, estatuario y gnóstico.<sup>79</sup> Pero no hay duda de que en este punto corresponde a Friedrich Nietzsche el mérito de haber abierto camino cuando expresa con toda claridad la inversión que aquí se está señalando. De acuerdo con él, hay que «tener siempre presente que Platón, el escritor, es sólo un *eidolon* [reflejo] del auténtico Platón, el *maestro*, una reminiscencia de los discursos mantenidos en el jardín de Academo».<sup>80</sup> Es posible, pues, volver a captar al filósofo de la Antigüedad en todo lo que puede diferenciarlo de un filósofo moderno, es decir, que es posible volver a captarlo, no tanto como un teórico, sino más bien como un maestro.

Pero no hay que pensar que este fenómeno de los descuidos se da únicamente en el dominio de la filosofía misma. Lo cierto es que también se da, simultáneamente, en el ámbito de la educación. Con esto se quiere que no solamente se trata de que en la Modernidad el

---

<sup>75</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 138

<sup>76</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 12-13

<sup>77</sup> Carlos García Gual. «Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Op. Cit., p. 10. El autor indica que la cita de Leopoldo Marechal está extraída de un prólogo a la obra de Diógenes Laercio (Losada, Buenos Aires, 1945).

<sup>78</sup> *Ib.*, p. 13. El autor señala que la cita de Michel de Montaigne ha sido extraída de un texto de Genaille.

<sup>79</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 366

<sup>80</sup> Friedrich Nietzsche. *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Op. Cit., pp. 38-39

filósofo se halle descabalgado de la condición esencial de maestro que había hecho suya en la Antigüedad grecorromana, sino que también se trata de que, visto desde el frente de la educación, tampoco se lo espera. Desde luego, se puede decir que no hay en esto nada de sorprendente, pues, de todos modos, la figura del maestro de filosofía ya ni siquiera existe en la época moderna. Sin embargo, sucede que tampoco se espera al profesor de filosofía, no al menos para que ocupe un lugar que no sea marginal. Así, pues, parece que la formación filosófica, a diferencia de lo que sucedía, como se ha dicho, en la Antigüedad, ya no ocupa en el campo educativo de la Modernidad un lugar destacado. Es posible que la causa de este fenómeno de marginalización deba ser buscada sobre todo en el hecho de que la educación moderna tomó desde el principio unos derroteros en los que el profesor de filosofía ya no puede por más tiempo tener mucho que aportar y en los que otras figuras profesoras pueden resultar tal vez más útiles y necesarias. Así las cosas, tal vez haya que analizar, aunque sea brevemente y con el único fin de comprender esta circunstancia, el contexto histórico del nacimiento de la institución escolar moderna. De este modo, se podrá ver qué es lo que verdaderamente la anima desde el fondo de la Modernidad y se podrá ver, en consecuencia, por qué motivo la educación puede prescindir, hasta cierto punto, del profesor de filosofía.

Si se quiere dar cuenta del contexto histórico del nacimiento de la institución escolar moderna, hay que situarse en torno al siglo XVI. Para esto de lo que aquí se quiere dar cuenta, hay que decir que esta época está marcada por no menos de tres acontecimientos mayores. En primer lugar, se trata de la época del gran cisma religioso del cristianismo que empieza con la Reforma protestante y continúa con la Contrarreforma católica. En ese momento, se inicia, como se sabe, una pugna por el poder que convierte Europa en tierra de misiones y que divide a los europeos en dos grandes bloques religiosos. Es en este contexto que la institución escolar aparece, junto con otros medios, como un instrumento estratégicamente eficaz para el reclutamiento de adeptos. Se piensa que los niños de hoy, todavía sin moralizar, tal vez puedan ser los protestantes o los católicos de mañana.<sup>81</sup> De ahí, sin duda, que el nacimiento de la institución escolar sea en buena medida obra de un cierto número de

---

<sup>81</sup> Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. *Arqueología de la escuela*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta, 1991, pp. 15-17; Émile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*. María Luisa Delgado y Félix Ortega (trad.). Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1982, pp. 290-293

hombres de religión. Por un lado, Foucault menciona en *El poder psiquiátrico* la fundación de escuelas por parte de la comunidad de Los Hermanos de la Vida Común.<sup>82</sup> Por otro lado, en el análisis del poder disciplinario que Foucault realiza en *Vigilar y castigar*<sup>83</sup> y en el que se toma precisamente la institución escolar como uno de los referentes privilegiados, se constata la influencia decisiva para la escuela de personajes religiosos como Juan Bautista de La Salle<sup>84</sup>, Charles Demia<sup>85</sup> o Batencour<sup>86</sup>. Por último, también habría que mencionar, sin duda, el papel decisivo que a este respecto han podido desempeñar algunas órdenes religiosas creadas *exprofeso* como es el caso de los jesuitas o de los escolapios.<sup>87</sup> Como se ve, es posible que haya que admitir que en el origen histórico de la institución escolar moderna no se encuentra ningún proyecto ilustrado, sino más bien una vulgar y tal vez inconfesable lucha por el poder de los cristianos de uno y de otro signo. Se ha adoptado entonces, como explica Foucault en su texto sobre Friedrich Nietzsche, el punto de vista de la genealogía que, al dar cuenta de las condiciones históricas de emergencia de un determinado fenómeno, no descubre el origen glorioso de lo que se tiene por un gran logro, sino un comienzo que puede ser calificado de bajo y mezquino.<sup>88</sup>

A partir de aquí, tal vez también sea posible comprender las semejanzas que es posible describir entre las instituciones cenobíticas características de la Edad Media y las instituciones escolares de la Modernidad. Foucault da cuenta de algunas de ellas en *El poder psiquiátrico*<sup>89</sup>, pero también en *Vigilar y castigar*<sup>90</sup>. Si al mismo tiempo se tiene en cuenta la conexión que ya se ha visto que se dio entre la vida monacal medieval y la vida filosófica antigua, entonces se puede llegar incluso a vislumbrar una conexión histórica indirecta entre

<sup>82</sup> Michel Foucault. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, «Clase del 28 de noviembre de 1973». Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 88

<sup>83</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., «Disciplina».

<sup>84</sup> J.-B. de La Salle. *Conduite des écoles chrétiennes*, B. N. Ms. 11759. Cit. por: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 151

<sup>85</sup> Charles Demia. *Règlement pour les écoles de la ville de Lyon*, 1716. Cit. por: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 164

<sup>86</sup> M. I. D. B., *Instruction méthodique pour l'école paroissiale*, 1669. Cit. por: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 151

<sup>87</sup> Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. *Arqueología de la escuela*. Op. Cit., p. 17

<sup>88</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. José Vázquez Pérez (trad.). Valencia: Pre-textos, 2014, p. 23

<sup>89</sup> Michel Foucault. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, «Clase del 28 de noviembre de 1973». Op. Cit., pp. 87-90

<sup>90</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Op. Cit., pp. 143-144; pp. 145-147; pp. 153-154; pp. 165-166

la vida filosófica antigua y la institución escolar moderna. Lo que se tomó de la vida filosófica antigua en la vida monacal de la Edad Media no fue recuperado por la filosofía en la Modernidad, sino que fue regurgitado sobre la institución escolar. Sin embargo, hay que tener presente que entre la vida filosófica antigua y la institución escolar moderna, no sólo media un tiempo histórico muy largo, sino que también median las múltiples modificaciones que se introdujeron en cada uno de los procesos de transferencia. Sea cual sea la filigrana histórica que permita unir la vida filosófica antigua con la escuela moderna, lo cierto es que lo segundo no pasa de ser un reflejo deformado y grotesco de lo primero. En cualquier caso, ya se ve que, desde sus orígenes mismos, la institución escolar no es un asunto de filósofos, sino que es más bien un asunto de hombres de religión que combaten en las trincheras misioneras del gran cisma religioso del cristianismo. Desde este punto de vista, se puede ya empezar a entender que el profesor de filosofía no esté llamado a desempeñar en la escuela moderna un papel destacado.

Pero, tal y como se avanzaba, el nacimiento de la institución escolar moderna no está marcado solamente por un único acontecimiento. Cuando se piensa en el nacimiento de la escuela en los albores de la Modernidad también hay que pensar, en segundo lugar, en otro acontecimiento, a saber, el desarrollo del capitalismo. En este punto, no se trata de conectar el protestantismo con el capitalismo a la manera de Max Weber<sup>91</sup>, sino que se trata de mostrar que la institución escolar también se pone al servicio del aparato de producción. Este hecho podría mostrarse a través de una puesta en evidencia de la manera como las múltiples características del poder disciplinario escolar descritas por Foucault en *Vigilar y castigar* se amoldan a las exigencias de las nuevas formas de producción.<sup>92</sup> De hecho, el poder disciplinario no es una modalidad de poder que solamente funcione en las instituciones escolares, sino que también funciona, entre otras instituciones, precisamente en las industriales.<sup>93</sup> No obstante, la manera más sintética de dar cuenta de este vínculo consiste

---

<sup>91</sup> Max Weber. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 80: «Así que si se puede encontrar una afinidad interna entre el espíritu del protestantismo antiguo y la cultura capitalista moderna, tenemos que intentar buscarla, de grado o por fuerza, no en ese supuesto “goce mundano”, más o menos materialista o antiascético, sino en sus rasgos puramente *religiosos*».

<sup>92</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., pp. 145-153 («El arte de las distribuciones»); pp. 153-160 («El control de la actividad»); pp. 160-166 («La organización de las génesis»); pp. 170-171 («Un sistema preciso de mando»); pp. 175-182 («La vigilancia jerárquica»); pp. 182-189 («La sanción normalizadora»); pp. 189-197 («El examen»).

<sup>93</sup> *Ib.*, p. 145: «Elegiré los ejemplos de las instituciones militares, médicas, escolares e industriales».

simplemente en poner de relieve que el efecto mayor que las disciplinas son capaces de generar sirve claramente a los intereses del capitalismo. Puesto que el poder, como ha visto Foucault, no sólo reprime a los sujetos, sino que también los produce,<sup>94</sup> se trata, en concreto, de que las disciplinas producen, en última instancia, sujetos dóciles, esto es, sujetos útiles y ejercitados a la vez que obedientes y sumisos.<sup>95</sup> Así las cosas, ya es palmario que la institución escolar fabrica justo lo que puede beneficiar al capitalismo. Foucault identifica esta producción con una «anatomía política»<sup>96</sup> de los cuerpos, que es una de las caras del «bio-poder», que hay que entender, «a no dudarlo», como «un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo», pues «éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción».<sup>97</sup>

Desde luego, en este punto no puede pasarse por alto que este desarrollo del capitalismo en su vínculo con el poder disciplinario escolar también está ligado al fenómeno de la incipiente razón de Estado y la consiguiente formación de los nuevos Estados administrativos que, por la necesidad de salvarse a través de un incremento de sus fuerzas en un espacio europeo de competencia política y económica,<sup>98</sup> se cargan con nuevas responsabilidades como, por ejemplo y precisamente, la instrucción y profesionalización de los niños.<sup>99</sup> En la medida en que, además, la fuerza del Estado depende de la cantidad de habitantes que posea,<sup>100</sup> también será preciso que los Estados se lastren con una regulación de la natalidad, la longevidad o la salud pública, esto es, una «biopolítica de la población» que hay que entender como la segunda cara del bio-poder.<sup>101</sup> A partir de aquí, hay que hacer notar, una vez más, que lo que se encuentra en el origen histórico de la institución escolar no son las aspiraciones de ningún proyecto ilustrado, sino más bien las aspiraciones de un proyecto de corte económico. Pero sobre todo es preciso llamar la atención sobre el hecho de que, dadas las motivaciones de la escuela moderna, tal vez no resulte tan sorprendente que el

---

<sup>94</sup> Michel Foucault. *El sujeto y el poder*, 1983. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, pp. 318-319

<sup>95</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Op. Cit., pp. 141-142

<sup>96</sup> Ib., p. 141; Michel Foucault. *La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 148

<sup>97</sup> Ib., pp. 148-149

<sup>98</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de marzo de 1978». Op. Cit., p. 278

<sup>99</sup> Ib., «Clase del 8 de marzo de 1978», pp. 223-224; «Clase del 29 de marzo de 1978», p. 306

<sup>100</sup> Ib., «Clase del 29 de marzo de 1978», p. 308

<sup>101</sup> Michel Foucault. *La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 148

filósofo tienda a sustraerse y que, además, tampoco sea invitado a la gran fiesta de la escolarización capitalista. Al fin y al cabo, el filósofo, ya sea en tanto que maestro, ya sea en tanto que profesor, se encuentra a años luz de distancia de una producción masiva de sujetos dóciles.

Ya ve entonces que, en suma, la escuela moderna se halla en el punto de cruce de un cierto número de intereses religiosos y económicos que no son, en verdad, fácilmente conjugables porque la Iglesia y el Estado se han constituido con frecuencia en los dos polos de no pocos conflictos. Al fin y al cabo, en el mismo momento en el que el gran cisma religioso del cristianismo debilita la Iglesia, los nuevos Estados administrativos también amenazan su poder y autoridad.<sup>102</sup> Pero no es menos cierto que, al mismo tiempo y quizás con motivo precisamente del temor a la pérdida de su influencia, la Iglesia busca mantenerse cerca del Estado a través, por ejemplo, de la educación de los príncipes y de las clases distinguidas. En este punto, corresponde a los jesuitas haber hecho las veces de bisagra.<sup>103</sup> Por lo demás, también se puede mencionar la alianza del Estado y de la Iglesia en materia de regulación de la natalidad.<sup>104</sup> A decir verdad, si es posible hablar de un conflicto latente y duradero en la espina dorsal de la institución escolar moderna hay que buscar más bien por el lado de una más difícil armonización entre los intereses religiosos y económicos a los que se ha hecho referencia y los intereses de tipo humanista que también la animan. Por tanto, tal vez no haya que exagerar el pliegue de la escuela moderna a las exigencias de tipo religioso y económico. Después de todo, no se debe perder de vista que en aquel momento también se dio un tercer acontecimiento que también pudo ejercer alguna influencia en la constitución de la escuela moderna.

Hay que referirse ahora, en tercer lugar, al acontecimiento del humanismo renacentista y la formación consiguiente de un clima cultural que, en buena medida, no podría ser más contrario al espíritu religioso y economicista que se ha visto que determinaba la escuela desde el fondo y desde el principio. Esto se debe al hecho de que, como se sabe, el humanismo de la época supone un retorno a la cultura antigua precristiana y supone también

---

<sup>102</sup> Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. *Arqueología de la escuela*. Op. Cit., p. 16

<sup>103</sup> *Ib.*, p. 17

<sup>104</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 434: «La medida más importante de todas las medidas en este campo consiste en una maximización de la “producción de seres humanos” dispuesta por el Estado y por la Iglesia».

un gusto por una erudición sin límites (Rabelais), o, cuanto menos, por una cultura literaria (Erasmus) cuya utilidad para la vida material e incluso religiosa es tal vez escasa.<sup>105</sup> Desde este punto de vista, no se ve de qué manera la cultura renacentista pudo penetrar en la institución escolar. Sin embargo, baste con señalar, como hace Émile Durkheim, que ya los jesuitas se vieron en la obligación de incorporar la cultura pagana a sus programas de estudio con el único fin de no perder pujanza entre los hijos de una élite que, a la sazón, se encontraba sumida en la moda humanista.<sup>106</sup> Por supuesto, esta incorporación de las letras clásicas no se hizo sin la retorcida y prudente cristianización de la cultura grecorromana y no se hizo tampoco sin poner el acento ante todo en la dimensión formal y retórica de los textos, pero esto no quita que el veneno pagano del humanismo renacentista, como un caballo de Troya, fuera inyectado a la institución escolar. Desde este punto de vista, se puede entender por qué una institución que, en el fondo y como se ha visto, pudo estar motivada desde sus orígenes por intereses religiosos y económicos, contemple el estudio, por ejemplo, de una lengua pagana y muerta como es el caso del griego antiguo. Desde entonces y hasta la actualidad, la institución escolar parece atrapada, como ha visto Peter Sloterdijk, entre fuerzas contrarias que, al verse históricamente condenadas a convivir, nunca se hayan plenamente satisfechas: de un lado, fuerzas «pragmáticas y utilitarias», y, del otro lado, fuerzas que «siguen sistemáticamente soñando al margen de las circunstancias del “mundo del trabajo”».<sup>107</sup> Hay, en el corazón de la escuela y desde sus orígenes históricos mismos, una suerte de esquizofrenia jamás resuelta que explicaría por qué no se puede evitar que una historia de la escuela coincida con una historia de las reformas escolares. En la escuela se da, para los realistas, un exceso de idealismo y también se da, para los idealistas, un exceso de realismo. Se acaba de adoptar entonces un punto de vista nietzscheano —el de la estrategia, según la terminología de Foucault— desde el cual se descubre que los fenómenos son, en su origen y

---

<sup>105</sup> Émile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*. Op. Cit., p. 257: «Hemos determinado, sucesivamente, las dos grandes corrientes pedagógicas que nacieron en el siglo XVI. La primera, cuyo representante es Rabelais, se caracteriza por una necesidad de ampliar la naturaleza humana en todos los sentidos, pero, sobre todo, por un gusto intemperante por la erudición, por una sed de saber que nada consigue apaciguar. La segunda corriente, personificada por Erasmo, [...] reduce lo principal de toda la cultura humana a la cultura literaria solamente, y hace del estudio de la Antigüedad clásica el instrumento casi único de esta cultura»; pp. 262-263: «Esta educación, recomendada por Erasmo, no prepara en modo alguno para la vida. [...] Una pedagogía que hacía de la retórica la principal disciplina escolar sólo podía, pues, desarrollar cualidades de lujo, sin relación con las necesidades de la existencia».

<sup>106</sup> *Ib.*, p. 317

<sup>107</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 445



desarrollo, fruto de un enfrentamiento que no permite atribuir el mérito a nadie, pues todo se juega en el intersticio.<sup>108</sup> En todo caso, esta suerte de tensión que escinde y desestabiliza desde dentro la institución escolar desde el principio también podría servir para explicar que, por una parte, los estudios de filosofía encuentren en ella su lugar y que, por otra parte, su presencia pueda ser calificada cuanto menos de precaria ya desde el momento en que, por ejemplo, los jesuitas la evacuaran casi del todo a pesar del lugar preponderante que había ostentado en la Universidad medieval.<sup>109</sup>

En definitiva, ya se ve que la filosofía, tal vez gracias a la influencia del humanismo renacentista, no queda del todo excluida de la escuela moderna, pero también se ve qué es lo que puede provocar que no logre acomodarse del todo y que se dé cierta tendencia a que salga rebotada. Los intereses religiosos y económicos que en buena medida impulsaron su nacimiento provocan que la filosofía, y, en particular, el profesor de filosofía no pueda sino ocupar en ella un lugar más bien marginal. Se espera que la descripción de esta compleja encrucijada histórica permita contribuir a una comprensión del profesor de filosofía como una figura en principio *non grata* para la institución escolar moderna. Y, sin embargo, ocurre que en el ámbito de la educación se busca a veces en la Antigüedad grecorromana e incluso en la escuela de filosofía antigua el origen histórico de la escuela moderna.<sup>110</sup> A la luz de lo que se acaba de ver, este hecho es sorprendente porque no parece que su origen se encuentre en la Antigüedad y porque el profesor de filosofía se encuentra en ella casi del todo desbancado. No obstante, parece que se puede ofrecer una explicación a esta suerte de incoherencia. Por una parte, se puede pensar, en la línea de lo que se viene diciendo en esta

---

<sup>108</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Op. Cit., pp. 37-38; *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 1 de marzo de 1978». Op. Cit., pp. 217-218; *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., pp. 32-33

<sup>109</sup> Émile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*. Op. Cit., p. 305

<sup>110</sup> Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. *Arqueología de la escuela*. Op. Cit., p. 18: «Los poderosos buscan en épocas remotas y en civilizaciones prestigiosas —especialmente en la Grecia y la Roma clásicas— el origen de las nuevas instituciones que constituyen los pilares de su posición socialmente hegemónica. De esta forma intentan ocultar las funciones que las instituciones escolares cumplen en la nueva configuración social al mismo tiempo que enmascaran su propio carácter advenedizo en la escena socio-política. Esta hábil estratagema sirve para dotar a tales instituciones de un carácter inexpugnable al mismo tiempo que el orden burgués o post-burgués se reviste de una aureola de civilización»; p. 18: «Y, al igual que en la República de Platón, la educación será uno de los instrumentos clave para naturalizar una sociedad de clases o estamentos: existen diferentes calidades de naturalezas que exigen programas educativos diferenciados. [...] *la infancia angélica y nobilísima* del Príncipe, pasando por *la infancia de calidad* de los hijos de las clases distinguidas, hasta *la infancia ruda* de las clases populares».

introducción, que se comete el error de buscar en el pasado lo que se es en el presente. De esta manera, se puede llegar a creer que la educación antigua es semejante a la moderna y que, por consiguiente, es posible reconocer en la primera el origen de la segunda. Ahora bien, también es posible pensar, por otra parte, que la conexión que se establece entre lo uno lo otro no es simplemente fruto de un error, sino más bien el efecto de un ardid. En este punto, hay que tener presente que, dados los intereses que parece que explican el nacimiento de la institución escolar en la Modernidad, hay cierta necesidad de hacerla entrar en un proceso de dignificación. Por un lado, se trata de ocultar el verdadero origen de la escuela moderna para que sea posible ocultar, de rechazo, la indignidad de los auténticos intereses que la animan. Pero es evidente que no basta con ocultar un origen, sino que también es preciso que, por otro lado, se proponga otro que sea lo bastante glorioso como para que la escuela pueda aparecer como un fenómeno digno. Parece que este origen se encuentra en la Grecia y la Roma clásicas y también en la antigua escuela de filosofía. En el caso particular de esto último, se trata incluso de aprovechar, por ejemplo, el buen nombre de un Platón cristianizado para justificar, a partir de *La república* y de la Academia, una segregación educativa que consiste en hacer una distinción entre el Príncipe, las clases distinguidas y las clases populares. Por tanto, ya se ve que la apelación a la educación antigua, no solamente no podría servir, en virtud del error de proyectar el presente sobre el pasado, para dar cuenta del verdadero origen de la escuela moderna, sino que es posible que, en el fondo, ni siquiera se haga con esta intención. En cualquier caso, es seguro que tampoco se hace con el fin de valorar el aporte decisivo de la filosofía a la educación antigua ni con el fin consiguiente de reservar para la formación filosófica un lugar destacado en la educación moderna. De ahí que no haya que dejarse confundir por los que equivocan el origen y de ahí también que se pueda recurrir a la Antigüedad mientras se deja al profesor de filosofía en los márgenes. Sin embargo, en este texto se intentará mostrar que, en el contexto de la Antigüedad grecorromana, el maestro de filosofía, lejos de ser una figura marginal, resultó ser una pieza más bien fundamental.

Pero el descuido de la filosofía en el campo de la educación moderna no solamente tiene que ver con el hecho de que el profesor de filosofía se encuentre en una posición de debilidad, sino que también tiene que ver con el hecho de que apenas se atiende a la voz del filósofo que con sus escritos realiza aportaciones en materia de educación. Se diría que la

autoridad que el filósofo de la Antigüedad había ostentado en esta materia se ha desvanecido casi por completo. A juzgar por lo que se acaba de ver, no parece que haya en esto nada de sorprendente, pero es preciso ir más allá para comprender de dónde provienen las voces que han terminado por imponerse. Hay que pasar de una descripción de las condiciones históricas del nacimiento de la escuela moderna a una descripción de las condiciones de su desarrollo ulterior en el curso de la Modernidad y hasta la actualidad. En este punto, se trata de aprovechar un análisis que Foucault realiza en *Vigilar y castigar* a partir de su consideración del poder y del saber como dos instancias que no serían independientes ni se relacionarían sólo de forma negativa, sino como dos instancias anexionadas y positivas que se producen la una a la otra.<sup>111</sup> Se trata de la idea según el cual la pedagogía moderna es una forma de saber de tipo científico que nace y se desarrolla en el interior de la escuela moderna y por el ejercicio del poder disciplinario. Como dice Foucault, de la misma manera que «el procedimiento del examen hospitalario ha permitido el desbloqueo epistemológico de la medicina, la época de la escuela “examinatoria” ha marcado el comienzo de una pedagogía que funciona como ciencia».<sup>112</sup> De manera general, Foucault atribuye en esta obra a las prácticas disciplinarias institucionales de la Modernidad la invención y desarrollo de «las ciencias del hombre»<sup>113</sup> o de «todas las ciencias, análisis o prácticas con raíz “psico”».<sup>114</sup> Hay, pues, una hermandad, históricamente forjada, entre la institución escolar y las ciencias pedagógicas y psicológicas. Estos saberes deben mucho a la escuela tanto como la escuela ha terminado por deber mucho a estos saberes.

Desde este punto de vista, a nadie puede asombrar que las personalidades más influyentes para la escuela del siglo XX no sean precisamente filósofos, sino más bien pedagogos y psicólogos. Por lo mismo, tampoco debería sorprender que la pedagogía contemporánea se halle fuertemente psicologizada.<sup>115</sup> Es cierto que no se puede desdeñar la

---

<sup>111</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 30; *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., pp. 25-28

<sup>112</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., pp. 191-192

<sup>113</sup> *Ib.*, pp. 195-196

<sup>114</sup> *Ib.*, p. 198

<sup>115</sup> J. Trilla (coord.). *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*. Barcelona: Editorial Graó, 2001, p. 11

influencia que han podido ejercer filósofos como Jean-Jacques Rousseau<sup>116</sup> o John Dewey<sup>117</sup>, pero de Francisco Ferrer Guardia a Paolo Freire, pasando por Maria Montessori, Ovide Decroly, Antón Semionovich Makarenko, Alexander S. Neill, Jean Piaget, Lev S. Vigotsky, Burrhus Frederic Skinner o Célestin Freinet, las voces del mundo de la pedagogía y la psicología se alzan e imponen con una superioridad incontestable.<sup>118</sup> Algo parecido podría decirse también en relación con otro ámbito que, si bien está más ligado al mundo adulto, no deja de tener cierto parentesco con el dominio de la educación. Se trata del ámbito de los guías que en los momentos de crisis personal pueden ofrecer consejo y consuelo. Tal y como apunta Foucault en *El coraje de la verdad*, la función de esta clase de guía estaba en la Antigüedad grecorromana en buena medida ligada al ámbito de la filosofía. Más tarde, ya en la Edad Media, los confesores o directores de conciencia tomaron el relevo. En la actualidad, esta función ha sido claramente colonizada por los psicólogos, los psicoanalistas y los psiquiatras.<sup>119</sup> Desde luego, en este punto no se puede dejar de admitir que el filósofo tiene, por omisión, parte de responsabilidad en lo que a esta colonización se refiere, pues ha desistido de su condición de maestro de filosofía. Pero parece bastante claro que la responsabilidad mayor se encuentra sobre todo en el auge, en parte provocado por la propia institución escolar, de las ciencias del hombre. A partir de aquí, no parece que quepa esperar de estas ciencias que propongan una revalorización del discurso filosófico en materia de educación. Por mucho que, como se ha dicho, se busque en la Antigüedad grecorromana e incluso en la escuela filosófica antigua el origen de las escuelas modernas, no parece que nunca se trate de revestir al filósofo de una autoridad que habilite que pueda ser incorporado a la discusión teórica sobre lo que sería preciso hacer en el campo de la educación. En todo caso, parece bastante claro que, en el ámbito de la educación y desde el fin del mundo antiguo, la filosofía ha sido destronada, ya sea por la religión, ya sea, en fin, por las ciencias del hombre. Pero a juzgar por todo lo que se ha visto, es posible que no corresponda a los filósofos, sino a otros, tener motivos para lamentarse. Después de todo, todavía se puede

---

<sup>116</sup> Ib., p. 19 (John Dewey); p. 64 (Francisco Ferrer Guardia); p. 71 (Maria Montessori); p. 97 (Ovide Decroly); p. 143 (Pavel Petrovich); p. 152 (Alexander S. Neill); p. 252 y 254 (Célestin Freinet).

<sup>117</sup> Ib., p. 9: «John Dewey es el gran teórico (no desligado de la práctica) de la educación progresista y renovadora del siglo XX; sus obras, algunas con cien o más años de antigüedad, se mantienen alimentando todavía la reflexión profunda sobre el hecho y la práctica de educar en la democracia y para la democracia; y no hay más que ver lo mucho que se le sigue citando».

<sup>118</sup> Ib., pp. 9-13

<sup>119</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 23

decir, con Gilles Deleuze y en respuesta a los que preguntan de manera «irónica y mordaz» para qué sirve la filosofía, que por lo menos no sirve, como se ha visto, «ni al Estado ni a la Iglesia».<sup>120</sup>

Para cerrar este apartado, se propone hacer el siguiente ejercicio de recapitulación. Por una parte, se ha prestado atención al ámbito mismo de la filosofía y se ha visto que, en la Modernidad, la antigua figura del maestro de filosofía se encuentra reducida a la figura del profesor de filosofía y que las funciones educativas que habían sido esenciales para el filósofo antiguo han sido evacuadas en favor de cierta exclusividad de las funciones teóricas. Al mismo tiempo, también se ha visto que se ha perdido el recuerdo de lo que la filosofía antigua había sido porque se proyecta sobre el pasado la realidad del presente. En definitiva, se ha producido un descuido de la condición esencial de maestro del filósofo de la Antigüedad. Por otra parte, se ha prestado atención al ámbito de la educación y se ha visto que, en la Modernidad, a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad, la formación filosófica, en este caso dispensada por la figura del profesor de filosofía, ocupa un lugar más bien marginal para beneficio de otras enseñanzas y que la autoridad del discurso filosófico en materia de educación ha emigrado casi por completo hacia las ciencias del hombre. Al mismo tiempo, se ha visto igualmente que se ha perdido el recuerdo de lo que la filosofía había sido para la educación antigua porque se cree que esta era semejante a la moderna o porque no hay interés alguno en que la filosofía sea revalorizada. En suma, se ha producido un descuido del papel fundamental que la filosofía desempeñó en el ámbito educativo de la Antigüedad grecorromana. Sobre el fondo de todo este descuido generalizado que se ha descrito, el trabajo que en este texto se presenta tiene como primer y más evidente propósito restituir un recuerdo. Por un lado, se trata de que el campo filosófico se vea confrontado a la memoria del rol esencial de maestro con el que los filósofos antiguos cumplían. Y, por otro lado, se trata asimismo de que el campo educativo se vea confrontado a la memoria del papel determinante que la filosofía pudo tener en el contexto de la educación antigua. En síntesis,

---

<sup>120</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Carmen Artal (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama, 2000, p. 149: «Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones».

se trata de recordar lo que la educación fue para la historia de la filosofía antigua y lo que la filosofía fue para la historia de la educación antigua.

En este punto, hay que decir que los referentes contemporáneos que ya se han usado en este texto han podido contribuir de manera notable al propósito más explícito de este trabajo. Tal y como ya se ha visto, al menos en parte, y tal como no se dejará de ver en este texto, autores como Foucault, Pierre Hadot, Carlos García Gual, Peter Sloterdijk o Friedrich Nietzsche han destacado la condición esencial de maestro de los filósofos antiguos. Sin embargo, es posible que su trabajo no sea en este sentido aún suficiente porque en sus textos se señala el camino que aquí se ha querido seguir, pero quizás no se llega en ellos al extremo de transitarlo. Sin duda, esto se debe simplemente al hecho de que no se lo habían propuesto. No parece que en sus obras pretendieran explorar la dimensión educativa de la filosofía antigua ni tampoco la dimensión filosófica de la educación antigua, sino que más bien parece que pretendían explorar la dimensión existencial de la filosofía antigua. Pero en sus estudios sobre la filosofía como *bíos philosophikós* se toparon con toda una diversidad de fenómenos entre los que cabe contar la figura del maestro de filosofía de la Antigüedad grecorromana. Dicho de otro modo, al cambiar de perspectiva, alumbraron una vasta región que los vericuetos de la historia y el olvido habían mantenido en la sombra. Se trata de la cara oculta de la filosofía como ejercicio de vida. En el reverso de la filosofía de este modo puesto al descubierto, la figura del maestro de filosofía aparece como un elemento más entre otros. A partir de aquí, en este texto se ha querido focalizar la mirada en este elemento sin perder de vista su función en el contexto educativo de la época. Es posible que todo esto fuera, en parte al menos, lo que faltaba por hacer. Se descubre entonces la importancia que la educación pudo tener para la filosofía antigua, así como la importancia que la filosofía pudo tener para la educación antigua. Por supuesto, de la misma manera que el estudio de la filosofía como forma de vida incluye la consideración del filósofo como maestro, también el estudio del filósofo como maestro incluye la consideración de la filosofía como forma de vida. Toda la diferencia está en la distribución de los acentos y en la atención al campo general de la educación antigua. Tal vez haya llegado ya la hora, y también la posibilidad, de desenmascarar a buena parte de los filósofos antiguos como seres esencialmente magistrales con un notable peso específico en el contexto de la educación pagana. Se ha hablado largamente del filósofo como acróbata del concepto o como artista del verbo. En el marco de

los estudios de la filosofía como modo de vida, se ha hablado incluso del filósofo como atleta de la templanza. Llegados a este punto, tal vez hacía falta que también se hablara y profusamente del filósofo como un señero y entregado escultor de hombres.<sup>121</sup>

### 3. BIBLIOGRAFÍA. FOUCAULT, AUTORES CONTEMPORÁNEOS Y FILOSOFÍA ANTIGUA

Tal y como ya se ha puesto de manifiesto a lo largo de esta introducción, es mucho lo que este trabajo debe a la obra de Foucault. A decir verdad, no se dejará de ver que se lo debe prácticamente todo. De ahí que se haya considerado un deber irrenunciable que su nombre apareciera en el título mismo de este texto. No obstante, se diría que en esta introducción también se ha puesto de relieve que este trabajo no consiste esencialmente en un comentario sobre su obra. Por tanto, la deuda que se ha contraído con este autor no proviene del hecho de que sus textos constituyan el objeto de estudio de este trabajo. Sin embargo, esto no quiere decir que en algunos momentos no se expongan desarrollos en los que sus textos puedan ser objeto de un comentario. Esto es así en varios sentidos diferentes. Por un lado, sucede que a veces se comenta, aquí y allá, algún pasaje en particular con el fin de aclararse con algún análisis histórico concreto o con el fin de pulir algún concepto y proseguir después, de este modo debidamente armado, con lo que verdaderamente constituye el interés de este trabajo. Por otro lado, ocurre igualmente que en determinados momentos se da cuenta del diálogo que Foucault pudo mantener con otros autores a los que estaba unido por relaciones de alianza o rivalidad. En la medida en que las referencias bibliográficas de una obra constituyen una exterioridad en la que se aloja parte de su sentido, la captación del juego de las influencias también contribuye a una comprensión de los textos, y, por tanto, también contribuye a pertrecharse de cara a lo que se ha querido hacer en este trabajo. A partir de aquí, se abre, además, la posibilidad de visitar a los autores implicados para profundizar en aquello que a cada cual pueda interesar. Al mismo tiempo, tampoco sobra que, a través del rastreo de las líneas de comunicación que Foucault estableció con otros autores, se logre determinar qué méritos cabe atribuirle a él y qué méritos habría que atribuir más bien a otros. Por último, también sucede que en ocasiones se sigue la progresión de su pensamiento a través de sus

---

<sup>121</sup> Simplicio, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète, introduction*, texto griego y aparato crítico, por I. Hadot, Leyden, Brill, 1995, XXIII, línea 163. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 9: «¿Qué lugar tendrá el filósofo en la ciudad? Será el de un escultor de hombres».

textos porque el trabajo de estudio que se ha realizado hacía posible hacerlo sin muchas dificultades y porque esta clase de comentarios pueden ser valiosos para los que se ocupan de su obra, además de que permiten disipar las dudas que a veces se puedan albergar sobre el rigor de lo que en este trabajo se le atribuye. Además, también es esta una manera de aprender un oficio, el de pensador, investigador y escritor, que se caracteriza precisamente por lo que prácticamente sólo se pone en evidencia en el análisis de las trayectorias, esto es, los tanteos, las rectificaciones, los desplazamientos, las matizaciones, los encabalgamientos, las confirmaciones, y, en general, todas las vicisitudes propias de los que se atreven a intentar avanzar por caminos nuevos. Ya se ve entonces que no se renuncia a la exposición de comentarios en torno a la obra de Foucault simplemente porque no deja de ser útil tanto para el desarrollo del texto como para satisfacer los intereses de aquellos que se asomen a estas líneas, pero hay que insistir en el hecho de que no es este el propósito esencial de este trabajo, y, por tanto, no es este el motivo principal por el que se ha llegado a estar en deuda con él. Si este trabajo debe tanto a Foucault no es porque consista en un comentario sobre su obra, sino porque se aprovecha de ella de acuerdo con la preferencia, explícitamente expresada por él, de usarla como una caja de herramientas.<sup>122</sup> Es en este aprovechamiento —que ha sido, además, indiscriminado— donde reside lo esencial de la deuda.

Tal vez se pueda decir que se ha sacado partido de la obra de Foucault al menos de tres maneras diferentes.<sup>123</sup> En primer lugar, ya se ha visto que de su trabajo se extraen un cierto número de principios que son útiles para orientarse en una investigación histórica. Se trata de los principios de «arqueología», «genealogía» y «estrategia». En este punto, no hay que pensar que estos tres presupuestos se aplicarían de forma independiente y alternante, sino que hay que pensar que se aplican de forma simultánea y de tal manera que con ellos se configura un único punto de vista desde el cual aprehender, en palabras de Foucault, «las

---

<sup>122</sup> Gilles Deleuze y Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder (Gilles Deleuze/Michel Foucault)*. En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 32; Michel Foucault. *Poderes y estrategias*. En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 123; Edgardo Castro. *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 12: «“Yo no escribo para un público, escribo para usuarios, no para lectores” (DE2, 524)».

<sup>123</sup> A decir verdad, se ha sacado partido de la obra de Foucault de cuatro maneras diferentes, pero se ha excluido de esta exposición la cuarta porque no se ha puesto mucho de manifiesto en esta introducción y porque no se pondrá del todo de manifiesto hasta la segunda y última parte de las conclusiones de este texto («Observaciones finales»). Se trata de la idea de concebir el trabajo filosófico como una ontología del presente.



condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra».<sup>124</sup> En segundo lugar, se ha visto igualmente que del trabajo de Foucault se extraen un cierto número de conceptos con los que otorgar a los análisis una dimensión más propiamente filosófica. En particular, se trata de contribuir a una reflexión, característica de la filosofía, en torno a las nociones de «saber», «poder» y «sujeto». También aquí hay que tener en cuenta que no se trata de conceptos que serían independientes o dependientes sólo en un sentido negativo, sino que se trata de conceptos que es posible vincular en un sentido positivo. Así, por ejemplo, ya se ha visto que el poder no es sólo, como se acostumbra a pensar, lo que reprime y obnubila al saber y a los sujetos, sino que es también lo que produce sujetos y saber. Por último, en tercer lugar, se ha visto también que del trabajo de Foucault se extraen un cierto número de análisis históricos que hay que entender como análisis concretos o empíricos en los que no sólo se presta atención a las prácticas discursivas, sino también a las prácticas sociales. Así las cosas, tal vez se pueda decir que este texto, como los de Foucault, es filosófico en su meta (reflexión conceptual), pero histórico en su método (análisis históricos concretos desde el punto de vista de la arqueología, la genealogía y la estrategia). Es posible que para los historiadores esté de más la dimensión conceptual de la que normalmente no se ocupan. También es posible que para los filósofos sobre la dimensión histórica y empírica de la que normalmente tampoco se ocupan. Así, pues, este trabajo, como el de Foucault, no es ni el resultado de una práctica histórica ni el resultado de una práctica filosófica, sino que es el resultado de una práctica histórico-filosófica.<sup>125</sup> Ya se ve entonces que, aunque no se trate principalmente de comentar su obra, es mucho lo que este texto debe al trabajo de Foucault. Si a todo esto se añade que de sus textos también se ha extraído la idea de explorar la dimensión existencial y educativa de la filosofía antigua, entonces no hay más remedio que admitir que seguramente no hay sacrificio que pudiera saldar la extraordinaria deuda que se ha contraído con él. Se espera que este reconocimiento, más allá de servir para dar cuenta de algunas de las características esenciales de este trabajo, valga también como una muestra de sincera y profunda gratitud.

---

<sup>124</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 33

<sup>125</sup> *Ib.*, pp. 21-22

Ahora bien, a través de esta explicitación de lo que se ha tomado de la obra de Foucault, también se trataba de disponer las condiciones que permitieran explicar y entender cuál es la bibliografía foucaultiana que se ha utilizado para este trabajo. Por una parte, el conocimiento y el dominio de los principios históricos de investigación y de los conceptos filosóficos exigía el estudio de la totalidad de la obra de Foucault. Esto se debe simplemente al hecho de que se trata de principios y conceptos que no son fáciles de comprender y que se encuentran, de una manera más o menos consciente, en el conjunto de sus textos. Y, por otra parte, el conocimiento y el dominio de los análisis históricos concretos exigía el estudio muy especialmente del último Foucault. Esto se debe al hecho de que es ahí, en esos últimos años, que Foucault protagoniza una serie de trabajos que cada vez más toman como objeto de estudio justo lo que aquí se necesitaba, esto es, la filosofía antigua. A decir verdad, no habría que dar a entender que se ha llegado a Foucault por la filosofía antigua porque lo cierto es que todo ha transcurrido más bien al revés, es decir, que se ha llegado a la filosofía antigua por Foucault. He aquí entonces otra cuenta impagable que añadir a la deuda que se ha contraído con él. En todo caso, aquellos últimos años coinciden con el periodo de su silencio como escritor, aunque no como profesor, y con el periodo que se acostumbra a colocar bajo la rúbrica general de la noción de «ética».<sup>126</sup> A partir de aquí, es posible dar cuenta de cuáles son las obras que más peso han podido tener para el desarrollo de este texto.

Por un lado, hay que referirse a prácticamente todos los cursos que Foucault imparte en el Collège de France en esta etapa, a saber, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), *Del gobierno de los vivos* (1979-1980), *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (1983-1984). Todos estos textos han permanecido inéditos hasta hace veinte años —en algunos casos, hasta hace incluso mucho menos—, por lo que se entiende que su consideración y estudio ha podido permitir, además del cumplimiento de los objetivos propios de este trabajo, la exposición de perspectivas nuevas sobre el pensamiento de Foucault.<sup>127</sup> En cuanto al curso titulado *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), hay que

---

<sup>126</sup> Edgardo Castro. *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Op. Cit., p. 284

<sup>127</sup> *La hermenéutica del sujeto* se publica en 2001; *Seguridad, territorio, población* se publica en 2004; *El gobierno de sí y de los otros* se publica en 2008; *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* se publica en 2009. Véase: Ib., p. 16. Por lo demás, *Del gobierno de los vivos* se publica en 2016.

decir que finalmente no ha resultado ser útil para este texto por la sencilla razón de que Foucault no se ocupa en él de la Antigüedad grecorromana, sino únicamente del liberalismo moderno y contemporáneo. Y en cuanto al curso titulado *Subjetividad y verdad* (1980-1981), también hay que decir que no se ha tenido en cuenta, pero no porque no fuera pertinente para lo que aquí interesa, sino porque no ha sido publicado hasta el año 2020, y, por tanto, no ha habido tiempo de incorporarlo. Por otro lado, hay que referirse igualmente a las dos publicaciones con las que Foucault rompe su silencio de autor justo antes de morir, a saber, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* (1984) e *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí* (1984). A estos dos títulos hay que sumar *Historia de la sexualidad. 4. Las confesiones de la carne*, obra que Foucault escribe durante los últimos años de su vida y que no ha sido publicada hasta el año 2018. Por tanto, se trata de un texto que ha salido a luz lo suficientemente tarde como para que su consideración en los análisis de este trabajo aporte también nuevas perspectivas sobre el autor, pero lo suficientemente pronto como para que se haya tenido tiempo de incorporarlo. Por último, también habría que mencionar toda la abundante literatura menor que Foucault no dejó de producir bajo la forma de artículos, conferencias o entrevistas. Por lo demás, es de justicia que no se pase por alto el reconocimiento hacia aquellos autores que con sus comentarios sobre la obra de Foucault contribuyen de una manera imprescindible a una mejor comprensión de sus textos. En este punto, no se trata de mencionarlos a todos, sino sólo a algunos de aquellos que finalmente han podido ser citados: Hubert. L. Dreyfus, Paul Rabinow, Gilles Deleuze, Didier Eribon, François Ewald, Alessandro Fontana, Michel Senellart, Frédéric Gros, Miguel Morey, Edgardo Castro, Jorge Álvarez Yágüez o Rodrigo Castro.

Por otra parte, es preciso que se haga referencia igualmente—aunque sea de manera muy sesgada y sumaria, pues para más se dispone de la bibliografía al final del trabajo—, a otros autores, contemporáneos y antiguos, que también juegan un papel en este texto. Por un lado, hay que referirse a un cierto número de autores contemporáneos cuyos trabajos en torno a la filosofía y cultura grecorromana han sido de la máxima utilidad como apoyo hermenéutico. Se trata de autores que pertenecen al ámbito de la filosofía, pero también a los ámbitos de la filología, la historia o la sociología. Primeramente, habría que mencionar a los tal vez ocupan, en términos relativos, un lugar menor, por ejemplo, Werner Jaeger, Nicolas Abbagnano, Ilsetraut Hadot, Paul Veyne o Émile Durkheim. Seguidamente, habría que dar

cuenta de los que han acabado por ser auténticos pesos pesados para este trabajo, ya se trate de Friedrich Nietzsche, de Peter Sloterdijk o de Carlos García Gual, ya se trate, sobre todo y muy especialmente, de Henry-Irenée Marrou o de Pierre Hadot. En lo que se refiere a Friedrich Nietzsche y Peter Sloterdijk, es sabido que se trata de autores que se ocupan de los griegos y que cabe ubicar además en la órbita de Foucault, ya sea por la influencia recibida, ya sea por la influencia ejercida. En cuanto a Carlos García Gual, se trata de un autor que ha sido útil, no sólo por su introducción y traducción de la obra de Diógenes Laercio, sino también por sus trabajos en torno a los cínicos y los epicúreos. Y en lo que se refiere a Pierre Hadot y Henry-Irenée Marrou, hay que decir que se ha llegado a ellos precisamente a través de los textos de Foucault. Ambos autores se ocupan de la cultura grecorromana, de su filosofía y de su educación, pero el primero ha sido valioso sobre todo por su trabajo en torno a la filosofía antigua y el segundo, más bien por su trabajo en torno a la educación antigua. En cierto modo, se podría decir que este texto es el resultado de una combinación en la que Foucault, Pierre Hadot y Henry-Irenée Marrou se complementan de manera particularmente propicia para lo que aquí se ha querido hacer. Como se ha dicho, este texto está en deuda con Foucault, pero también con esta encrucijada particular de autores.

Por otro lado, hay que referirse, por supuesto, a los autores antiguos, pues es de ellos de lo que se trata en este trabajo. Por mucho que Foucault y el resto de los autores contemporáneos ocupen un lugar destacado en el desarrollo de este texto, no se debe perder de vista que no dejan de ser un medio, valioso e imprescindible, pero nada más que un medio, al fin y al cabo, para acercarse a lo que verdaderamente constituye el ámbito y el fin de este trabajo, esto es, la filosofía antigua. Tal vez se pueda decir que el estudio bibliográfico que se ha hecho en torno a los filósofos de la Antigüedad grecorromana responde básicamente a cuatro necesidades. En primer lugar, se trataba de poder estar en condiciones de corroborar o confirmar lo que Foucault y los demás autores atribuyen en sus textos a los filósofos antiguos. En segundo lugar, se trataba también de poder aportar las pruebas documentales a las que Foucault no siempre hace referencia en los análisis que realiza. Después de todo, no hay que olvidar que la mayoría de los textos en los que la filosofía antigua es central para Foucault no dejan de consistir en la transcripción de cursos en los cuales expone investigaciones que está desarrollando sobre la marcha y que, por tanto, todavía no están revestidos de toda la precisión y rigor de una publicación terminada. En tercer lugar, se

trataba igualmente de poder completar o extender aquellos análisis en los que Foucault no llega a ser, en los recorridos bibliográficos que realiza, todo lo sistemático que se puede ser por la misma razón que se acaba de señalar, es decir, porque no estaban completamente acabados. En particular, la cuestión era poder dar cuenta de hasta qué punto era posible atribuir también a otros filósofos lo que Foucault solamente atribuye a nada más que a uno o a unos pocos. Por último, en cuarto lugar, se trataba también de poder elaborar, aunque fuera bajo el foco de los claros abiertos por Foucault y los demás, interpretaciones más propias o constataciones más originales. En suma, el trabajo bibliográfico sobre los filósofos antiguos respondía a la necesidad de poder, por uno mismo, confirmar, probar, sistematizar e interpretar. De manera general, y sea cual sea el apoyo que se haya encontrado en los autores contemporáneos, la cuestión era satisfacer la exigencia, explícitamente expresada por Foucault, de no hacer historia a partir de los materiales elaborados por otros, sino de «hacerse su propia historia» a partir de las fuentes originales.<sup>128</sup>

A partir de aquí, se puede dar cuenta de cuáles son los filósofos antiguos a los que se ha prestado atención. De inmediato se verá que tal vez faltan algunos —lo cual no deja de ser, dada la extensión histórica y la abundancia de personalidades de la filosofía antigua, casi inevitable—, pero se ha intentado al menos tomar muestras de todos los periodos y de casi todas las corrientes filosóficas. También aquí habrá que ser parcial en la exposición, pero hay que referirse al menos a los principales y a algunos de los secundarios. En relación con la época arcaica, se ha tomado sobre todo el caso de Pitágoras, y, secundariamente, el caso de aquellos autores como Aulo Gelio, Porfirio o Jámblico que muchos siglos más tarde informaron sobre la vida y pensamiento de aquel. En este punto, también sería de justicia mencionar, aunque no sea protagonista, a Jenófanes. En relación con la época clásica, se ha hecho referencia especialmente a Jenofonte y Platón, que valen por sí mismos, pero también por lo que cuentan acerca de Sócrates. De manera secundaria, se ha tenido en consideración igualmente a otros como Aristófanes, que no es filósofo, pero también da cuenta de Sócrates, o a Isócrates y al platónico Jenócrates. En relación con la época helenística, se ha centrado el trabajo en las figuras de Diógenes el Cínico, Aristóteles y Epicuro. En un plano más bien secundario han quedado los estoicos Zenón, Crisipo y Cleantes, el escéptico Pirrón, los

---

<sup>128</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 21

cínicos como Antístenes, Crates, Hiparquia o el mucho más tardío Demóstenes, el aristotélico Teofrasto y los epicúreos como Metrodoro, Hermarco o el igualmente tardío Filodemo. Y en relación con la época del Imperio romano, se ha prestado atención sobre todo a los estoicos Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, pero también, secundariamente, a Musonio Rufo o a Galeno, además del platónico Plutarco o Cicerón y Frontón. Para terminar, habría que dar cuenta también de algunos poetas e historiadores que con sus escritos levantan testimonio sobre la historia de la cultura antigua, ya se trate de Homero, Teognis o Heródoto, ya se trate, sobre todo, de Diógenes Laercio. Por lo demás, sólo queda añadir a qué motivos responde esta selección. En cuanto a los filósofos que se han elegido, se puede decir que la mayoría coinciden con aquellos a los que se llega a través de la lectura de los textos de Foucault, además de que, por supuesto, están ligados, de una manera o de otra, a la educación. Y en cuanto a los filósofos que faltan o que no dejan de jugar en este texto un papel más bien secundario, es posible ofrecer dos justificaciones. Por un lado, la falta parcial de autores presocráticos responde al hecho de que no son, en su mayoría, maestros, sino más bien, como se verá, sabios científicos y solitarios. Y, por otro lado, el rol secundario que desempeñan algunos es la consecuencia de que, o bien, como es el caso de muchos helenísticos, no es posible estudiarlos porque los textos se perdieron, o bien no son, tal vez en parte como consecuencia de lo anterior, tan célebres e influyentes como los demás.<sup>129</sup> En cualquier caso, se espera que se pueda considerar que el abanico de autores que en este texto se maneja es lo suficientemente rico y extenso, pues abarca todos los periodos históricos e incluye a prácticamente todas las corrientes filosóficas.

#### 4. ESTRUCTURA. DE UNA PERSPECTIVA PANORÁMICA A UNA PERSPECTIVA QUIRÚRGICA: DE LA OMNIPRESENCIA EDUCATIVA DEL FILÓSOFO AL CORAZÓN DE SU VÍNCULO CON LOS DISCÍPULOS

En la medida en que ya se ha dado cuenta, tras un breve exordio, del marco general, del objeto específico, de la tesis y de la bibliografía de este trabajo, ya sólo queda presentar brevemente la estructura del texto para que sea más fácil orientarse en él a lo largo del

---

<sup>129</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 109: «La vida filosófica fue muy activa en la época helenística, pero, por desgracia, no la conocemos más que de manera imperfecta y de ella tendríamos una representación muy diferente si se hubieran conservado todas las obras filosóficas que fueron escritas durante este periodo»; Véase también: Carlos García Gual. «Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Op. Cit., p. 32

recorrido que se propone. Tal y como ya se puede apreciar en el índice, este texto consta de dos partes principales y cada parte consta, a su vez, de tres apartados. La primera de ellas lleva por título «El filósofo como el pastor entre los pastores de la Antigüedad grecorromana». En un primer momento, se encuentra un primer apartado («I. El pastor de huestes») en el que básicamente se trata de hacer un ejercicio de orientación de la mirada en la dirección adecuada. Para ello, se parte de la noción de gobierno, que no deja de ser una noción con la que se puede articular todo el trabajo que Foucault realiza en su última etapa.<sup>130</sup> A partir de aquí, la noción de gobierno conduce a la noción de pastorado<sup>131</sup>, que se usa en el apartado como una suerte de pivote que permite girar, primero, en dirección sobre todo al ámbito del poder político de la Antigüedad, y, segundo, toda vez que se descarta que esta forma de poder pueda ser verdaderamente calificada de pastoral, en dirección al ámbito que constituye el centro de interés de este trabajo, a saber, el ámbito de los maestros que, a diferencia de los antiguos soberanos, pueden ser identificados como auténticos pastores de hombres. A continuación, en un segundo momento, se encuentra un segundo apartado («II. El pastor de hombres») en el que básicamente se trata de adoptar una perspectiva panorámica sobre el ámbito hacia el que se ha orientado la mirada. Se lleva a cabo entonces el análisis de toda una diversidad de tipos de pastor como son el consejero circunstancial, el consultante privado, el preceptor particular y el preceptor colectivo, que es un tipo de pastor que, a su vez, se desgrana en otros tantos como son el maestro de gimnasia, el maestro de música, el maestro de letras, el sofista, el maestro de filosofía y el maestro de filosofía de escuela filosófica. En la descripción de toda esta multiplicidad de formas de pastorado se intenta captar lo que pueda haber de singular en cada una de ellas, así como algunas de las condiciones históricas que hicieron posible su emergencia. En este punto, se puede apreciar

---

<sup>130</sup> A través de la noción de gobierno, tan pronto se puede hablar del gobierno de sí y de los otros en la Antigüedad o en el cristianismo, como se puede hablar de los Estados modernos o del liberalismo contemporáneo. Véase: Michel Senellart. «Situación del curso». En: *Del gobierno de los vivos*. Op. Cit., p. 332: «El primer desplazamiento es el que marca el paso, en 1978 y 1979, del concepto de poder al de gobierno. Introducido en primer lugar como referencia a la gestión de las poblaciones, en oposición al poder de soberanía, en una serie de clases sobre el tema del biopoder, el concepto de “gobierno” llegó con mucha rapidez a ocupar el centro del análisis de Foucault y, definido como la manera de conducir la conducta de los hombres, a sustituir poco a poco al de “poder”».

<sup>131</sup> La palabra *pastorado* no está reconocida por la RAE, pero esto no quiere decir que no se use con frecuencia, por ejemplo, en las traducciones de textos de Foucault como *Seguridad, territorio, población*. A partir de la palabra *pastor*, la palabra *pastorado* se construye como la palabra *episcopado* o como la palabra *presbiterado*, que son palabras reconocidas por la RAE. La palabra *pastorado* hace referencia al oficio del pastor.

que la estructura del texto adopta una forma más bien acumulativa, pero no hay que pensar que se trata de un problema o de un defecto de articulación, sino que se trata de una estrategia expositiva a través de la cual se quiere poner de evidencia tanto la abundancia de tipos de pastor como la omnipresencia de la filosofía y de la figura social del filósofo en el ámbito del pastorado. Por último, en un tercer momento, se encuentra un tercer apartado («III. La sujeción histórica de la filosofía al gobierno pastoral de los hombres: la Antigüedad en el espejo de la Modernidad») en el que básicamente se expone un juego de espejos entre la Antigüedad y la Modernidad en torno a la constatación de que los contextos en los que estalla cierta inquietud por cómo gobernar a los hombres parece que han sido, por lo menos en los dos periodos que se analizan, históricamente propicios para el florecimiento de la filosofía. Al mismo tiempo, la atención a la Antigüedad como reflejo de la Modernidad permite hacer una síntesis de lo que se ha estudiado en esta primera parte. Con todo, ya se verá que el viaje que se propone hace posible poner de relieve la imbricación de la historia de la cultura antigua con la historia de la educación antigua y la historia de la filosofía antigua. Llegados a este punto, ya no se podrá seguir obviando la evidencia de que, en la Antigüedad grecorromana, prácticamente no hay filósofo que no fuera ante todo y en primer lugar maestro y que prácticamente no hay maestro que no fuera ante todo y en primer lugar filósofo.

La segunda de las dos partes de este texto lleva por título «La relación maestro de filosofía-discípulo en la Antigüedad grecorromana» y empieza con un breve apartado formal («Transición. En el corazón de la formación filosófica antigua: salvación, poder y verdad») en el que simplemente se hace una transición de una parte principal a la otra. Por un lado, recogiendo lo que se ha hecho en la parte anterior, se trata de indicar que se procede a pasar de una perspectiva panorámica desde la cual se captaba toda una multiplicidad de formas de pastorado a una perspectiva quirúrgica desde la cual se disecciona la relación de los maestros de filosofía con sus discípulos. Se anuncia entonces la intención de penetrar en el corazón de la formación filosófica antigua. Y, por otro lado, se trata también de presentar la estructura de la siguiente parte, que consta también, como se ha dicho, de tres apartados. En un primer momento, se encuentra un primer apartado («I. El *ethos* de la *ataraxia* y del dominio de sí como salvación y como objetivo de la formación filosófica») en el que básicamente se trata de dar cuenta de cuál es, en última instancia, el efecto mayor que se libera cuando un maestro de filosofía se hace cargo de un puñado de discípulos. Ya se verá que este efecto consiste en



la constitución en el discípulo de un determinado tipo de *ethos* que se define como *ataraxia* y dominio de sí y que hace posible conquistar la salvación en este mundo y esta vida. A continuación, en un segundo momento, se encuentra un segundo apartado («II. La obediencia del discípulo al maestro de filosofía como condición de una formación para la libertad») en el que básicamente se trata de describir qué tipo de relación de poder y obediencia se establece entre el maestro de filosofía y sus discípulos. En este punto, se verá que aquellos maestros dieron forma a un tipo de gobierno y de obediencia que no solamente era compatible con el *ethos* del dominio de sí y la libertad que comporta, sino que también era compatible con la descalificación de principio que pesaba sobre la obediencia entre los varones adultos y libres. Más aún, lo que se verá es que la manera de dirigir y obedecer era, en verdad, la condición misma de la conquista de la libertad por parte de los discípulos. Por último, en un tercer momento, se encuentra un tercer apartado («III. Meditaciones filosóficas para una *paraskeue*: la enseñanza de la verdad y la verdad de sí») en el que básicamente se trata de mostrar cuál es el papel de la verdad en la relación que se establece entre el maestro de filosofía y sus discípulos. Se verá entonces que tanto las verdades sobre el mundo y la vida que el maestro enseña como la verdad sobre sí mismo del discípulo que se pone sobre la mesa son también condiciones de la constitución ética hacia la cual se dirige, como se ve, todo el esfuerzo formativo. En suma, se trata de dar cuenta tanto del objetivo como de los medios de la formación filosófica antigua, aunque esto no quiere decir que fuera monolítica, pues ya se verá que hay algunas diferencias entre las corrientes filosóficas y las épocas. Así las cosas, tal vez se pueda decir, aun a riesgo de pecar de inmodestia, que quien quiera saber en qué consistía la formación filosófica antigua quizás no tenga más remedio que sumergirse en las profundidades de este texto. Por lo demás, se hará posible mostrar, en primer lugar y de manera más frecuente y explícita que en la primera parte, una serie de reflexiones en torno a la relación entre la salvación, el poder, la verdad y el sujeto. Y, en segundo lugar, se hará posible también seguir mostrando la urdimbre que se generó entre la cultura antigua, la filosofía y la educación.

PRIMERA PARTE

EL MAESTRO DE FILOSOFÍA  
COMO EL PASTOR ENTRE LOS PASTORES  
DE LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

## I. EL PASTOR DE HUESTES

### 1. CONDUCIR, ALIMENTAR, VIGILAR, CURAR Y CRUZAR: GOBERNAR ES UN ASUNTO DE MAJADAS

La palabra *gobierno* o *gobernar* no ha significado siempre lo mismo. Hubo un tiempo en el que su campo de referencia era otro y bien distinto del que tiene ahora. Ese tiempo no está muy lejos de la actualidad. Esto quiere decir que el significado que hoy se atribuye a esta palabra es un significado relativamente reciente. He aquí ya de entrada un gesto típicamente foucaultiano. Empezar por dar cuenta de que tal o cual fenómeno cultural, y sea cual sea el aire de naturalidad y de eternidad que los interesados, el olvido y la familiaridad le hayan podido conferir, es en verdad un fenómeno reciente, fechado a la vuelta de la esquina, poco tiempo atrás.<sup>132</sup> En concreto, no es hasta la Modernidad, hasta los siglos XVI y XVII, que la palabra asumirá el sentido que aún tiene en el presente. No parece arriesgado afirmar que hoy la noción de gobierno hace referencia simplemente a la actividad del político. También hace referencia al estamento o a la instancia del gobierno, el centro de la soberanía, la estructura política, sea cual sea su forma, encargada de esa actividad. Estamento o actividad, poco importa, lo cierto es que en la actualidad no se gobierna otra cosa que no sea un Estado, una ciudad o un territorio. Se trata de una noción política y de la alta política, de la política a gran escala, de la macropolítica. No es por casualidad que la palabra adoptara esta nueva significación precisamente en el paso del Renacimiento a la Modernidad Clásica. Coincide con el nacimiento de los Estados modernos administrativos. Pero no es este el momento de

---

<sup>132</sup> «Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas». En: *Enrahonar* 35, pp. 77-87, 2002, p. 84: «Un libro determinado, cuyo mismo título ya enuncia el objeto que se va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un *invento reciente*. Que tal objeto —la locura, la enfermedad, la sexualidad...— es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederle en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí incommensurables. Sentado como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como la que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de arqueología o genealogía se dan como tarea que precisamente despliega estos pormenores». Véase también: Miguel Morey. «Introducción». En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012, pp. 22-23

entrar en el detalle de esta cuestión. Basta por ahora con retener que el significado actual de la noción de gobierno no tiene más que cuatro o cinco siglos de historia.

Hasta entonces, la palabra era en verdad polisémica. Se encuentra en contextos diferentes y con significados diferentes —a veces cercanos y prácticamente indistinguibles, a veces algo más alejados—, pero siempre ubicados, tal y como se verá, en la órbita de un mismo sentido y como si fueran rayos de luz que en el fondo provienen de un mismo foco. En este punto, Foucault se vale, en la lección del 8 de febrero de 1978, en el curso titulado *Seguridad, territorio, población*, de un cierto número de diccionarios históricos de la lengua francesa. En particular, una nota a pie de página informa de que, de acuerdo con el manuscrito del profesor, se trataría sobre todo del *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle* de F. Godefroy.<sup>133</sup> A partir de esta fuente, Foucault desgana hasta nueve significados distintos de la palabra *gobierno* que habrían sido utilizados con naturalidad entre los siglos XIII y XV. Estos nueve significados son clasificados en dos categorías. Esto se debe a que la palabra podía adoptar tan pronto un sentido material o físico como un sentido más bien moral. Por una parte, y respecto a la primera categoría, el término *gobernar* podía designar ‘la acción de seguir una ruta o avanzar por un camino’. Es en este sentido que hay que entender que, por ejemplo, se pudiera decir que dos hombres no podrían gobernarse, es decir, no podrían avanzar, por un camino que fuera demasiado angosto. Pero la palabra *gobernar*, y en este punto la lengua francesa coincide con la española<sup>134</sup>, también podía hacer referencia a ‘la acción de alimentar, sustentar o dar vituallas’. Es en este sentido que se podía hablar de gobernar París con trigo o de que un hombre no tuviera suficiente para gobernar a su esposa. Y para terminar con esta primera categoría, es posible aún añadir que *gobernar* quería decir igualmente ‘deber la subsistencia a’, que es un significado manifiestamente próximo al anterior. En verdad, prácticamente sólo difiere de ‘alimentar’ por el hecho de que funciona en un tipo de construcción sintáctica diferente y sobre todo por el hecho de que la subsistencia no se reduce sólo a la alimentación. Así, por ejemplo, una ciudad se gobierna de la pañería, es decir, que debe su subsistencia a la industria o al comercio del paño.

---

<sup>133</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978», nota 11. Op. Cit., p. 125

<sup>134</sup> Ib., nota\*\*\* (N. del T.), p. 125

Pero tal y como se ha avanzado hace un instante, la noción de gobierno también funciona en una diversidad de sentidos de orden moral. El primero tiene que ver con el gobierno de las almas, la dirección de conciencia, el gobierno de un pastor sobre su rebaño. Este es el ámbito de la espiritualidad cristiana, y, en particular, y, sobre todo, el ámbito de la vida monacal y cenobítica. Los monjes de clausura constituyen un rebaño cuya conducta debe ser gobernada, dirigida o conducida por un pastor. Pero también un médico gobierna a su paciente en el sentido preciso de que le impone un régimen. O incluso uno mismo, cuando está enfermo, puede gobernarse a sí mismo en el momento en que se somete a una serie de cuidados. En definitiva, se gobierna a los enfermos y ser mal gobernado o gobernarse mal conduce a la muerte. Estos dos primeros significados de orden moral permiten explicar y entender que la palabra *gobernar* pudiera adquirir también, aunque desbordando por completo el ámbito de la dirección de las almas o el ámbito de la medicina, otros dos sentidos más. Por un lado, se hablaba de un mal o buen gobierno en el sentido de una buena o mala conducta o un buen o mal comportamiento. Tal o cual muchacha podía ser de mal gobierno. Y, por otro lado, también se hablaba, claro, de gobernar en el sentido amplio de mandar o dominar. Por último, la noción de gobierno remite a algo que, de manera general, puede significarse como ‘entretener’. A partir de aquí, era posible gobernar a alguien en el sentido de conversar con alguien, aunque también en el sentido de mantener una relación sexual o un *affaire* con alguien. Así, por ejemplo, se hablaba de «un fulano que gobernaba a la mujer de su vecino e iba a verla con tanta frecuencia que al final el marido se dio cuenta».<sup>135</sup>

‘Avanzar por un camino’, ‘alimentar’ o ‘deber la subsistencia a’, tales son los tres significados de carácter material o físico que podía adoptar la noción de gobierno. ‘Dirigir la conducta o la vida de los monjes’, ‘cuidar de un enfermo’, ‘tener una buena o mala conducta’, ‘mandar o dominar’, ‘conversar’ o ‘mantener una relación sexual’, tales son, por su parte, los seis significados de carácter moral que la noción de gobierno también podía adoptar. Estos son los nueve significados que se han anticipado. A este respecto, es necesario hacer una primera observación. Tal y como el propio Foucault hace notar, todas estas viejas y diversas significaciones de la palabra *gobierno* indican algo que a todo lector contemporáneo o incluso simplemente moderno debería sorprender, esto es, que a la sazón jamás se gobierna un Estado

---

<sup>135</sup> Ib., p. 127

o un territorio. En el fondo, ni siquiera se gobierna una ciudad, no al menos en el sentido que hoy se da a la expresión, pues cuando se hablaba de gobernar París con trigo o de que una ciudad se gobierna de la pañería se hablaba sólo, y respectivamente, de ‘alimentar a sus habitantes con’ o de ‘basar su subsistencia en’. Sólo se gobierna «gente, hombres, individuos, colectividades»<sup>136</sup>, dice Foucault, pero nunca estructuras o ámbitos de soberanía política. El gobierno no es nunca de carácter estatal. A partir de aquí, parece evidente que algo tendrá que suceder en el orden de la racionalidad gubernamental del Estado como para que los hombres de los siglos XVI y XVII puedan emplear de pronto la palabra *gobierno* para referirse a la actividad de la soberanía política. Ya se ha indicado antes de manera fugaz qué es lo que sucederá, pero vale la pena decirlo ahora aunque sea de manera tangencial, pues, con lo dicho, no es difícil de entrever: lo que sucederá es que a partir de la Modernidad la soberanía política ya no gobierna sólo Estados o territorios, sino también individuos y poblaciones. Ha nacido el Estado moderno administrativo y una nueva modalidad de poder, el bio-poder, que es a la vez mecanismo de sujeción de los individuos, un poder disciplinario, y un mecanismo de regulación demográfica de las poblaciones, una biopolítica.<sup>137</sup>

Pero hay que hacer de inmediato una segunda observación, la que se necesita ahora para seguir avanzando. Quizás no sea todavía del todo evidente para aquel que siga este desarrollo, pero parece, tal y como se ha dicho hace un momento, que todo este conjunto variado de significados remite en última instancia a un mismo foco, a un mismo suelo común. Es como si, en el fondo, todos ellos descansarán sobre una misma noción. En concreto, parece que hay que referirse inevitablemente a la noción de pastoreo, al modelo del pastor y su rebaño. En una primerísima aproximación, es preciso tomar esta noción no en un sentido metafórico, sino en un sentido plenamente literal. Por un momento hay que olvidar que se ha hablado, a propósito de una de las acepciones de la palabra *gobierno*, del gobierno de las almas, de la relación pastor-rebaño en la vida monacal y cenobítica, en la dirección de conciencia, en la espiritualidad cristiana. Hay que olvidar esto y hay que representarse verdaderamente y por un momento a un pastor de cabras, de ovejas o de bueyes. Hay que imaginar al pastor y su rebaño en la montaña o simplemente en el campo. Sucede ahí que el pastor se dedica sobre todo a dirigir, orientar o conducir a su rebaño por los caminos

---

<sup>136</sup> *Idem.*

<sup>137</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* Op. Cit., p. 148

oportunos y en la dirección adecuada. El pastor es la brújula, aquel que dice por dónde se va, por dónde hay que ir, en qué dirección o por qué camino, sendero, barranco o pradera hay que avanzar. El pastor es el que hace «avanzar por un camino», el que «manda» o «domina». Al mismo tiempo, se avanza o se camina porque se busca alimento, agua y refugio. Una de las funciones principales del pastor es conducir a sus ovejas hacia los pastos donde podrán comer, hacia los ríos donde podrán beber o hacia las cuevas, valles o recodos donde podrán descansar o protegerse de las inclemencias del tiempo. El pastor es el que procura alimento y protección, es el que «alimenta» y aquel a quien las ovejas «deben su subsistencia». Pero las ovejas pueden perderse, despistarse, descarriarse en el camino, sufrir un accidente, equivocarse la ruta. En otras palabras, pueden conducirse mal o tener una «mala conducta». Pero es trabajo y función del pastor garantizar que ninguna se pierda. Por eso las vigilará con celo, las irá a buscar cuando se desgajen y las contará cada mañana y cada noche para estar seguro de que ninguna le falta. También las curará cuando estén enfermas o heridas. Es el «médico que cuida de su enfermo». Por último, el pastor deberá procurar que las ovejas le den una descendencia sana y vigorosa. Se ocupará entonces de cruzar a las mejores y más preparadas. Las «relaciones sexuales» serán objeto de su atención. Se ve bien entonces que la tarea del pastor es conducir, alimentar, vigilar, curar y cruzar a las ovejas de su rebaño. En suma, el pastor es el que dirige a su rebaño, el que vela por su subsistencia y bienestar y el que garantiza su salvación en un sentido por completo material o físico. Se trata de que al rebaño no le falte ni alimento, ni agua, ni refugio, ni salud ni descendencia. Se trata de salvar al rebaño en un sentido material. En pocas palabras, pastor es aquel que gobierna un rebaño. O, mejor dicho, gobernar es lo que hace un pastor. La acción de gobernar es, pues, un asunto de majadas.

## 2. EL DIOS PASTOR Y EL CAYADO DEL REY: MEDITERRÁNEO ORIENTAL, GRECIA ARCAICA Y GRECIA CLÁSICA

Ya se ve entonces que es posible remitir todas y cada una de las significaciones de la noción de gobierno a la figura del pastor y su grey. Por debajo de la aparente dispersión de los significados o por debajo de su aparente diversidad irreductible, se encuentra ese suelo común, ese foco, que no es otra cosa que la función del pastor en su vínculo con un simple rebaño de ovejas. Desde luego, puede parecer ridículo, quizás incluso alta traición, que se

ligue de este modo una noción solemne y fundamental como la de gobierno a una cuestión de ovejeros, cabreros o boyeros. Después de todo, esta manera de vincular la acción de gobernar con pastores de ganado puede comprometer la dignidad y el valor de gobiernos y gobernantes. En este punto, parece que se podrían dar dos respuestas. Por una parte, no hay nada de sorprendente en el hecho de que en un ejercicio de genealogía nietzscheana se descubra un origen histórico de poca monta de lo que se haya presentado y asumido como glorioso y honorable. La genealogía destapa, detrás de lo más digno y celebrado, detrás de los más luminoso y divino, un arranque o principio de poca gloria, de baja estofa, a veces incluso mezquino e inconfesable.<sup>138</sup> Nietzsche descubrió el odio, el resentimiento y la sed de venganza de los débiles en el origen histórico de la flamante y milenaria religión del amor.<sup>139</sup> Y Foucault descubrió «los procedimientos de escritura y de registro», «los archivos de poca gloria», o, de manera más general, la institución disciplinaria, en el origen igualmente histórico de las celeberrimas ciencias del hombre.<sup>140</sup> Así las cosas, no se sabe dónde queda la dignidad de los gobernantes cuando se los asocia con pastores de campo, pero es seguro que en esto, en esto de los orígenes bajos, no tienen nada de particular o específico. Pero más allá de los inicios modestos y discretos de los grandes fenómenos históricos que el genealogista se empeña en desvelar, lo cierto es que parece que la figura del pastor y su rebaño ha funcionado con frecuencia y desde tiempos bien lejanos como modelo y metáfora de formas religiosas y políticas de gobierno. Por tanto, no es en absoluto necesario ser Nietzsche o ser un genealogista para que el gesto que liga la noción de gobierno con la noción de pastorado pueda tener lugar. Al fin y al cabo, quizás haya que admitir que no hay nada de deshonroso, o al menos así se ha creído con frecuencia durante mucho tiempo, en la figura del pastor que busca pastos para su grey. Y en este punto alguien podría objetar, con toda legitimidad, que es contradictorio afirmar a la vez que las nociones de gobierno y pastorado no asumieron una significación política hasta la Modernidad y que se hayan usado como nociones políticas desde tiempos bien lejanos. No obstante, ya se verá que el empleo de la metáfora del pastor no conlleva que los gobiernos políticos hayan sido verdaderamente

---

<sup>138</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Op. Cit., p. 20

<sup>139</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., pp. 42-43: «La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores [...] se desquitan únicamente con una venganza imaginaria».

<sup>140</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., pp. 195-196



pastorales. En contra, esta vez, de lo que a veces sugieren algunos ejercicios genealógicos nietzscheanos, la retórica de los hombres no es siempre un espejo de lo que son.

Parece que las primeras ocasiones de la historia en que se ha podido utilizar la metáfora y modelo del pastorado para designar y describir un gobierno político o religioso se han dado en el Mediterráneo Oriental del segundo milenio a. C. En particular, parece que es posible remontarse al menos hasta los egipcios, los asirios, los mesopotámicos y los hebreos para poder encontrar esta clase de referencias o usos. Por un lado, en Egipto se designa al rey o faraón como pastor de su pueblo desde la XII dinastía, en el curso del Imperio Medio, es decir, desde principios del segundo milenio a. C.<sup>141</sup> En la ceremonia o ritual de coronación, se pone en las manos del faraón un cayado, insignia pastoral por excelencia, y se lo nombra pastor de los hombres.<sup>142</sup> Pero no solamente se considera pastor al rey. Dios también recibe análoga consideración: «[...] el dios pastor Egipto Amón es definido como el conductor de la gente por todos los caminos», dice Foucault.<sup>143</sup> Y un himno a Amon-Rê fechado hacia 1450 a. C. y localizado en el Cairo reza del siguiente modo: «Oh, Ra, tú que velas cuando todos los hombres duermen, tú que buscas el beneficio de tu rebaño».<sup>144</sup> Por tanto, tanto Dios como el faraón son pastores de los hombres, pero el faraón es, en verdad, respecto a Dios, una suerte de pastor subalterno, un adyuvante en la labor pastoral de Dios, que es el más elevado y perfecto de los pastores. Tanto es así que, al final de la jornada o al término de su reinado, el faraón debe devolver a Dios el rebaño que éste le había confiado. Por otro lado, en Asiria también encontramos que tanto Dios como los reyes son considerados pastores. Esto es así desde el rey Mammurabi, hacia 1728-1686 a. C., y hasta el rey Asurbanipal, hacia los años 669-626 a. C.<sup>145</sup> También aquí el monarca tiene que ser pensado como un pastor secundario que participa del pastorado primero y principal, que de nuevo es el de Dios. La prueba de ello se encuentra igualmente en un himno, esta vez asirio, claro, y

---

<sup>141</sup> D. Müller, «Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede», *Zeitschrift für Ägypt. Sprache* 86 (1961), pp. 126-144. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. Op. Cit., «Clase del 8 de febrero de 1978», nota 23, p. 129

<sup>142</sup> *Ib.*, p. 129

<sup>143</sup> *Ib.*, p. 131

<sup>144</sup> A. Barucq y F. Daumas (comps), *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, Cerf, 1980, n.º 69, p. 198. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 26, p. 129

<sup>145</sup> L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Berlín, C. A. Schwetschke & Sohn, 1925, pp. 116-120. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 24, p. 129

consagrado al monarca: «Compañero resplandeciente que participas en el pastorado de Dios, tú que cuidas el país y lo alimentas, oh pastor de abundancia».<sup>146</sup>

Ya se ve entonces que en Egipto y Asiria se utilizaba la metáfora del pastor y que se la hacía funcionar tanto en el ámbito de lo político como en el ámbito de lo religioso. Dios y los reyes son considerados pastores del pueblo, pastores de los hombres. Con respecto a Mesopotamia, Foucault no entra en los detalles y salta directamente a comentar la cuestión en relación con los hebreos. En este punto, encontramos que la noción de pastorado tiene un sentido casi exclusivamente religioso. Por una parte, el Dios hebreo es claramente descrito como un pastor a partir del momento en que es aquel que señala el camino a seguir a través de las praderas: «Has conducido con misericordia a ese pueblo que redimiste, por tu poder lo llevaste a tu santa morada», se dice en el Éxodo.<sup>147</sup> Y aún en los Salmos se indica algo parecido: «Oh Dios, cuando salías a la cabeza de tu pueblo».<sup>148</sup> Y, por otra parte, también algunos profetas son considerados pastores. Este es el caso de Moisés. Dios lo nombra pastor de su pueblo y lo hace precisamente porque había demostrado ser un buen pastor de ovejas en el sentido preciso de haberse mostrado particularmente compasivo con todos y cada uno de los miembros de su rebaño. Moisés era lo suficientemente atento y calculador como para permitir que las ovejas más jóvenes, que sólo pueden alimentarse de los pastos más tiernos, fueran las primeras en adentrarse en las praderas. Después permitía la entrada de las más veteranas y fornidas, pues estas se bastan con los pastos más duros. De esto modo, todas quedaban, sin excepción, debidamente alimentadas. Y a propósito de Moisés, también se cuenta la historia de la oveja descarriada. Una de sus ovejas se perdió y el pastor fue en su búsqueda, la encontró y la cargó sobre sus hombros hasta devolverla al redil. La anécdota es significativa, pues al ir a salvar a la oveja perdida, dejó sin vigilancia al resto del rebaño, y, en consecuencia, lo puso inevitablemente en peligro. Pero no había para el que sería profeta ninguna oveja que no mereciera sus cuidados. Por todo ello, el Dios hebreo, Yavhé, le dijo: «Puesto que sabes compadecerte de las ovejas, te compadecerás de mi pueblo, y a ti te lo

---

<sup>146</sup> Ib., p. 130

<sup>147</sup> Éxodo, 15, 13. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 131

<sup>148</sup> Salmos, 68, 8. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 131.

confiaré».<sup>149</sup> Y así fue, pues es bien sabido que Moisés liberó al pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto, lo condujo por caminos hasta el mar Rojo y con la ayuda de Dios logró partir sus aguas en dos para que la caravana pudiera cruzarlo. Pero estaba escrito que después, tal como sucedía precisamente entre los egipcios, Moisés tuviera que devolver a Dios el rebaño: «Simplemente se considera que algunos de los profetas recibieron de manos de Dios el rebaño de los hombres, y deben devolvérselo», dice Foucault, basándose posiblemente en Jeremías y Amós.<sup>150</sup> Algunos profetas son pastores, pero siempre es Dios el principal. En cualquier caso, se ve bien que la noción de pastorado existe entre los hebreos y que tiene un sentido fundamentalmente religioso.

Ahora bien, no sería del todo exacto que se remitiera la noción de pastorado entre los hebreos únicamente al ámbito de lo religioso. También habría que remitirla al ámbito de lo político, pues hay al menos dos circunstancias en las que el rey es percibido como pastor. La primera es aquella en la que se funda la monarquía. El rey David, el primero de los reyes hebreos, es designado pastor de manera excepcional. En el segundo libro de Samuel y en los Salmos, Dios asigna a David la tarea de apacentar al pueblo de Israel, y, a su vez, David habla de su pueblo como de un rebaño.<sup>151</sup> También los libros proféticos de Ezequiel hablan en el mismo sentido: «Mi servidor David reinará sobre ellos [los hijos de Israel]; sólo habrá un único pastor para todos».<sup>152</sup> Y la segunda circunstancia en la que el monarca es entendido como pastor es aquella en la que el reinado ha fracasado en su misión. No se llama pastor al rey por defecto o porque haya acometido bien su tarea. Se llama pastor al rey sólo en la medida en que no ha sido un buen pastor, es decir, en un sentido negativo y porque no ha sabido guiar, alimentar o conservar unido al rebaño. Además, nunca se hace referencia como pastor a un mal rey considerado individualmente, sino siempre a una pluralidad de malos reyes. La circunstancia es entonces aquella en la que un conjunto de reyes ha desatendido sus tareas pastorales. Se habla entonces de reyes que han sido malos pastores. Por tanto, dice Foucault, con la excepción de David y de algunos profetas, la relación pastoral es, en esencia

---

<sup>149</sup> Ib., p. 133

<sup>150</sup> Jeremías, 17, 16; Amos, 1, 1 y 7, 14-15. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 31, p. 130

<sup>151</sup> Segundo libro de Samuel, 5, 2 y 24, 17; Salmos, 78, 70-72. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 29, p. 130

<sup>152</sup> Ezequiel, 34, 23; 37, 24. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 29, p. 130

y en su forma plena y positiva, la relación de dios con los hombres.<sup>153</sup> El pastorado es entre los hebreos fundamentalmente una cuestión religiosa, y, sobre todo, una cuestión divina. Cuando se trata del pueblo de Israel, Dios es el pastor por excelencia, y, como se ha visto, lo es casi de manera exclusiva.

Llegados a este punto, es momento ya de entroncar con la Antigüedad griega. Hay que preguntarse si es posible encontrar entre los griegos que se designa y describe la función política o religiosa a partir de la figura del pastor. A este respecto, la respuesta que Foucault podría dar parece algo ambigua. En la lección del 8 de febrero de 1978, se dice con toda claridad que la metáfora y modelo del pastor, tanto en su sentido religioso como en su sentido político, está por completo ausente entre los griegos: «¿Cómo se caracteriza ese poder del pastor que vemos tan ajeno al pensamiento griego y tan presente, tan intenso en el Oriente mediterráneo y sobre todo entre los hebreos?». <sup>154</sup> Sin embargo, la siguiente lección, la del 15 de febrero, prácticamente arranca con una especie de disculpa por los posibles errores que pudo cometer en la semana anterior. Esto es lo que dice acerca de lo que está enseñando en sus clases: «No es un trabajo consumado y ni siquiera hecho, es un trabajo que se está haciendo, con todo lo que ello puede entrañar, desde luego, de imprecisiones, hipótesis y, en fin, pistas posibles, para ustedes, si quieren, y tal vez para mí». <sup>155</sup> En otras palabras, lo que Foucault está enseñando no es el resultado de una investigación ya hecha y terminada, con todas las afirmaciones debidamente contrastadas, acreditadas y referenciadas, sino una investigación en marcha, un tanteo, casi una experimentación, en suma, un trabajo todavía en curso. No hace falta haber escuchado o leído la lección que sigue a estas palabras para que sea posible prever que algunas de las conclusiones a las que se había llegado en la clase anterior van a ser matizadas, quizás corregidas o incluso negadas. Este es el caso precisamente de las conclusiones relativas a la presencia de la noción de pastorado en el pensamiento griego. Y así, un poco más adelante añade:

[...] en cambio, no parecía que esa misma relación pastor-rebaño hubiese tenido entre los griegos una importancia semejante. Creo incluso que para ellos esa relación no es un buen modelo político. Me

---

<sup>153</sup> *Ib.*, p. 131

<sup>154</sup> *Idem.*

<sup>155</sup> *Ib.*, p. 137

parece que podemos hacer unas cuantas objeciones a esta idea, y la vez pasada, por lo demás, alguien vino a decirme que en ese tema y ese punto no estaba de acuerdo.<sup>156</sup>

Todo parece indicar que un oyente de la clase anterior pudo plantear al profesor algunas objeciones sobre la ausencia de la noción de pastorado en la Grecia antigua. Esta ausencia sería falsa. A partir de aquí, es posible que Foucault, tal vez siguiendo pistas o referencias concretas propuestas por el mismo objetor o tal vez siguiendo las suyas propias o las indicadas por algún colega del Collège de France, realizara una búsqueda bibliográfica y encontrara textos griegos en los que aparece la noción de pastorado. De pronto, aquellas afirmaciones contundentes acerca del pensamiento griego aparecieron como siendo falsas, y, por tanto, precipitadas. Lo que Foucault explicará a continuación, y lo que aquí se expondrá, da buena cuenta de ello. En efecto, la noción de pastorado aparece en la literatura griega, tanto en la arcaica como en la clásica. De ahí que empiece la clase excusándose. Esto no es un trabajo cerrado, es un trabajo en marcha. Al fin y al cabo, lo que se espera de los profesores de esta singular institución universitaria en la que Foucault trabaja es justamente que cada año compartan con el público una investigación nueva y original.<sup>157</sup> Desde luego, esto no quiere decir que las clases tengan que ser preparadas a salto de mata, pero en todo caso es difícil no equivocarse cuando uno no se anda con rodeos y quiere expresarse con toda claridad. En última instancia, Foucault quiere proponer una idea harto difícil de probar, pero que es, en el fondo, bien simple: el pastorado no se introduce en Occidente por medio de la cultura grecorromana, sino por medio del cristianismo. Parece que esta idea irá quedando atrás a medida que Foucault vaya penetrando en la cultura grecorromana. El cristianismo no introduce el pastorado, así, en general, en la cultura occidental, sino que introduce una modalidad particular de gobierno pastoral.

Ahora bien, esta historia de rectificaciones no termina aquí. Dos meses más tarde, el 20 de abril de 1978, el curso ya ha terminado y Foucault está en la Universidad de Tokio para pronunciar una conferencia que llevará por título *Sexualidad y poder*. En la transcripción de su discurso se lee lo siguiente:

---

<sup>156</sup> Ib., p. 138

<sup>157</sup> François Ewald y Alessandro Fontana. «Advertencia». En: Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2008, p. 5

Efectivamente, lo primero que es necesario señalar a este respecto es que, en la sociedad antigua griega o romana, nunca se concibió que ciertos individuos pudieran desempeñar el papel de pastores de otros, para guiarles a lo largo de toda su vida, desde el nacimiento hasta la muerte. En la literatura griega y romana, los hombres políticos jamás fueron considerados pastores espirituales, ni siquiera pastores.<sup>158</sup>

Parece que la polémica está servida. ¿En qué texto hay que creer? Aquí se intentará mostrar que esta última afirmación, la que se lanza en Tokio, es la que hay que tomar como definitiva. Más adelante se mostrará que es cierto, con la excepción parcial de los epicúreos, que nunca se concibió entre los griegos y los romanos que un individuo pudiera ejercer de pastor y guía de otro de un cabo al otro de su existencia. Y en las páginas que siguen se mostrará de inmediato que es igualmente cierto que los griegos nunca consideraron como pastores a los hombres políticos. Foucault ya no dice que el tema del pastorado sea por entero ajeno al pensamiento griego. Lo que dice ahora es más bien, hay que repetirlo, que no se considera que los políticos sean pastores. La diferencia está en que antes pensaba que la temática del pastorado no aparecía en absoluto y ahora piensa, en cambio, que la temática aparece, pero aparece para ser descartada. Dicho de otro modo, ahora propone que los griegos plantean la posibilidad de que el político sea un pastor, pero en último término concluyen que no, que no puede serlo. La diferencia es estrecha, pero es significativa. En verdad, tampoco parece del todo cierto, tal y como se verá a continuación, que los griegos siempre descartaran la cuestión del pastorado en el campo de la política, y menos aún, como también se verá, en otros campos. Lo que ocurre es que hubo un griego, uno particularmente influyente, que planteó y descartó que el político pudiera ser un pastor. Este griego es Platón. En cualquier caso, es seguro que los griegos sí se plantearon la cuestión del pastorado. Lo hicieron en el ámbito de la política, así como también en el ámbito de la religión y asimismo en otros ámbitos de los que aquí se hablará más adelante.

Si se quiere empezar por el principio, quizás haya que hacer referencia, en primer lugar, a la cultura griega arcaica. En particular, parece que Homero, puesto que puede ser considerado como su más destacado representante, puede servir para tomarle el pulso a la cuestión. Dice Foucault que tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* se hace referencia a los reyes como pastores. La expresión empleada es *poimen laôn*, ‘pastor’, que hay que entender como una suerte de apelativo ritual. Parece que el rey Agamenón se lleva la palma en este

---

<sup>158</sup> Michel Foucault. *Sexualidad y poder*. Ángel Gabilondo (trad.). En: Michel Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Espasa Libros, 2013, p. 806

sentido.<sup>159</sup> Y así es, pues en el canto II de la *Iliada* se encuentra lo siguiente: «Así habló recriminando a Agamenón, pastor de huestes, Tersites».<sup>160</sup> Y aún un poco más adelante de nuevo se lee algo parecido: «Por eso ahora al Atrida Agamenón, pastor de huestes, injurias sentado, porque muchas cosas le dan los héroes dánaos».<sup>161</sup> A este respecto, una nota a pie de página proporciona, a partir del trabajo de K. Stegman von Pritzwald, un dato muy preciso. La expresión consignada para hacer referencia al pastorado aparece un total de cuarenta y cuatro veces en la *Iliada* y doce veces en la *Odisea*.<sup>162</sup> Por tanto, se constata que la asociación del poder político con la noción de pastorado está perfectamente operativa en Homero, y, por extensión, se puede decir que está perfectamente operativa en la cultura griega arcaica en general, pues el poeta es con diferencia y como se sabe el más fundamental e influyente de los autores de la época.

Una referencia a los pitagóricos también permite dar cuenta de la presencia de esta noción en la misma cultura arcaica, o, si se quiere, en el paso que va de la Grecia arcaica a la Grecia clásica. De acuerdo con esta tradición, cuyo prestigio no dejará de hacerse sentir a lo largo de toda la Antigüedad y de un extremo al otro, el magistrado, es decir, el rey, tiene que ser entendido como un *philanthropos*. Esto quiere decir que el magistrado es aquel que ‘ama a los hombres’, aquel que ama a sus administrados, a los que están sometidos a él. Por tanto, su conducta no está nunca marcada por el egoísmo, sino siempre por el celo, la solicitud y la atención desinteresada hacia los suyos. De ahí que «la ley no esté hecha para él», sino siempre y ante todo «para sus administrados». Es verdad que Foucault no dice en ningún momento que los pitagóricos emplearan el término *pastor* en el ámbito de la política. Ahora bien, como Moisés con sus ovejas o con su pueblo, en una palabra, como el pastor, el magistrado es para ellos aquel que se pone al servicio del cuidado exhaustivo de los otros. No aparece la palabra o la expresión, pero la descripción coincide.<sup>163</sup> Foucault no tiene ninguna duda al respecto: «Tenemos aquí, entonces, a buen seguro, una tradición bastante coherente, una tradición duradera que, a lo largo de toda la Antigüedad, mantuvo el tema fundamental de que el

---

<sup>159</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 138

<sup>160</sup> Homero. *Iliada*, Canto II, 240. Emilio Crespo (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015, p. 28

<sup>161</sup> *Ib.*, Canto II, 250-255, p. 28

<sup>162</sup> K. Stegman von Pritzwald, *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1930, col. «Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie», n.º 7, pp. 16-24. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 1, p. 138

<sup>163</sup> *Ib.*, p. 139

magistrado, quien decide en la ciudad, es ante todo, y de manera esencial, un pastor».<sup>164</sup> Sin embargo, parece que la alusión de los pitagóricos al pastorado es mucho más clara cuando se trata de los dioses, y, en particular, cuando se trata de Zeus. En efecto, el dios griego recibe aquí el apelativo de *nomios*, que, tal y como salta a la vista, proviene de *nomos*, es decir, la 'ley', que, a su vez, proviene de *nomeus*, que significa precisamente 'pastor'. Al parecer y conforme a Foucault, esta es una etimología comúnmente admitida por los pitagóricos. Se deduce fácilmente de ella que Dios o Zeus es el pastor y que el pastor es aquel que hace la ley en el sentido preciso de conducir al rebaño. En efecto, es perfectamente posible decir que el pastor hace la ley en la medida en que indica el camino adecuado que hay que seguir, distribuye el alimento o establece los acoplamientos que darán la mejor progenie. «Zeus es el dios pastor, el dios que otorga a las ovejas el alimento que necesitan», dice Foucault.<sup>165</sup> En suma, tanto si aparece la palabra como si no aparece, todo indica que los pitagóricos concibieron la función política del magistrado y la función religiosa de los dioses como un ejercicio pastoral del que manda sobre los que son mandados. Es una cuestión de filantropía, de cuidado y de solicitud por aquellos a quienes se está encargado de dirigir.

El asunto se complica cuando se entra en la cultura griega clásica. De ahí, sin duda, los pasos en falso del investigador a los que se ha aludido hace un momento. En ocasiones se encuentra una metáfora, por lo demás muy común en su literatura, que puede recordar a la del pastor, aunque difiere de ella en un punto que para Foucault es esencial. Se trata de la metáfora náutica del «gubernalle», del «timonel» o del «piloto».<sup>166</sup> El rey o magistrado gobierna, dirige o conduce la ciudad como el piloto gobierna, dirige o conduce la nave. Y, a su vez, se podría decir que el piloto gobierna, conduce o dirige la nave como el pastor gobierna, conduce o dirige al rebaño. Se ve bien que el punto de unión o de convergencia entre las dos metáforas de la actividad política está en la noción de dirección o de conducción. Se trata siempre de llevar algo de un punto a otro y en ambos casos se trata asimismo de hacerlo garantizando la subsistencia o supervivencia de la nave, del rebaño o de la ciudad. El piloto deberá sortear los escollos, las tempestades o los enemigos hasta llevar el navío a buen puerto como el pastor sortea también las dificultades hasta llevar al rebaño a los buenos

---

<sup>164</sup> *Idem.*

<sup>165</sup> *Idem.*

<sup>166</sup> *Ib.*, «Clase del 8 de febrero de 1978», p. 128



pastos o a las zonas protegidas. Del mismo modo, el rey debe superar las adversidades para mantener la ciudad o para impedir su desaparición. Esto es lo que se ve, por ejemplo, en el *Edipo rey* de Sófocles: «Rey mío, ya te lo he dicho y vuelvo a decírtelo, / me mostraría como un necio y un loco / si decidiera abandonarte, a ti / que cuando mi país penaba en la tempestad, / fuiste el buen viento que lo guió [sic]. ¡Ah!, otra vez, / si puedes, condúcenos hoy a buen puerto».<sup>167</sup> Algo parecido se encuentra en otras obras del mismo autor como *Áyax* o *Antígona*. Sin embargo, hay algo en la metáfora del timonel que impide a Foucault ver en ella una referencia al pastorado. No se trata simplemente de que la metáfora sea otra y distinta. Al fin y al cabo, la cuestión en estos juegos retóricos es señalar que el que está a la cabeza de una ciudad gobierna, es decir, dirige o conduce. Y esto es precisamente lo que hacen tanto el pastor como el capitán. Se trata más bien de que el piloto no dirige, como el pastor, individuos, sino una nave, una estructura. El pastor dirige un rebaño, pero dirige también a todos y cada uno de sus miembros. Es atento y solícito con cada oveja. Las cuenta, las vigila, las cura, las recupera, las alimenta. En cambio, los marineros son dirigidos por el timonel solamente de manera indirecta y en la medida en que están embarcados. El piloto no gobierna marineros, gobierna una embarcación. Por tanto, cuando Sófocles emplea la metáfora de la navegación para designar la actividad del rey quiere significar que el rey gobierna una ciudad, pero no a sus súbditos, no al menos de manera directa. Foucault lo expresa del siguiente modo: «El objeto del gobierno, el elemento preciso sobre el cual recae el acto de gobernar, no son los individuos. El capitán o el piloto de la embarcación no gobiernan a los marineros, gobiernan la nave. Del mismo modo, el rey gobierna la ciudad, pero no a los hombres de la ciudad». En suma, el magistrado no aparece aquí como un pastor, pues es propio del pastor dedicarse a gobernar, no simplemente rebaños, sino individuos. El magistrado aparece más bien como un timonel que conduce una embarcación. Es a partir de este análisis que Foucault llegó a pensar y a declarar en un determinado momento que la metáfora y modelo del pastor no se encuentra en la literatura política clásica.

Ahora bien, es preciso seguir profundizando porque enseguida se verá que, si bien la figura del piloto tuvo cierto éxito en la reflexión política de la Grecia clásica, la figura del pastor tampoco se quedó del todo atrás. Por una parte, Foucault propone fijarse en Isócrates.

---

<sup>167</sup> Sófocles. *OEdipe roi*. R. Pignarre (trad. francesa). París, Flammarion, 1995, col. «GF», p. 122. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 22, p. 128

De entrada, no parece que este autor haya utilizado la figura del pastor en sus consideraciones de orden político. No utiliza ni la palabra *poimen* ni la palabra *nomeus*. Desde este punto de vista, no parece que difiera demasiado del mismo Sófocles. De hecho, Foucault puntualiza que lo mismo podría decirse de Demóstenes. Sin embargo, en el *Areopagítico* se encuentra una descripción de las funciones, deberes o tareas del magistrado que recuerdan razonablemente a la actividad del pastor. Según refiere Foucault, el magistrado retratado por Isócrates estaría encargado a la vez de la educación, de la alimentación y de los enlaces matrimoniales de los jóvenes. De manera general, el magistrado es el que vigila permanente a la juventud, el que vela incesantemente por ella. No son pocas las actividades y minucias de las que debe encargarse. Así las cosas, es difícil no acordarse de la figura del pastor que vela, vigila, alimenta y dirige a los miembros de su rebaño. Por tanto, se diría que aquí sucede algo parecido a lo que sucedía entre los pitagóricos y su concepción del magistrado, que no de los dioses, es decir, que las metáforas o el vocabulario no aluden al pastor, pero la descripción coincide con él. Así lo dice Foucault: «Estamos muy cerca de la metáfora del pastor». «Ahora bien —añade— ésta no aparece».<sup>168</sup>

A partir de aquí, hay que detenerse en una nota crítica a pie de página que hace referencia al texto de Jenofonte titulado *Ciropedia*. La nota indica que en este texto se identifica al rey con un pastor y que esta identificación se presentaría con claridad como siendo de origen persa.<sup>169</sup> Con respecto a esto último, no parece que sea posible ir tan lejos. Hasta donde se ha podido leer, parece que el rey se concibe como un pastor, pero no parece que Jenofonte diga que la idea del rey como pastor provenga de Persia. En cualquier caso, en el fragmento que a continuación se transcribe, se lee un lamento y una reivindicación que consiste en decir que los hombres no obedecen a sus gobernantes como los animales obedecen a sus pastores. Y, a continuación, se agrega que esto es verdad con la excepción de los súbditos del monarca persa llamado Ciro. Al parecer, eran muchísimos los hombres que obedecían a este rey:

Además, seguíamos reflexionando sobre el hecho de que los gobernantes son los boyeros de sus bueyes, los yegüeros de sus caballos y que todos los que reciben el nombre de pastores podrían también ser considerados razonablemente gobernantes de los animales a cuyo cuidado están; pues bien, nos parecía apreciar que todos estos rebaños obedecen de mejor grado a sus pastores que los hombres a sus

---

<sup>168</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 141

<sup>169</sup> Ib., nota 10, p. 141

gobernantes. En efecto, los rebaños van exclusivamente por donde los pastores los dirigen, pacen en los lugares a los que los conducen y se mantienen alejados de aquellos de los que los apartan. Además, permiten a los pastores hacer el uso que quieran de los productos que se obtienen de ellos y aún no tenemos noticias de que nunca un rebaño se rebelara contra su pastor, ni para desobedecerle ni para impedirle hacer uso de sus productos, sino que, al contrario, los rebaños son más ariscos con cualquier extraño que con quienes los gobiernan y sacan provecho de ellos. Los hombres, en cambio, contra nadie se levantan más que contra aquellos en quienes noten intención de gobernarlos.

Mientras meditábamos sobre estos asuntos, íbamos comprendiendo, al respecto, que al hombre, por su naturaleza, le es más fácil gobernar a todos los demás seres vivos que a los propios hombres. Pero, cuando caímos en la cuenta de que existió el persa Ciro, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos, a partir de ese momento nos vimos obligados a cambiar de idea y a considerar que gobernar hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento. Por ejemplo, sabemos que a Ciro le obedecían de buen grado gentes que, unos distaban de él muchos días de camino, otros incluso meses, otros que no lo habían visto nunca y otros que sabían bien que ni siquiera lo verían jamás, y, sin embargo, estaban dispuestos a serle sumisos.<sup>170</sup>

La cita es larga, pero parece que vale la pena. En primer lugar, en este pasaje se encuentra prácticamente toda la jerga pastoral que sea posible imaginar. Se habla de «boyeros» y «bueyes», de «yegüeros» y «caballos», de «pastores» y «animales» o de «hombres» y «rebaños». Se habla de cuidado, de «obediencia» y de sumisión. Se conjugan los verbos «dirigir», «pacen», «conducir» y «gobernar». Y, en segundo lugar, se concibe a las claras que el poder político ideal sería aquel en el que los hombres obedecen a sus gobernantes como animales y rebaños y los gobernantes dirigen a sus hombres como pastores. Por tanto, en este caso se ve bien que tanto el vocabulario o la retórica política como la descripción del rey remiten directa y explícitamente al modelo del pastor. En este punto, habría que decir que, sin duda, este texto habría hecho las delicias de Foucault. Lástima que, al parecer, no lo conociera o no lo tuviera presente.

En resumen, parece que se puede decir lo siguiente. En primer lugar, Homero se refiere al rey como pastor. En segundo lugar, los pitagóricos hacen lo mismo con Zeus, y, además, describen al rey como pastor, aunque no emplean la palabra. En tercer lugar, Sófocles se decanta más bien por la metáfora del timonel, que, si bien recuerda a la del pastor, no coincide plenamente con ella. En cuarto lugar, Isócrates y Demóstenes, como los pitagóricos, describen al rey como pastor, pero tampoco emplean la palabra. En quinto y último lugar, Jenofonte designa y describe al rey como pastor. En suma, la metáfora y modelo del pastor está presente en la reflexión política de la cultura griega antigua. Ahora bien, es

---

<sup>170</sup> Jenofonte. *Ciropedia*, Libro I, 1, 2-3. Ana Vegas Sansalvador (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015, pp. 71-73

preciso que, en lo que sigue, se preste atención a la figura de Platón. Es aquí donde Foucault se detiene y profundiza algo más de lo que lo ha hecho con los otros referentes. No parece que la razón de esto sea simplemente que Platón sea quizás el más destacado e influyente de los filósofos o pensadores políticos de la Antigüedad. O, dicho de otro modo, la razón no está solamente en el hecho de que un autor de estas características pueda funcionar como representante de toda una cultura. La razón hay que buscarla más bien en dos hechos bien concretos. Por un lado, Foucault se centra en Platón porque en uno de sus textos, el *Político*, se plantea de manera explícita la cuestión de si hay que considerar o no al magistrado como un pastor: «¿La política puede corresponder efectivamente a esa forma de relación pastor-rebaño? Ésa es la cuestión fundamental o, en todo caso, una de las dimensiones fundamentales del *Político*». <sup>171</sup> Y, por otro lado, también se centra en Platón porque en este mismo texto no se deja de comprobar, y esto de múltiples maneras, que el modelo del pastor no es el que puede permitir dar con la naturaleza misma del poder político. Y esto es precisamente lo que Foucault necesita. Necesita probar que, efectivamente, quizás el pensamiento griego contempló la posibilidad de que el rey fuera un pastor, pero en el fondo o en último término lo descartó. Qué mejor que hacerlo a través del insigne Platón.

Por una parte, en el *Político* se designa y describe a los dioses como pastores por medio de la exposición de un mito. En la era de Crono, cuando el mundo giraba sobre su eje en el sentido primero, la humanidad vivía feliz y los hombres constituían un rebaño cuyo pastor era la divinidad en persona. Como de costumbre, las necesidades a cubrir, y, de hecho, bien cubiertas, eran, se podría decir, pastorales: alimentación, protección y salud. Los hombres se alimentaban con los árboles, dormían al sereno porque el clima era suave y moderado y volvían a la vida si la muerte los encontraba. En pocas palabras, los dioses procuraban y garantizaban la subsistencia y bienestar de los hombres. Más adelante, el mundo empezaría a girar en sentido inverso y los dioses se retirarían de sus funciones pastorales, aunque no del todo, pues al menos dejaron el fuego, las artes y las semillas. <sup>172</sup> De todos modos, su presencia ya no es inmediata, y donde no hay inmediatez, no hay pastorado. Algo parecido a todo esto se dice también en el *Critias*. También ahí los dioses son presentados explícitamente como pastores y los hombres, como rebaños. Se habla de que apacentaban,

---

<sup>171</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 143

<sup>172</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», pp. 146-147

dirigían y conducían a los hombres. De ahí, sin duda, y tal como se ha dicho antes a propósito de Sófocles, que la metáfora del pastor se pueda mezclar por momentos con la del timonel. Una vez más, hay que remontarse a los inicios del mundo y de la humanidad:

Una vez que cada uno [de los dioses] obtuvo lo que le agradaba a través de las suertes de la justicia, poblaron las regiones y, después de poblarlas, nos criaban como sus rebaños y animales, como los pastores hacen con el ganado, sólo que no violentaban cuerpos con cuerpos, como los pastores apacientan las manadas a golpes, sino como es más fácil de manejar un animal: dirigían desde la proa. Actuaban sobre el alma por medio de la convicción como si fuera un timón, según su propia intención, y así conducían y gobernaban todo ser mortal.<sup>173</sup>

Es claro entonces que los dioses pueden ser considerados pastores, pero, por otra parte, hay que ver lo que se dice en los diálogos platónicos sobre los reyes y magistrados y sobre su vínculo con los pastores. A partir de toda una serie de textos, se podría decir que, a la pregunta por la relación entre política y pastorado, se puede dar una respuesta cambiante que va del sí al no, pasando por una suerte de estadio intermedio. En la *República* se presenta al magistrado como un verdadero pastor.<sup>174</sup> Esto es así porque se entiende que lo que es característico del buen magistrado, tanto como lo que es característico del buen pastor, es procurar el bien de su rebaño. Lo que permite designar y describir al magistrado como un pastor es que ninguno de los dos actúa egoístamente o en beneficio propio, sino siempre en beneficio de los que tiene a su cargo. De ahí que Sócrates acabe sugiriendo que el buen magistrado no estaría muy contento de serlo, como tampoco lo estaría el buen pastor:

Nos has dicho [Sócrates se refiere a Trasímaco] que el pastor, como pastor, no tiene cuidado de su ganado por el ganado mismo, sino como un glotón dispuesto al banquete, para su propio regalo o para venderlo como mercader, no como pastor. Pero esto es contrario a su profesión de pastor, cuyo único fin es procurar el bien del ganado que le ha sido confiado; porque en tanto que esta profesión conserve su esencia, es perfecta en su género, y para esto tiene todo lo que necesita. Por la misma razón creía yo que no podíamos menos de convenir en que toda administración, sea pública o privada, debe ocuparse únicamente del bien de la cosa que ha tomado a su cargo. ¿Crees, en efecto, que los que gobiernan los Estados —entendiendo los que merecen ese título— estén muy contentos mandando?<sup>175</sup>

Sin embargo, Foucault advierte que en las *Leyes* la respuesta de Platón sería otra, aunque no del todo contraria. Para entender la posición de Platón en este diálogo con respecto a esta cuestión es preciso hacer de entrada una distinción entre dos figuras políticas diferentes

<sup>173</sup> Platón. *Critias*, 109b-c. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 141

<sup>174</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», pp. 142-143

<sup>175</sup> Platón. *La república o El Estado*, Libro primero, 345c-e. Patricio de Azcárate (trad.). Barcelona: Espasa Libros, 2011, p. 84; Libro tercero, 416a-b, p. 174; Libro cuarto, 440d, p. 204; Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 141

y distintas. Por un lado, se contempla la figura de una especie de alto magistrado o magistrado principal que sería a la vez el fundador de la ciudad y su legislador. Y, por otro lado, se contempla asimismo la figura de un magistrado secundario que haría las veces de intermediario entre el perro guardián, el «policía», y el magistrado primero. En otras palabras, se trata de un magistrado subordinado o adyuvante con respecto al principal, una suerte de «funcionario» con obligaciones menores. A partir de aquí, si Platón reconoce en este texto algún tipo de pastorado en el campo de la política, la reconoce en las tareas de ese magistrado segundo, pero no en las del principal. Para Foucault esto quiere decir que, de acuerdo con Platón, «el pastor no representará tanto la esencia misma de la función política», que se encuentra en la fundación y legislación de la ciudad por parte del magistrado principal, sino en «una mera función lateral», la del funcionario.<sup>176</sup> Por tanto, a la pregunta por el carácter pastoral del poder político, habría que dar, de acuerdo con las *Leyes*, una respuesta intermedia entre el sí y el no: el magistrado principal y esencia misma de la actividad política por excelencia no es un pastor, pero sí lo es el magistrado segundo.

En el *Político* se encuentra un desarrollo más complejo en torno a esta cuestión, pero también una respuesta mucho más clara y simple. La respuesta de Platón en este texto es claramente que no, que el magistrado o rey no es un pastor. Para empezar, es preciso recuperar la exposición del mito al que se hacía alusión hace un momento, aquel en el que se planteaba que en sus inicios el mundo giraba en un sentido, los dioses velaban por el rebaño humano, y, en consecuencia, los hombres eran felices y vivían en la abundancia y la dicha. Pero después el mundo empezó a girar en sentido inverso, y, si bien los dioses no abandonaron del todo a los hombres, no deja por ello de ser cierto que abdicaron en buena medida de sus funciones pastorales. «Ya no son en verdad [los dioses] los pastores omnipresentes, inmediatamente presentes que eran en la primera fase de la humanidad», explica Foucault.<sup>177</sup> Y, en ausencia de los dioses, claro, sólo quedan los hombres para hacerse cargo de los hombres. Empieza el tiempo de la política y de los políticos. Es momento de que los seres humanos reemplacen a los dioses en sus funciones de gobierno o dirección pastoral. La divinidad se apartó de los hombres y ahora sólo los hombres podrían conducir al rebaño humano. Pero al punto se advierte un problema que resultará ser insuperable. En el fondo,

---

<sup>176</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 142

<sup>177</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 147

los dioses podían ser pastores de la humanidad porque estaban por encima de ella. En cambio, los hombres no podrían ser pastores de los hombres porque ellos mismos son hombres, y, por tanto, no están por encima. Dadas las circunstancias, con ese mundo girando al revés y con los dioses en retirada, por un momento pareció que los hombres políticos podían llegar a ser pastores de los hombres, pero al final Platón retira la apuesta: los hombres no pueden ser pastores de hombres porque se encontrarían al mismo nivel que su propio rebaño.

Ahora bien, antes de esta reflexión, en el *Político* se expone otra que, en última instancia, desemboca en la misma respuesta, pero lo hace a través de un razonamiento que entronca bien con la que será la propuesta final de definición del poder político. El razonamiento parte de dos constataciones. Por un lado, se repara en el hecho en bruto, casi imperceptible de tan evidente y familiar, de que el pastor siempre está solo en su trabajo de conducción del rebaño. Nunca hay varios pastores a cargo del ganado. El pastorado es una labor solitaria, una responsabilidad concentrada en un solo individuo. Y, por otro lado, a pesar de esta univocidad, el pastor tiene al mismo tiempo el deber o la obligación de desempeñar una multiplicidad de tareas diferentes. Ya se ha visto cuáles son: el pastor debe guiar, alimentar, proteger, curar o disponer las uniones. «Por lo tanto —dice Foucault—, un solo pastor y toda una serie de funciones diferentes».<sup>178</sup> A partir de aquí, si el rey es un pastor, habría que deducir por fuerza que sólo puede haber un rey y que este rey tiene que asumir en la ciudad todo este conjunto de ocupaciones. En concreto, el rey debería alimentar, proteger, curar o disponer los enlaces. Pero esto no es posible y no es posible al menos por dos razones. Por una parte, en la ciudad ya se cuenta de hecho con toda una ristra de individuos y oficios que sirven para desempeñar estas funciones. Por ejemplo, la alimentación corre a cargo de agricultores o panaderos y la salud es asunto de médicos o de maestros de gimnasia. Por tanto, en la ciudad no hay un solo pastor, sino una pluralidad y una multiplicidad de pastores. Se trata de lo que en este momento del texto se califica como los rivales del rey. En conclusión, el rey no puede ser pastor porque no estaría solo y porque se ve aparecer en derredor a «sus rivales en materia de pastorado».<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 145

<sup>179</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 146

Y, por otra parte, hay un aspecto de la función pastoral que no parece que pueda correr a cargo de un solo hombre en la ciudad y que, además, no parece propio de un rey. Se trata de esa atención y solicitud constante que el pastor debe tener con todas y cada una de las ovejas de su rebaño. No parece que un solo hombre en la ciudad pueda cumplir de este modo con los deberes del pastor. Y tampoco parece que un rey pueda rebajarse hasta estos extremos. «¿Cabe imaginar, por ejemplo —dice Foucault—, que el político se rebaje, tenga tiempo simplemente como el pastor, o como el médico, el pedagogo o el gimnasta, para ir a sentarse con cada uno de los ciudadanos a fin de aconsejarlo, alimentarlo o atenderlo?».<sup>180</sup> O, en palabras del interlocutor de Sócrates: «En efecto, Sócrates, ¿cómo podría existir alguien capaz, en cualquier momento de la vida, de acudir a sentarse junto a cada uno para prescribirle con exactitud lo que le conviene?»<sup>181</sup> Es claro, entonces, que el rey no puede ser pastor. Ahora bien, sobre la base de todo este planteamiento será posible por fin dar con una definición más adecuada de la esencia del poder político. Esta definición pasa por el empleo de la metáfora del tejedor. El rey no puede asumir toda esa variedad de funciones y otras tantas que también habría que referir, como por ejemplo hacer la guerra o impartir justicia, pero puede ser la mano que une los diferentes elementos como el tejedor «une la cadena y la trama». En otras palabras, a diferencia del pastor, el rey no puede ocuparse de todo, pero a imagen y semejanza del tejedor, puede unir todas las artes auxiliares que requiere una ciudad, así como coordinar las virtudes, y dar forma a un tejido que envuelva a todos y consume de este modo toda la felicidad de que un Estado es capaz.<sup>182</sup> Hay un arte específico del político que no coincide con el del pastor y que es el arte de la carda y el hilado. En resumen, parece que se puede decir que en la obra de Platón se admite que los dioses son pastores, pero los reyes, si bien pueden recordar a los pastores, en el fondo, ni lo son ni pueden serlo.

---

<sup>180</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 149

<sup>181</sup> Platón. *Político*, 295a-b. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 149

<sup>182</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 148



### 3. LOS CUATRO PRINCIPIOS DEL REY (TERRITORIALIDAD, TRIUNFO, SUSTRACCIÓN Y GENERALIZACIÓN) Y LOS CUATRO PRINCIPIOS DEL PASTOR (MOVIMIENTO, BENEVOLENCIA, SACRIFICIO E INDIVIDUALIZACIÓN)

Llegados a este punto, es momento de intentar responder a la pregunta por el vínculo entre la política de Estado o de ciudad y el pastorado. A partir de este de esbozo de recorrido histórico que va desde la cultura egipcia del segundo milenio a. C. hasta la cultura griega clásica, pasando por la cultura asiria, hebrea y de la Grecia arcaica, es posible y necesario extraer, como quien decanta el oro, por inducción, una caracterización conceptual, que no ya histórica, del modelo de gobierno del pastor. En verdad, esta extracción pertenece sólo al orden de exposición de este texto. En el orden del descubrimiento, ha bastado con echar mano de la caracterización general que hace Foucault del gobierno pastoral tanto en el curso titulado *Seguridad, territorio, población* como en la conferencia titulada *Sexualidad y poder*. Pero no es menos cierto que la exposición de esta caracterización aparecerá ahora, a la luz de este recorrido histórico, como un fruto maduro que cae por su propio peso. Después de todo, esta conceptualización del modelo del pastor ya se dejaba entrever tímidamente, es decir, de manera fragmentaria y dispersa, cada vez que se han compartido las diferentes citas históricas en las que se aludía a los reyes o a los dioses como pastores. Al mismo tiempo, esta caracterización del gobierno pastoral que Foucault propone se hace, tal y como es habitual en él, de manera comparada, es decir, a través de una contraposición con otra forma de gobierno. Esta es una estrategia analítica a todas luces fructífera. De aquí proviene en buena medida lo que Foucault ha podido descubrir y enseñar. En este caso, se trata precisamente de contraponer el gobierno pastoral con el gobierno político. A partir de aquí, se verá que lo uno no puede reducirse a lo otro. Habrá que mostrar entonces, y en este punto hay que ser claro y no andarse con rodeos o ambigüedades, que en verdad todas esas referencias políticas al pastorado no iban del todo en serio. Esto quiere decir que todas esas referencias no atestiguan la realidad histórica de una serie de gobiernos políticos de carácter pastoral en la Antigüedad, sino que dan cuenta de cierta retórica, de cierto ceremonial y de ciertas transposiciones en falso.

Foucault propone una caracterización comparada del gobierno pastoral y del gobierno político constituida por cuatro rasgos esenciales y específicos. Esta caracterización es más

detallada en *Seguridad, territorio, población*<sup>183</sup> que en *Sexualidad y poder*<sup>184</sup>, pero también es algo más confusa en el primer texto referido que en el segundo. Afortunadamente, ambos textos se complementan. Además, en el algún momento podrá ser pertinente agregar también otros textos al análisis. A diferencia de lo que hace Foucault con cierta frecuencia, esta vez no pone título a las características que expone, pero aquí se ha considerado oportuno hacerlo porque el gesto que nombra permite fijarlas y delimitarlas mejor, habilita que se retengan mejor en la memoria y posibilita asimismo referirse después a ellas con eficacia sin necesidad de mayores explicaciones. En primer lugar, el gobierno o poder político es definido por el hecho de que se ejerce sobre un territorio. Al mismo tiempo, el gobierno o poder del pastor es definido por el hecho de que se ejerce sobre una multiplicidad de individuos en movimiento. En el primer caso se puede hablar de un «principio de territorialidad» y en el segundo caso se puede hablar de un «principio de movimiento». El principio de territorialidad tiene que ser entendido en el sentido de que el gobierno político se ocupa en buena medida de la conservación o expansión del territorio por medio de la guerra. La defensa del territorio conquistado o la conquista del territorio ajeno constituyen una actividad propia del poder político. En cambio, el principio de movimiento tiene que ser entendido en el sentido de que el gobierno pastoral se ocupa en buena medida de conducir al rebaño en su desplazamiento a través de territorios que no busca conquistar, sino sólo cruzar o recorrer. Así lo dice Foucault: «El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio [...] El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento».<sup>185</sup> Esto es lo que se ha visto cuando se ha dicho que el Dios egipcio Amon-Rê era el conductor de la gente por todos los caminos, que el Dios hebreo Yavhé salía a la cabeza de su pueblo para conducirlo o llevarlo a las pasturas, que el profeta Moisés condujo por caminos a los esclavos que había liberado de los egipcios, que el rey Agamenón era pastor de huestes, es decir, de ejércitos en campaña, que el rey Ciro dirigía y conducía a sus hombres como un pastor o que los dioses que Platón describe en el *Critias* dirigían o conducían a los hombres como a un rebaño. Ya se ve entonces que en el gobierno pastoral, a diferencia de lo que se encuentra en el gobierno

---

<sup>183</sup> Ib., “Clase del 8 de febrero de 1978”, pp. 131-135

<sup>184</sup> Michel Foucault. *Sexualidad y poder*. Op. Cit., pp. 806-807

<sup>185</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 131

político, no es cuestión de conquista y consolidación del territorio, sino que es cuestión de movimientos o desplazamientos que es preciso conducir.

Esta caracterización del poder político como un poder que se ejerce sobre un territorio permite entender bien que esta misma modalidad de poder pueda ser definida igualmente como un poder triunfante. En efecto, si lo propio de los gobiernos políticos es salir en defensa de sus fronteras o salir a la conquista de otros territorios, entonces se comprende que esta forma de gobierno también se defina por la victoria y por el triunfo sobre los enemigos. Y, en concreto, este carácter triunfal se deja percibir o reconocer, desde luego, por todos los territorios defendidos o ampliados, pero también por todas las riquezas saqueadas y acumuladas, por todos los rivales vencidos y esclavizados, por toda la ornamenta con la que se hace resplandecer al rey y por todas las ceremonias varias con las que se lo ensalza y venera como a un triunfador. Todo esto es lo que se ve en la coronación del monarca, en la entrada solemne a la ciudad arrasada, en el retorno victorioso de la guerra o incluso en el funeral suntuoso con el que concluye su reinado. La victoria y lo sustraído, así como la solemnidad y brillo que lo simbolizan, constituyen una actividad y una marca por la cual se define e identifica al rey. Esta caracterización del poder político como poder triunfante no se encuentra por primera vez en estos dos textos de Foucault que ahora se han utilizado. En *Vigilar y castigar* se encuentra una descripción análoga: «La ceremonia se aparejaba siempre, más o menos, al triunfo. La aparición solemne del soberano llevaba consigo algo de la consagración, de la coronación, del retorno de la victoria; ni aun en los fastos funerarios dejaba de desarrollarse como manifestación del despliegue del poder».<sup>186</sup> Y aún en *La Voluntad de saber* se recuerda que, después de todo, el poder del soberano era simbolizado por la espada.<sup>187</sup> Se puede llamar simplemente «principio de triunfo» a esta segunda característica del poder político. En contraposición con este principio, se puede hablar, en relación con el gobierno pastoral, de un «principio de benevolencia». Lo propio del pastor no es la victoria sobre sus enemigos, ni tampoco el blasón ni el ritual con los que el rey se consagra y manifiesta, sino procurar el bien de su rebaño, garantizar su salvación, asegurar su subsistencia. Pastor es aquel que alimenta, protege y cura. Se trata de un poder benefactor que no busca dañar a nadie, sino siempre hacer el bien. En este punto, Foucault se adelanta a

---

<sup>186</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 192

<sup>187</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 144

una posible objeción que se podría hacer a esta contraposición de rasgos. En efecto, no va de suyo que la dimensión benefactora del gobierno pastoral pueda ser considerada una característica específica y exclusiva que no se encontraría en el gobierno político. Después de todo, la función de un soberano no deja de ser la de hacer el bien por sus súbditos. «¿Qué sería —pregunta Foucault— un poder cuya función, destino y justificación no fueran hacer el bien?»<sup>188</sup> Desde este punto de vista, la benevolencia debería ser considerada un rasgo universal de toda forma de poder, ya sea política, religiosa o moral. A este respecto, parece que es posible dar dos respuestas complementarias. Por un lado, cuando se trata del poder político, la benevolencia no es sino un rasgo más entre otros. El carácter benefactor convive aquí con el carácter conquistador. Y, por otro lado, cuando se trata del poder del pastor, no es nunca cuestión de otra cosa que no sea procurar el bien: «El poder pastoral, por el contrario, se define en su totalidad por la benevolencia; no tiene otra razón de ser que hacer el bien, y para hacerlo».<sup>189</sup> Y esto es lo que se ha visto cuando se ha dicho que el Dios egipcio Ra buscaba el beneficio de su rebaño, que el rey Asirio participaba del pastado de Dios cuidando y alimentando el país, que el Dios hebreo conducía con misericordia a las pasturas al pueblo que redimió, que Moisés, por compadecerse de las ovejas, se compadecería también del pueblo de Dios, que David tenía la tarea de apacentar a su rebaño, que el magistrado de los pitagóricos era un *philanthropos*, que el magistrado de Isócrates debía encargarse de la alimentación de los suyos, que el pastor de Jenofonte debía cuidar y hacer pacer, que los dioses del *Critias* o del *Político* dirigían para apacentar, además de proteger y curar, que el magistrado de la *República* procuraba el bien de su rebaño o que el magistrado del *Político*, de ser pastor, habría tenido que asumir estas mismas funciones. Aquí y allí, y un poco por todas partes, no se deja de poner de relieve que el gobierno pastoral es en esencia un gobierno benefactor.

Por otra parte, el poder del pastor también puede ser descrito por su carácter sacrificial. Se ve bien que este rasgo se deduce con facilidad del anterior. Si el gobierno pastoral es benevolente, entonces se comprende que también pueda ser sacrificial. Es posible reconocer a un pastor por el hecho en bruto de que se sacrifica a sí mismo por su rebaño. A juzgar por los textos que sirven de base, parece que tal vez se pueda entender esta

---

<sup>188</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 132

<sup>189</sup> *Idem.*

característica en tres sentidos diferentes, pero es necesario aclarar que Foucault los expone sin distinguirlos con demasiada claridad. Por un lado, un primer sentido consistiría en decir que el pastor se sacrifica en la medida en que debe asumir el mando del rebaño como una carga o como una responsabilidad. Esto se debe a que el pastor actúa siempre en beneficio de sus ovejas y no actúa nunca en beneficio propio. Dicho de otra manera, el pastoreo no es nunca una actividad egoísta, sino que es siempre una actividad altruista. Ni siquiera se trata de cuidar bien del rebaño para poder después extraer de él algún favor. Se cuida bien del rebaño por el rebaño mismo y nunca por algún interés oculto: «El mal pastor es quien sólo piensa en las pasturas para su propio beneficio, para engordar el rebaño que luego podrá vender y dispersar, mientras que el buen pastor sólo piensa en su rebaño y no va más allá».<sup>190</sup> Por otro lado, un segundo sentido consistiría en decir que el pastor se sacrifica en la medida en que no escatima en esfuerzos cuando se trata de velar ininterrumpidamente por su rebaño. El pastor es el que procura todo lo que el rebaño pueda necesitar para subsistir y es también el que no dejará de inquietarse y de reaccionar ante los posibles peligros o desventuras que puedan sobrevenir. No hay descanso para él. Mientras las ovejas duermen, el pastor vigila. Su tarea está marcada por el esmero y la entrega constantes, o, como dice Foucault, «por su celo, su dedicación, su aplicación indefinida».<sup>191</sup> Por último, y acaso sea este tercer sentido el más destacado de todos ellos, el pastor se sacrifica en la medida en que incluso tiene que estar dispuesto a sacrificar su vida por el bien de su rebaño, y, además, en ningún caso exigirá de sus ovejas que a su vez estén dispuestas a sacrificar su vida por él. En la relación pastor-rebaño no hay duda de que el pastor es el que manda, pero es también precisamente por ello el que debe, llegado el momento, sacrificar su vida. Es claro entonces que el poder del pastor es, tal y como dice Foucault, «un poder oblativo».<sup>192</sup> Se puede llamar a esta característica en sus múltiples sentidos «principio de sacrificio». Es todo esto lo que se ha visto cuando se ha dicho que el Dios egipcio Ra es el que vela cuando todos los hombres duermen, que el magistrado de Isócrates es el que vigila y vela permanentemente, que los dioses del *Político* dejaban de ser pastores tan pronto como dejaban de estar inmediatamente presentes o que el

---

<sup>190</sup> Ib., «Clase del 8 de febrero de 1978», p. 133

<sup>191</sup> *Idem.*

<sup>192</sup> *Idem.*

magistrado no podía ser pastor porque no podía ir a sentarse con cada uno de los ciudadanos para atenderlo.

Este carácter sacrificial del gobierno pastoral puede resultar en sí mismo sorprendente, pero máxime si se lo considera a la luz de lo que sucede en el poder político. En efecto, parece que en los gobiernos políticos no es precisamente el que manda, es decir, el rey, el que se sacrifica por sus súbditos, sino que son más bien los súbditos los que deben sacrificarse por su rey. En este sentido, es como si el gobierno pastoral fuera exactamente la inversa del gobierno político. Cuando se trata de la cuestión del sacrificio, cuando se trata de la cuestión de quién debe sacrificarse por quién en cada una de estas dos modalidades de poder, parece que las tornas se invierten por completo. Así lo expresa Foucault: «En el poder [político] tradicional, este mecanismo se invierte: lo que conforma a un buen ciudadano es la capacidad de sacrificarse por orden de un magistrado o incluso de aceptar morir por su rey. En el otro caso, es al contrario: el rey, el pastor, es el que acepta morir como sacrificio».<sup>193</sup> En este punto, es imposible no acordarse de la caracterización que hace Foucault del poder soberano en otra parte, en particular, en *La voluntad de saber*.<sup>194</sup> Ahí se describen dos circunstancias o dos condiciones a partir de las cuales puede ser lícito para el soberano exigir la muerte de sus súbditos. Por un lado, el rey puede enviar a la muerte si se siente amenazado por enemigos exteriores. La defensa del Estado bien puede merecer el sacrificio de sus hombres. Y, por otro lado, el rey también puede enviar a la muerte si alguno de sus súbditos lo agrede por medio de la transgresión de sus leyes. Tal y como se relata y explica en *Vigilar y castigar*, el rey, a través de sus delegados, torturará y matará entonces al súbdito en el cadalso hasta aplastarlo en un ejercicio pleno de manifestación desmedida de su fuerza, pues no hay que olvidar que el poder político sigue siendo también un poder triunfante.<sup>195</sup> En última instancia, este sacrificio de los súbditos, este modo de arrebatarles la vida, puede ser enmarcado, dice Foucault, en una práctica generalizada de la sustracción: sustracción de riquezas, productos, bienes, servicios, trabajo y sangre.<sup>196</sup> De ahí que aquí se proponga nombrar «principio de sustracción» a este rasgo del poder político. Aquí se ve como en

---

<sup>193</sup> Michel Foucault. *Sexualidad y poder*. Op. Cit., p. 807

<sup>194</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Op. Cit., pp. 143-144

<sup>195</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 54

<sup>196</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 144

ninguna otra parte hasta qué punto el poder del soberano puede estar alejado del poder del pastor. Mientras el primero sustrae, el segundo provee.

Para terminar, Foucault destaca que el poder del pastor es asimismo un poder individualista o individualizador, mientras que el poder del soberano es un poder global, de estructura o de masas. A diferencia del rey, el pastor no dirige un conjunto o a una multitud, sino que dirige una multiplicidad de individuos. Esto quiere decir que el pastor, desde luego, se ocupa, como el rey, de la totalidad del rebaño, pero se ocupa también y además de todos y cada uno de los miembros del rebaño considerados aisladamente. En este sentido, tal vez se pueda decir que el pastor debe asumir algo así como un suplemento de responsabilidad y atención, un suplemento de ejercicio del poder. Para él no importa sólo el conjunto, sino que importa también el individuo y cada uno de los individuos. Por eso los cuenta, los vigila, los alimenta y los cura. Foucault acostumbra a expresar esta idea con una fórmula latina que tuvo fortuna más tarde en el cristianismo. Se trata de la expresión *omnes et singulatim*, es decir, 'todos y cada uno'.<sup>197</sup> Por tanto, en el pastorado no sólo cuenta la totalidad, sino que importan todos y cada uno de los componentes que la constituyen. Se puede hablar de un «principio de individualización» del pastor en oposición a un «principio de generalización» del soberano. Esto es precisamente lo que se ha visto a propósito de Sófocles y su *Edipo rey*. Edipo no es un pastor porque no dirige individuos o una multiplicidad, porque no dirige marineros, sino que es un piloto o un timonel que conduce una totalidad, una ciudad, una embarcación. Es el buen viento que empuja la nave, no el buen pastor que atiende con solicitud a todos y cada de los embarcados. Ahora bien, esta consideración simultánea del todo y de cada uno característica del pastorado no conlleva sólo un suplemento de carga y esfuerzo, sino que conlleva además un problema que en ciertas circunstancias puede verdaderamente llegar a poner en aprietos al pastor. Se puede decir que se trata de un problema que es menos de orden teórico que de orden práctico. Se trata de lo que Foucault denomina el desafío o la paradoja del pastor. En efecto, desde un punto de vista teórico, la atención al todo y a cada uno no implica ninguna contradicción ni dificultad aparente, pues el individuo está lógica y cómodamente contenido en la totalidad. Pero desde un punto de

---

<sup>197</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 134; Véase también: *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*. En: Michel Foucault. *La vida de los hombres infames*. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (trad.). La Plata: Editorial Altamira, 1996

vista práctico, la atención al individuo puede suponer la desatención del todo tanto como la atención al todo puede suponer la desatención del individuo. Esto es lo que se ha visto cuando se ha hecho alusión a las andanzas del profeta hebreo Moisés. En una de las dos anécdotas referidas no se llega verdaderamente a plantear el problema, pero se plantea por entero en la otra. En el primer caso se ha explicado que Moisés debía asegurarse de que todas sus ovejas, tanto las más jóvenes como las más curtidas, tuvieran pastos que comer. El profeta se ocupa de que todas y cada una de sus ovejas se alimenten. Pero esto no es un problema cuando las praderas están nutridas de lo único que pueden tomar las más jóvenes, es decir, pastos tiernos, y de lo que pueden tomar sin perjuicio las más curtidas, es decir, pastos duros. Moisés atiende a las necesidades individuales de todos, pero no hay problema porque algunas ovejas se bastan con poco y porque el campo da de sí. Ahora bien, en el segundo caso se ha explicado que a Moisés se le había escapado una oveja. Desde el punto de vista del poder político, podríamos decir que esta circunstancia no es problemática porque no se ocupa de cada individuo, sino sólo del todo. Mientras el todo esté a salvo, el individuo es prescindible. Pero desde el punto de vista del poder del pastor, esta circunstancia es problemática porque cada oveja cuenta y no se la puede dar por perdida, y, además, también cuenta la totalidad del rebaño. Y aquí se llega al punto exacto de la paradoja y desafío del pastor: si va en busca de la oveja, desatiende al rebaño, y si se queda con el rebaño, desatiende a la oveja descarriada. *Omnes et singulatim*: ¿Qué hacer? Haga lo que haga el pastor, estará faltando a alguna de sus responsabilidades. Se sabe que Moisés decide ir en busca de la oveja. Esto es lo propio del pastor, su resorte, se diría. La historia termina bien, pues el rebaño se salva tanto como la oveja perdida, pero esta decisión bien podría haberle costado a Moisés la vida del conjunto de su rebaño. Y si se junta o se mezcla el principio de sacrificio con el principio de individualización propios del gobierno pastoral, se obtiene como resultado que el uno, es decir, el pastor, se sacrifica por el todo, es decir, el rebaño, y que el todo, es decir, el rebaño, se sacrifica por el uno, es decir, la oveja descarriada. Así lo expresa Foucault: «[...] sacrificio de uno por el todo, sacrificio del todo por uno [...]».<sup>198</sup>

Se obtiene, pues, como resultado que, por una parte, el gobierno político queda definido por los principios de territorialidad, de triunfo, de sustracción y de generalización.

---

<sup>198</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 135



Y se obtiene, por otra parte, que el gobierno pastoral queda definido por los principios de movimiento, de benevolencia, de sacrificio y de individualización. Ambas modalidades de poder se oponen punto por punto. La territorialidad se opone al movimiento, el triunfo, a la benevolencia, la sustracción, al sacrificio, y la generalización, a la individualización. En resumidas cuentas, parece que se podría describir el poder político como un poder que se ejerce sobre un territorio, que se manifiesta por una fuerza que extrae del triunfo que obtiene sobre los enemigos, que exige el sacrificio de sus súbditos y que atiende sólo al conjunto de la estructura política que gobierna. Y, por su parte, parece que se podría describir el poder del pastor como un poder que se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento, que sólo busca procurar el bien, que acepta sacrificarse por los otros y que atiende por igual tanto al todo como a cada uno de los miembros del rebaño. A partir de aquí, sobre la base de esta caracterización que ahora se puede usar como coordenadas conceptuales de análisis, es posible dilucidar cuál era verdaderamente la consideración que se tenía en la Antigüedad sobre los gobiernos políticos. Hay que preguntarse si verdaderamente se esperaba de los monarcas que reinaran sobre sus súbditos como pastores. La cuestión ahora es tratar de discernir lo que de facto se esperaba de un monarca de lo que no va más allá de un mero apelativo ritual, de la mera pompa ceremonial o de una mera transposición en falso que plantea para el rey lo que en verdad es asunto de sus rivales.

#### 4. LA VERDAD DEL REY Y EL REY VERDADERO

En Homero se ha visto que el rey Agamenón era nombrado a veces en la *Iliada* pastor de huestes. A este respecto, hay que considerar, en primer lugar, que se habla de un pastor de huestes, es decir, de un pastor de ejércitos en campaña, de ejércitos que se mueven y se desplazan como un rebaño. Se podría decir que es porque se da la circunstancia del movimiento que puede ser oportuno y pertinente representarse al rey que marcha a la cabeza de su ejército como un pastor. Pero parece que esto es nada más que un recurso retórico, una sinécdoque, una forma de tomar la parte por el todo. En segundo lugar, conviene destacar, como hace Foucault y como se ha hecho aquí antes, que esta designación es un apelativo ritual. En tercer lugar, hay que poner igualmente de relieve que Homero utiliza también otras designaciones, quizás mucho más frecuentes, para referirse al mismo rey. El Atrida

Agamenón es también y sobre todo «señor de anchos dominios»<sup>199</sup>, que es una expresión que remite de inmediato a los principios de territorialidad y de generalización, así como «poderoso»<sup>200</sup> o «soberano de hombres»<sup>201</sup>, que remite a su vez al principio de triunfo y quizás también al de sustracción. Y estos mismos principios, por último, son también los que se ponen de manifiesto por el hecho en bruto de que, no hay que olvidarlo, la *Iliada* narra precisamente una guerra, una conquista, en particular, como se sabe, un episodio del mito de la guerra de Troya. El gobierno de Agamenón no es un gobierno pastoral, sino que es un gobierno político. Es un rey que gobierna territorios, que triunfa en la guerra, que envía a sus hombres a la muerte y que dirige a su ejército como el piloto dirige su nave. Algo parecido se podría decir del rey persa Ciro del que hablaba Jenofonte. Es cierto que en el texto se dice que los animales obedecen bien a sus pastores y que, con la excepción del gobierno de Ciro, esta obediencia no se da en la relación de los hombres con sus gobernantes. Ahora bien, es preciso subrayar, en primer lugar, que Jenofonte no designa explícitamente al rey como pastor. En segundo lugar, hay que considerar que en el texto se dice que Ciro «consiguió la obediencia de muchísimos hombres», sí, pero de inmediato se añade que la consiguió de «muchísimas ciudades y muchísimos pueblos». La obediencia de los hombres remite al principio de movimiento, a la multiplicidad de individuos, así como al principio de individualización, pero la obediencia de las ciudades y los pueblos remite a los principios de territorialidad y de generalización. Tal vez habría que hablar entonces de un rey que ejerce a la vez un gobierno pastoral y un gobierno político, pero si se tiene en cuenta lo que el texto indica a continuación, se comprenderá que esto no es así. En concreto, se comprenderá que el gobierno de Ciro es en verdad un gobierno de carácter político. En efecto, inmediatamente después de las palabras recién referidas, Jenofonte explica que el soberano era obedecido por gentes que «distaban de él muchos días de camino, otros incluso meses, otros que no lo habían visto nunca y otros que sabían bien que ni siquiera lo verían jamás». Desde este punto de vista, es claro que Ciro no responde al principio de sacrificio del pastor, pues el celo y la dedicación conllevan proximidad, ni tampoco responde al principio de individualización, que también conlleva cercanía. Más aún, estas palabras hacen pensar igualmente en el principio

---

<sup>199</sup> Homero. *Iliada*, Canto I, 100. Op. Cit., p. 4

<sup>200</sup> Ib., Canto I, 130, p. 5

<sup>201</sup> Ib., Canto I, 170, p. 6

de triunfo, pues la referencia a esas gentes que se encuentran a meses de camino sugiere implícitamente que el soberano reinaba sobre un vasto territorio conquistado. En definitiva, parece que con Jenofonte se trata de nuevo de una figura retórica. La comparación de Ciro con un pastor responde únicamente al hecho de que cuenta con la obediencia de los hombres como los pastores cuentan con la obediencia de sus animales. Pero la obediencia en sí misma no es un rasgo específicamente pastoral, sino un rasgo universal que se da ahí donde se hallen relaciones de poder. Tal y como sucedía con Agamenón, Ciro no es tampoco un pastor. Ciro es un rey que gobierna sobre un extenso territorio conquistado.

Con respecto a los pitagóricos, la dilucidación se vuelve un poco más complicada. Por un lado, es bastante claro que describen la función política en términos que recuerdan claramente a la función pastoral. La filantropía que exigen a los magistrados, ese amor por los administrados, así como la exigencia de que la ley no esté hecha para los que mandan, sino para los que son mandados, remite con claridad a los principios de benevolencia y de sacrificio. A partir de aquí, parece difícil no admitir que entre los pitagóricos se concibe el gobierno político como un gobierno pastoral. Ahora bien, por un lado, no hay que obviar el hecho de que no lo designan como tal. No se hace en absoluto referencia al magistrado como pastor. La descripción coincide, pero la designación no aparece. Y, por otro lado, parece que se podría objetar a los pitagóricos lo mismo que posiblemente y en cierto modo les objetara Platón. En concreto, se trata del hecho de que tal vez los pitagóricos aplicaron al gobierno político de una ciudad o de un Estado los mismos principios con los que concebían el gobierno en sus pequeñas comunidades de maestros y discípulos. Pero esta aplicación es, tal y como ya se ha anticipado y tal y como el propio Platón en cierto modo afirma en el *Político*, una suerte de transposición en falso. Efectivamente, por una parte, hay que considerar la bien conocida influencia que los pitagóricos pudieron ejercer sobre Platón a partir de su primer viaje a Sicilia.<sup>202</sup> Esta influencia explicaría que en el *Político* se plantee explícitamente la posibilidad de que el gobierno político sea pastoral. Así lo expresa Foucault:

[...] es probable en todo caso que ahí haya una referencia explícita [...] a un tema familiar, conocido por Sócrates, Platón y los círculos [platónicos], que era el tema pitagórico. El tema que, a mi juicio, aflora claramente en el texto del libro I de la *República* es el tema pitagórico del magistrado pastor, la política como pastorado. Con él va a debatir justamente el gran texto del *Político* [...].<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 69-70

<sup>203</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 143

Y, a partir de aquí, Platón va a reprochar a los pitagóricos lo que ya se ha visto, a saber, que las funciones pastorales pueden ser asumidas por esos rivales del rey que son los médicos o los maestros de gimnasia, quizás también se podría añadir en este punto a los maestros que es posible encontrar precisamente en las comunidades pitagóricas, pero no por el rey mismo. Esto se debe, hay que recordarlo, al hecho de que no puede haber muchos reyes y al hecho de que un rey no puede ir a sentarse, tal como exigen los principios pastorales de sacrificio e individualización, con cada ciudadano para atender sus necesidades. Tal vez los pitagóricos creyeran que el político debía ser un pastor, pero esta creencia es la consecuencia de no haber medido bien o de no haber medido en absoluto la distancia o la desproporción que separa a una pequeña comunidad de una estructura de Estado. Dicho de otra manera, quizás esta creencia es lo que sigue a un pensamiento que considera que toda relación de poder y de obediencia es en lo esencial siempre idéntica a sí misma. Y es Platón el que advierte que esta identificación o trasposición es falsa o no funciona, pues si bien pueden reconocerse analogías, no es lo mismo gobernar un Estado que gobernar a un puñado de discípulos. Así lo expresa Foucault: «[...] los pitagóricos se equivocan, por consiguiente, al querer destacar la forma pastoral, que puede funcionar efectivamente en pequeñas comunidades religiosas y pedagógicas, y hacerla jugar a escala de toda la ciudad».<sup>204</sup> Tal vez habría que hablar entonces de una cierta tosquedad o de una cierta falta de finura conceptual entre los pitagóricos y en lo que se refiere a esta cuestión, pero no es cuestión aquí de juzgarlos. En verdad, de lo que aquí se trata es de ir mostrando poco a poco no sólo que en buena medida no se considerara a la sazón que los gobiernos políticos fueran pastorales, sino que en los raros referentes que pensaron lo contrario se encuentra, y no por casualidad, un fuerte vínculo con pequeñas comunidades que verdaderamente pudieron funcionar de acuerdo con el modelo del pastor. Dicho de otro modo, se trata de que en este proceso que busca descartar el tema del pastor en el ámbito de la política de Estado se vaya abriendo paso ese otro ámbito de las comunidades en el que de verdad se encontrarán pastores. Todo esto es precisamente lo que también se puede poner de manifiesto por medio del *Areopagítico* de Isócrates. Hay que recordar que ahí sucede exactamente lo mismo que entre los pitagóricos, a saber, que no se designa al magistrado como pastor, pero se lo describe como tal. El magistrado es el que debe encargarse de la educación, de la alimentación y de los enlaces

---

<sup>204</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», p. 149

matrimoniales de los jóvenes. El magistrado es el que debe velar por la juventud y el que debe vigilarla sin cesar. Se cumplen aquí con creces los principios pastorales de la benevolencia, del sacrificio y de la individualización. Pero sucede que el parentesco de Isócrates con los pitagóricos también consiste en el hecho de que aquel, como estos, también estuvo ligado a la organización de una pequeña comunidad de maestros y discípulos, pues se sabe que fundó una escuela y que de hecho lo hizo antes incluso que Platón.<sup>205</sup> Es posible entonces que en Isócrates se reencuentre el mismo tipo de trasposición en falso que se ha encontrado entre los pitagóricos. Parece que hay que pensar que también Isócrates, condicionado por sus propias vivencias, obvió las diferencias entre ser rey y gobernar un Estado y ser maestro y gobernar una pequeña comunidad. Pero de nuevo hay que decir que la cuestión no es valorar los aciertos o desaciertos de este o aquel autor, como tampoco es cuestión de expresar ningún acuerdo o desacuerdo. La cuestión es otra vez poner de manifiesto que en los raros casos en que se describe al magistrado como un pastor se encuentra la experiencia personal de la vida comunitaria y compartida entre maestros y discípulos. Esto se debe, se acaba de decir, a que es justamente ahí, en esas comunidades, donde verdaderamente es posible hallar pastores.

A fin de cuentas, en Homero y Jenofonte pudo parecer que se consideraba al rey como pastor, pero en último término es posible que esta consideración no fuera más allá de un apelativo ritual y de un juego retórico. Por su parte, Isócrates y los pitagóricos describían al magistrado como pastor, pero no utilizaban la designación, y, además, su descripción puede ser interpretada, si se considera su vínculo con comunidades y escuelas, como una trasposición en falso que, como una pista a seguir, señala el ámbito en el que verdaderamente será posible encontrar pastores. En cuanto a Sófocles y Platón, no hace falta insistir más. Es claro que para ellos el rey no es un pastor. Sófocles utiliza una metáfora, la del piloto, que recuerda a la del pastor, pero no concuerda con ella. Platón considera la posibilidad, quizás sobre todo en la *República* y por influencia precisamente de los pitagóricos, pero lo descarta del todo en el *Político* y en parte también en las *Leyes*. Además, Platón, como Isócrates y los pitagóricos, indica también como una pista a seguir ese otro ámbito en el que ya hay que

---

<sup>205</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2005, p. 16

empezar a dirigir la atención. Es ese ámbito que en el *Político* queda designado y descrito como el ámbito de los rivales del rey. No era allá arriba, en el trono del soberano, donde había que buscar pastores, sino más abajo, a ras de suelo, allí donde algunos individuos, más modestos y discretos, menos solemnes y resplandecientes, aceptan la carga y la responsabilidad de velar por otros día a día y cara a cara y sin otro fin que atender a sus necesidades para procurarles la salvación. Y si se considera que esta salvación del individuo es quizás lo más elevado a lo que se puede aspirar, lo cual, por supuesto, es discutible, tal vez haya que admitir que el rey, el verdadero rey, no es el que gobierna Estados, sino el que gobierna nada más que hombres. Dicho de otro modo, en lugar de considerar la posibilidad de que el rey sea pastor, pues no es esta su verdad, hay que considerar más bien la posibilidad de que el rey verdadero, el rey de verdad, sea el pastor. Se estaría entonces aquí ante la figura de un rey oculto, es decir, ante la figura de un hombre que, si bien por su apariencia no recuerda en nada a un rey, es, en verdad, un rey verdadero, pues toma de la mano a los hombres para gobernarlos, guiarlos y salvarlos.<sup>206</sup> Pero también se podría plantear el asunto en el sentido inverso y pensar que la condición de no ser pastor es precisamente lo que permite reconocer al verdadero rey, es decir, al rey que gobierna una ciudad, un Estado o un territorio. Lo propio de un verdadero rey es justamente el hecho de que de ninguna manera se lo puede confundir con un pastor. En cualquier caso, el análisis de Foucault acerca de la consideración del carácter pastoral del poder político en la Antigüedad griega culmina con una indicación que es el hilo del que ahora hay que tirar. En esta indicación se dice cuáles son los ámbitos en los que será posible encontrar individuos cuya actividad, con independencia de que se encuentre o no la designación explícita, puede ser legítimamente considerada como pastoral. Hay al menos dos fragmentos en los que se da buena cuenta de estos ámbitos. En el primero de ellos, Foucault habla por Platón y hace referencia a las figuras del médico, del agricultor, del gimnasta y del pedagogo: «Se trata en cambio de mostrar justamente que, si hay pastorado, este sólo puede darse, a su juicio, en actividades menores, sin duda necesarias para la ciudad, pero subordinadas al orden de lo político; dichas actividades son, por ejemplo, la del médico, el agricultor, el gimnasta, el pedagogo».<sup>207</sup> Y

---

<sup>206</sup> Sobre la figura del rey oculto, véase: Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora».

<sup>207</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 149

aún un poco más adelante, Foucault insiste en la cuestión, pero parece que esta vez no habla por nadie más que por sí mismo. Además, ya no hace alusión ni al médico ni al agricultor, sino a los directores de conciencia y a las comunidades religiosas, filosóficas, pedagógicas y gimnásticas: «A decir verdad, habría que mirar por el lado de las pequeñas comunidades, los grupos limitados con las formas de socialidad específicas de su carácter, como las comunidades filosóficas o religiosas, por ejemplo los pitagóricos, las comunidades pedagógicas, las escuelas de gimnasia; acaso también en ciertas formas de dirección de conciencia».<sup>208</sup> Hay que centrarse ahora en este nuevo objeto o ámbito de análisis. Hay que dejar al rey de lado y analizar ahora a sus rivales: para encontrar pastores entre los griegos, hay que buscar en los ámbitos de la agricultura, la medicina, la gimnasia, la pedagogía, la filosofía, la religión o la dirección de conciencia.

---

<sup>208</sup> Ib., «Clase del 15 de febrero de 1978», pp. 149-150

## II. EL PASTOR DE HOMBRES

### 1. PROLEGÓMENO. DEL PRINCIPIO DE MOVIMIENTO AL PRINCIPIO DE CONDUCTA Y PRESENTACIÓN DE LA ESTRATEGIA ANALÍTICA DEL APARTADO

Para empezar, es preciso que se exponga ante todo un breve prolegómeno que sirva para depurar el concepto de pastorado de todo lo que en él aún pueda estar ligado a rebaños que, como el de Moisés, se desplazan. Por una parte, hay que empezar por dar al principio de movimiento un sentido más figurado o metafórico. Esta operación es necesaria porque no será posible encontrar pastores por ninguna parte en estos nuevos ámbitos mientras la actividad pastoral siga siendo concebida a partir de la idea de un individuo que dirige rebaños en desplazamiento. Hay que salir del desierto y quedarse más bien con la idea del pastor que simplemente dirige o conduce a una multiplicidad de individuos o a un rebaño, así, sin movimiento o desplazamientos. Es esta idea considerada así, en bruto, lo que hay que retener. Ahora bien, cuando no se trata de conducir rebaños que se mueven, lo que se conduce es la conducta. El pastor es aquel que conduce la conducta de un rebaño y de los individuos de un rebaño. Se trata de conducir la conducta de una multiplicidad de individuos. Se ve bien que aquí la noción de conducta tiene un doble significado. Por un lado, la conducta es la acción de conducir y la acción de conducir quiere significar simplemente la acción de «dirigir», «encauzar», «guiar», «llevar de la mano», «manipular», «seguir y mover paso a paso». <sup>209</sup> Pero, por otro lado, la conducta también es la manera de conducirse y la manera de conducirse es simplemente la manera de comportarse. Por tanto, la conducción de la conducta llevada a cabo por el pastor es la dirección del comportamiento de los individuos del rebaño. En este punto, es del todo pertinente agregar que, a partir de Gregorio Nacianceno, los cristianos de la Edad Media se referirán al pastorado como *oikonomia psychon*, que es una expresión que traducirán por *regimen animarum*, que a su vez es una expresión que Foucault propone traducir por *conducta* o *conducción de las almas*. La noción de conducta puede resultar ahora familiar, pero no se empieza a usar en los sentidos referidos hasta el siglo XVI. Una primera muestra de ello se encuentra en los *Ensayos* de Montaigne.<sup>210</sup> En suma, a partir de ahora hay que tomar el principio de movimiento en el sentido figurado, y solamente en el sentido figurado, del pastor que conduce la conducta de los individuos de su rebaño. En

<sup>209</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», p. 162

<sup>210</sup> Ib., «Clase del 1 de marzo de 1978», pp. 186-187



consecuencia, hay que dejar de hablar de un principio de movimiento y hay que empezar a hablar más bien de un «principio de conducta». Y, por otra parte, hay que continuar con este ejercicio de depuración conceptual y decir que tampoco será posible encontrar pastores por ninguna parte mientras la actividad pastoral siga siendo representada como una actividad en la que literalmente se da de comer. Es cierto que sea lo que sea un pastor en sentido figurado, se verá que la alimentación del rebaño sigue formando parte de las cuestiones a las que debe atender, pero esto no quiere decir que se pueda seguir pensando al pastor como aquel que encuentra alimento para su rebaño. El pastor entendido en sentido figurado ni busca alimentos, ni produce alimentos ni pone alimentos en boca de su grey. A partir de esta aclaración, es posible ya empezar a descartar como pastoral alguna de las figuras que Foucault (en verdad, Platón) proponía como rivales del rey. Se trata de la figura del agricultor o de la figura de cualquiera, también, por ejemplo, un panadero, que en una ciudad se dedique a la producción de alimentos. El hecho de que una de las funciones principales del pastor de animales e incluso de personas fuera proveer al rebaño de alimento justificaba que se pudiera pensar en la figura del agricultor o en figuras semejantes cuando se buscaban pastores en la ciudad. Pero es preciso que se tome ya la noción de pastorado en un sentido plenamente figurado y que se admita, en consecuencia, que agricultores o panaderos no son pastores simplemente porque no dirigen hombres, sino que producen alimentos. Por tanto, hay que desembarazarse de ellos desde ahora y centrarse ya en esos otros rivales que verdaderamente parece que pueden desempeñar una función pastoral.

El examen de estas figuras pastorales puede hacerse al menos de dos maneras. Una primera forma de análisis podría consistir en articular un recorrido a partir de cada una de esas figuras y dar cuenta a cada paso de cuál es el grado de pastorado que ahí se encuentra. Esta medición se haría a luz de los principios pastorales que ya se han explicado. Se trataría de examinar la fidelidad de cada figura a cada uno de esos principios. A partir de aquí, se podría intentar hacer balance para poder indicar cuál es la figura más pastoral de todas ellas. En este punto, quizás se descubra que el filósofo ocupa un lugar destacado. Él sería el que más y mejor se ajusta a la caracterización del pastor. Pero también es posible proceder de otro modo. Hay una segunda forma de análisis que podría consistir en articular un recorrido, no ya a partir de las figuras señaladas, sino a partir de diferentes grados de pastorado y dar cuenta a cada paso de cuáles son las figuras que se encuentran en él. En esta propuesta no se

trataría de medir la fidelidad de cada figura a los principios pastorales, sino que se trataría de ver cuál es la figura más recurrente, la que más aparece en esa sucesión de grados de pastorado. A partir de aquí, también se podría hacer balance para poder indicar igualmente cuál es la figura más pastoral de todas ellas. En este punto, quizás también se descubra que el filósofo sigue siendo el que ocupa un lugar destacado, pero no porque sea el que más y mejor se ajusta a la caracterización del pastor, sino porque es el que se encuentra por todas partes, el que aparece con más persistencia en la exposición de grados pastorales. En este recorrido, el filósofo sería algo así como la constante. Ambas articulaciones conducen más o menos a la misma conclusión. En cualquiera de los casos, el filósofo aparecería como siendo el pastor entre pastores, el pastor por antonomasia. Pero también parece que el segundo recorrido es el más practicable. De ahí que sea el que aquí se ha elegido. En el fondo, lo que explica que la primera forma sea más costosa de transitar que la segunda es que se trata de una vía por medio de la cual se hace mucho más difícil mostrar que el filósofo es pastor entre pastores. A su vez, esto se debe a que, desde el punto de vista de una adecuación a los principios pastorales, la figura del filósofo no aventaja en exceso a la figura del pedagogo, del médico o del maestro de gimnasia. En definitiva, parece que también ellos encarnan bien el concepto de pastor. Aun así, parece que el filósofo los aventaja, pero, hay que insistir, no en exceso. La diferencia en la competencia se vuelve entonces difícil de probar y de percibir. En cambio, la segunda forma de análisis proporciona una visión más clara porque una y otra vez, en cada uno de esos diferentes grados, la figura del filósofo, a diferencia de las demás, hará acto de presencia. La obstinación con la que aparece pondrá bien de manifiesto su supremacía en materia de pastorado. No tendrá entonces rival. Será el rival entre los rivales del rey. Ahora bien, convendría explicar qué significa articular el análisis a partir de grados diferentes de pastorado. O, dicho de otro modo, convendría explicar qué es aquí y en concreto un grado de pastorado. Hay toda una variedad de textos de Foucault, pero también de Pierre Hadot y de Marrou, que permiten definir esos cinco grados y apuntalarlos como cinco articulaciones para este recorrido. Estas cinco articulaciones se corresponden con cinco funciones que pueden ser desempeñadas a su vez por figuras diferentes. Entre estas figuras hay que contar al médico, al pedagogo, al maestro de gimnasia o al filósofo, pero también al sofista o simplemente al familiar, al amigo o al hombre de reputación. Al mismo tiempo, cada función se corresponde con un grado de pastorado. Estas cinco funciones son las

siguientes: el consejero circunstancial, el consultante privado, el preceptor particular, el preceptor colectivo y la institución comunitaria. Parece que estas cinco funciones son pastorales porque en todas ellas opera el principio de conducta, de benevolencia, de sacrificio y de individualización. Sin embargo, se diferencian entre ellas por el hecho de que el principio de sacrificio, en particular, el celo y la dedicación, no se da con el mismo grado de intensidad. A su vez, parece que la intensificación del celo y la dedicación provoca una intensificación del principio de individualización. Esto se debe simplemente a que la atención al individuo crece con la dedicación al individuo. Es por todo esto que se puede hablar de grados diferentes de pastorado o de grados de intensidad pastoral diferentes. En concreto y en pocas palabras, se puede decir que la función del consejero circunstancial presenta un grado de intensidad pastoral menor que el que se puede encontrar en la institución comunitaria.

## 2. EL CONSEJERO CIRCUNSTANCIAL: EL SOFISTA, EL MÉDICO, EL AMIGO, EL FAMILIAR, EL PARRHESIASTA Y EL FILÓSOFO

Se propone empezar por la función del consejero circunstancial, primer grado en la escala de pastorado. Foucault se refiere a ella en toda una multiplicidad de textos. Es posible encontrarla en *Seguridad, territorio, población*<sup>211</sup>, en *Del Gobierno de los vivos*<sup>212</sup>, en *La hermenéutica del sujeto*<sup>213</sup> y en *El coraje de la verdad*<sup>214</sup>, así como también en *Las confesiones de la carne*<sup>215</sup> y en *El cuidado de sí*<sup>216</sup>. Esta función acostumbra a aparecer en contraposición con la que tendrá que ser tratada al final de este recorrido, esto es, lo que se ha designado de manera general como la función de la institución comunitaria. El consejero circunstancial puede ser descrito a partir de dos características fundamentales. La primera de ellas consiste en que la relación entre el consejero y aquel que acuda a él será una relación episódica, puntual o breve. Y si se da el caso de que se acude a él en varias ocasiones y en momentos distintos, entonces también se puede decir que esta relación puede ser discontinua.

<sup>211</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», p. 182

<sup>212</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., pp. 229-231

<sup>213</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982». Op. Cit.

<sup>214</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 22

<sup>215</sup> Michel Foucault. *Les aveux de la chair*. Op. Cit., pp. 106-107

<sup>216</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Tomás Segovia (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 200, pp. 57-60

En cualquier caso, se ve bien que la relación que se establece no es ni continua ni estrecha, ni intensa ni constante. Por tanto, los principios de sacrificio e individualización se dan con un grado de intensidad más bien débil. De ahí que haya que ubicar esta función en el puesto más bajo dentro de la escala del pastorado. La segunda característica es más evidente porque está explícitamente contenida o expresada en la designación misma. El consejero circunstancial aparece o es reclamado bajo la condición de que se dé una circunstancia determinada y un determinado tipo de circunstancia. De ahí, sin duda, que la relación no pueda ser sino episódica y precisamente circunstancial. En todas partes Foucault describe el tipo de circunstancia de la misma manera, aunque desde ya no es difícil adivinar que no se trata precisamente de una circunstancia de signo positivo. Nadie acude a un consejero circunstancial porque la vida le vaya bien o porque se sienta plétórico. Al contrario, la función del consejero circunstancial se vuelve necesaria o deseable ahí donde se presenta o sobreviene una circunstancia de signo negativo. Se puede tratar de un revés de la fortuna. Por ejemplo, el individuo ha sido condenado al exilio, pasa por un momento de duelo por la pérdida de algún ser querido o se ha visto de pronto en la ruina económica. Parece que es cuestión aquí de esa clase de acontecimientos que son en la época quizás más o menos comunes y desde luego percibidos como siendo particularmente problemáticos. Pero también se puede tratar simplemente de un momento de bloqueo, de incertidumbre, de confusión o de desorientación en la vida del individuo. En cualquier caso, se ve bien que se trata siempre de un momento difícil, de un momento de crisis, de una situación complicada. En tales circunstancias, el individuo acude a un consejero circunstancial para que le brinde consejo y alivio, para recibir algunas pautas de conducta o simplemente unas palabras de consuelo que le permitan superar la adversidad. Desde este punto de vista, con razón es perfectamente posible que se designe y conciba al consejero circunstancial como director de conciencia. La consejería circunstancial es una de las formas que la dirección de conciencia podía adoptar. Ahora bien, lo que aquí y ahora es más relevante es que esta función de consejería circunstancial o de dirección de conciencia circunstancial podía ser desempeñada por toda una variedad de figuras sociales diferentes.

En primer lugar, hay que referirse a la figura del sofista. A este respecto, Foucault explica con frecuencia el ejemplo de Antifonte referido por Plutarco en *Obras morales y de costumbres*. Hay que situarse entre finales del siglo V a. C. y principios del siglo IV a. C.

Este personaje, dedicado también a la enseñanza y la retórica, había abierto en Atenas, aunque una nota a pie de página señala Corinto y se precisa que cerca del Ágora, una suerte de consultorio en forma de gabinete donde dispensaba consejos y consuelo a cambio de una retribución económica. Se trata de una consulta «paga». Y, en el fondo, si se piensa, no hay nada de sorprendente en el hecho de que alguien como Antifonte pudiera asumir esta función, pues el dominio del arte del discurso es condición del sofista tanto como del consejero. De acuerdo con Carlos García Gual, Antifonte había incluso llegado a definir su arte de la curación por la palabra como «una *techne alypiás*, una “técnica de evitar el dolor”». <sup>217</sup> Así lo describe Plutarco: «En la época en que [Antifonte] se entregaba a la poesía, estableció un arte de curar las aflicciones, análogo al que los médicos aplican a las enfermedades: en Corinto, cerca del Ágora, instaló un local con un cartel en el que se jactaba de tratar el dolor moral por medio de discursos; indagaba las causas de la aflicción y consolaba a sus enfermos». <sup>218</sup> Estas citas de Plutarco y Carlos García Gual ilustran y prueban con claridad que el sofista podía asumir la función de consejero circunstancial, pero permiten además entroncar ahora con otra de las figuras que podían ejercer esta misma función. Se trata de la figura del médico. No es por casualidad que Plutarco recurra a este oficio para hacerse entender cuando quiere retratar o describir la dirección episódica del sofista.

En efecto, el médico es también ese tipo de figura al que se recurre cuando uno atraviesa un mal momento. Ahora bien, no hay que pensar, pues se estaría haciendo una torpe lectura retrospectiva, que se acude al médico únicamente para que cure o atienda los males físicos. Cuando se trata del médico y de la medicina, no es sólo cuestión del cuerpo, sus enfermedades y su salud. El médico es también aquel que precisamente puede ayudar cuando se sufre por males morales o enfermedades del alma. Propondrá entonces algún régimen preventivo o algunos preceptos de higiene, desde luego, pero también consejos que marcan otras tantas reglas de vida que aplicar a la vida diaria. En este punto, Foucault acostumbra a poner el ejemplo de Galeno, filósofo y médico del siglo II d. C., que escribió precisamente un texto titulado *Tratado de las pasiones del alma* en el que expresa claramente lo que aquí

---

<sup>217</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 59

<sup>218</sup> Plutarco, «Vie des dix orateurs» (Antifonte, 18), en *Discours, suivi des fragments d'Antiphon le sophiste*, trad. de L. Gernet, París, Les Belles Lettres, col. des Universités de France, 1923, p. 28 [ed. cast.: «Vida de los diez oradores», en *Obras morales y de costumbres*, vol. 10, Madrid, Gredos, 2003. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 229

se está contando: «Hay que remitir a los otros el discernimiento de las enfermedades del alma, y no a nosotros mismos; no hay que autorizar como vigilantes a los primeros en llegar [...]. Hay que acudir a los otros: que observen, que nos señalen nuestras desviaciones».<sup>219</sup> Se ve bien en este pasaje referido por Foucault en *Las confesiones de la carne* que Galeno, por una parte, no habla en este caso de las enfermedades del cuerpo, sino de las enfermedades del alma, y se ve también, por la otra, que exhorta a no quedarse solo en esta materia, que es mejor acudir a alguien que bien podría ser, por ejemplo, un médico. Y en *El cuidado de sí*, Foucault expone un par de ejemplos que ilustran de manera adecuada este caso particular. Habla de cómo Galeno explica que en cierta ocasión se aplicó a la curación de un compañero de viaje que padecía del mal de la cólera, pasión que constituye uno de los centros de atención y de preocupación más habituales o comunes en la cultura grecorromana. Y también habla del caso de un discípulo de Galeno que fue a pedirle consulta porque había comprendido, a través justamente del ejemplo de su maestro en materia de control de las pasiones, que en contra de lo que pensaba no podía considerarse a sí mismo como inaccesible a las perturbaciones del alma.<sup>220</sup> Es cierto que Galeno es un personaje tardío en el interior de la cultura antigua, pero no hay que pensar que el vínculo que une la medicina con las enfermedades del alma sea un vínculo establecido también tardíamente. Por el contrario, se trata más bien de un fenómeno que se encuentra a lo largo y ancho de la cultura grecorromana. Así lo expresa Foucault: «Según una tradición que se remonta muy lejos en la cultura griega, el cuidado de sí está en correlación estrecha con el pensamiento y la práctica de la medicina. Esta correlación antigua tomó cada vez más amplitud. Hasta el punto de que Plutarco podrá decir, al principio de los *Preceptos de salud*, que filosofía y medicina tratan de «un solo y mismo campo» (*mia chōra*)».<sup>221</sup> Hay para los griegos un vínculo estrecho entre el alma y el cuerpo. Más adelante se presentará aquí la ocasión de ahondar en ello. Este vínculo justifica la intervención del médico en el campo del alma, que es en buena medida el campo del filósofo, pero también justifica, como se verá, la intervención del filósofo en el campo del cuerpo, que es en buena medida el campo del médico. Como dice Plutarco, se trata, en el

---

<sup>219</sup> Galeno. *Tratado de las pasiones del alma*, VI, 23. Cit. por Michel Foucault. *Historie de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 107. (La traducción es del autor).

<sup>220</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 63

<sup>221</sup> Plutarco. *De tuenda sanitate praecepta*, 122e. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 60-61

fondo, de un mismo y único campo, que es el campo de la salud: salud del cuerpo que es salud del alma y salud del alma que es salud del cuerpo. De ahí que filosofía y medicina puedan a veces confundirse o simplemente complementarse. No en vano se ha dicho ya que Galeno era médico y filósofo a la vez.

Pero no era estrictamente necesario, ni mucho menos, al parecer, que el consejero circunstancial desempeñara un oficio en particular, ya fuera el de sofista, ya fuera el de médico o filósofo. Con esto se quiere decir que no era en absoluto necesario, o, cuanto menos, que no era un requisito indispensable, estar dotado de una competencia debidamente acreditada ni tampoco cobrar por los consejos ofrecidos. El consejero circunstancial también podía ser un amigo, un familiar o simplemente un hombre de cierta reputación. Hay que examinar ahora estas tres figuras. De manera general, podía bastar entre los implicados una simple conversación o tal vez un juego más complejo de correspondencias, de cartas manuscritas que podían llegar incluso a adoptar la forma de un verdadero tratado. Se trata de lo que Foucault denomina «actos de amistad y de bondad».<sup>222</sup> También se refiere a ello como un «acto puramente gratuito y benévolo de amistad».<sup>223</sup> Pero la benevolencia y la gratuidad no son lo único que marca la relación en este género de dirección circunstancial. Hay que considerar además que, precisamente en virtud del vínculo de amistad o parentesco que une a los afectados, hay ahí todo un juego de derechos y de deberes de carácter moral. Por un lado, para el que necesita ayuda es un derecho poder solicitarla a quien se cree que puede dispensarla. Por otro lado, para el que puede ayudar es un deber prestar ayuda a quien la solicite. Por último, para el que necesita ayuda es un deber encajar con gratitud las lecciones que recibe. Se trata del ámbito no ya simplemente de las relaciones privadas, pues también lo son las que se mantienen con sofistas, médicos o filósofos, sino que se trata del ámbito de las relaciones personales.

En lo que respecta al consejero como amigo, se puede contar, por un lado, el ejemplo de Séneca y Lucilio en el primer siglo d. C. He aquí un buen ejemplo de esa correspondencia epistolar con aspecto de tratado. Ambos personajes son amigos y parece que lo serán cada vez más precisamente como consecuencia de esta relación de apoyo. Foucault subraya el

---

<sup>222</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 107. (La traducción es del autor).

<sup>223</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 230

hecho de que la dirección o consejo que se presta puede funcionar como medio de fortalecimiento y mutación para relaciones que ya existían con anterioridad. Séneca es mayor que Lucilio, pero no mucho más. Quizás esto permite en parte explicar por qué el primero es el consejero del segundo, pero también por qué el segundo podrá igualmente llegar a ser el consejero del primero. Séneca reivindica a Lucilio como su obra, pero también celebra que finalmente Lucilio haya podido llegar a ser a su vez un consejero, un guía y un acompañante para él. Se trata de una fuerte amistad trabada a fuerza de apoyo y solicitud mutua. Así lo expresa el propio Séneca: «La habilidad del luchador se mantiene mediante el ejercicio de la lucha; un acompañante estimula la ejecución de los músicos. El sabio necesita del mismo modo sostener el aliento de sus virtudes: así, estimulando él mismo, recibe también de otro sabio un estimulante».<sup>224</sup> Pero de nuevo hay que advertir, como se ha hecho a partir de Galeno, que no hay que pensar que este fenómeno sea propio o exclusivo de un estadio avanzado de la cultura grecorromana. Es posible ilustrar la dirección circunstancial entre amigos por medio de no pocas anécdotas que tienen a Sócrates como protagonista y a Jenofonte como narrador.<sup>225</sup> Hay que situarse entonces a finales del siglo V a. C. Por ejemplo, se puede contar lo que sucedió en aquella ocasión en que Sócrates dio consejo a su amigo Aristarco, un personaje de la época del que no se sabe nada. Es significativo que para Jenofonte la anécdota sea una manera de ilustrar precisamente la voluntad que tenía Sócrates de enseñar a sus amigos a ayudarse entre ellos tanto como les fuera posible. Y, de hecho, la anécdota arranca con unas palabras de Sócrates en las que se pone a las claras de manifiesto que el asunto va de amigos que se tienen que ayudar: «Aristarco, parece que tienes algún problema. Deberías dejar que tus amigos lo compartan, pues tal vez nosotros podríamos aliviarte».<sup>226</sup> El filósofo conmina a su amigo a compartir con él y los demás lo que pudiera estar torciendo su ánimo para que de este modo les fuera posible darle consuelo, consejo y alivio. El problema de Aristarco era que su casa se había llenado de hermanas, sobrinas y primas que habían sido abandonadas por hombres que estaban en el Pireo haciendo la

---

<sup>224</sup> Séneca. *Cartas a Lucilio*, 109, 2. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 60

<sup>225</sup> Además de la que se cuenta en el cuerpo del texto, se podría dar cuenta, por ejemplo, de aquella en la que Sócrates media en un conflicto entre los hermanos Querócrates y Querofonte, que son sus amigos. Véase: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro II, 3, 1. En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Juan Zaragoza (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015, p. 75

<sup>226</sup> *Ib.*, Libro II, 7, 1, p. 93



revolución con Trasíbulo para restaurar la democracia en Atenas. Al mismo tiempo, en tales circunstancias no era posible ganar el sustento suficiente como para poder mantenerlas a todas: «Es muy triste, Sócrates, dejar que tus parientes se mueran, pero resulta imposible mantener a tanta gente en estas circunstancias».<sup>227</sup> Lo que estaba en juego, entonces, era nada menos que la ruina económica y la vida de buena parte de sus familiares. En apariencia, el problema no es de fácil solución porque en aquellos momentos la ciudad estaba del todo patas arriba, pero Sócrates encuentra de inmediato un remedio que hará posible que en casa de Aristarco todos vuelvan muy pronto a sonreír. Simplemente hay que poner a trabajar a todos los que ocupan la hacienda. De esto modo, no solamente obtendrán las ganancias que necesitan para cubrir sus necesidades, sino que además podrán ocupar su tiempo, en lugar de caer en el hastío y el aburrimiento, podrán aprovechar o adquirir conocimientos útiles para la vida y podrán dejar de sentirse culpables por considerarse una carga. Parece que esta solución va un poco de suyo, pero Aristarco y su familia no la tenían presente porque el trabajo es cosa de bárbaros y esclavos y no de gentes libres.<sup>228</sup> Se ve entonces, por una parte, a un Sócrates que brinda consejo en tanto que amigo y en una circunstancia puntual y particular. Pero se ve también, por otra parte, de qué manera Sócrates podía ser provechoso no solamente, como se verá aquí más adelante, para las consideraciones generales sobre el hombre y la vida o para la exhortación al cuidado de sí, sino también para buscar soluciones a problemas más cotidianos como los que pueden estar ligados a la dirección del hogar, de la hacienda, de la economía o del trabajo. Ahora bien, también es cierto, en honor a la verdad, que quizás Jenofonte incurrió en cierta licencia literaria excesiva cuando quiso presentar a un Sócrates que también fuera diestro para los asuntos del *oikos*.<sup>229</sup>

En cuanto al consejero circunstancial encarnado en la figura de un familiar, se puede poner de nuevo el ejemplo de Séneca. Parece que Foucault sólo se habría ocupado de este tipo particular de dirección circunstancial en *El cuidado de sí*. Ahí cuenta muy brevemente, por un lado, el ejemplo de un Séneca que desempeña para su madre una función de consejero

---

<sup>227</sup> Ib., Libro II, 7, 2, p. 93

<sup>228</sup> En verdad, la anécdota no termina aquí. Es cómico comprobar que la solución de Sócrates conduce a un nuevo problema: las mujeres de la casa se quejan a continuación de que Aristarco es el único que come sin trabajar. Véase: Ib., Libro II, 7, 12, p. 96

<sup>229</sup> Juan Zaragoza. «Introducción». En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos. Económico*. Madrid: Editorial Gredos, 2015, p. 207

en la circunstancia precisa del exilio en que se encuentra, no ya su madre, sino el propio filósofo: «Séneca dirige un consuelo a su madre, en el momento en que él mismo está en el exilio, para ayudarla a soportar hoy esa desgracia, y más tarde tal vez mayores infortunios».<sup>230</sup> Y, por otro lado, en el mismo texto también se hace referencia inmediatamente después al ejemplo de la relación entre Séneca y Sereno. Esta es una relación que Foucault utiliza con frecuencia para ilustrar esas formas episódicas de dirección. Ahora bien, es en *El cuidado de sí* donde se destaca que estos dos personajes son de hecho familiares. Sereno es «un joven pariente de provincias a quien [Séneca] tiene bajo su protección».<sup>231</sup> Tal y como sucedía con Lucilio, también aquí la relación pasa por el intercambio epistolar. Los consejos que Séneca dispensa dieron lugar a todo un tratado como es el que lleva por título *De tranquillitate animi*. Se sabe por otros textos de Foucault<sup>232</sup>, así como por el propio texto de Séneca<sup>233</sup>, que el punto de partida de esta relación de dirección no es tanto un revés de la fortuna, sino más bien un momento de incertidumbre que tiene a Sereno algo atribulado. Ha decidido pasar de la filosofía epicúrea a la filosofía estoica, pero algo no va bien porque siente que no progresa o que está bloqueado. Pide entonces ayuda a Séneca, filósofo que, como se sabe, está bien alineado con la nueva filosofía de Sereno, para que le preste ayuda en el camino, para que lo asesore y para que se convierta así, aunque sólo sea por un tiempo, en su guía particular.

Por último, hay que dar cuenta también de la figura del hombre de reputación al que se acude para pedir consejo en un momento de crisis. Tampoco aquí es cuestión de buscar a un profesional. Ni siquiera es cuestión de recurrir a un amigo o a un familiar. Se trata, como su propio nombre indica, de ir al encuentro de un hombre de reputación. Ahora bien, hay que explicar cuál es el tipo de reputación que en este contexto se considera válida. No es la reputación que se deriva de las riquezas que se acumulan o de los altos cargos que se ocupan en la ciudad. Tampoco es la reputación que se pueda cosechar por la excelencia con la que se desempeña un oficio. De manera general, lo que se busca es a una «persona en la que se

---

<sup>230</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 59

<sup>231</sup> *Ib.*, pp. 59-60

<sup>232</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 230; *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 107

<sup>233</sup> Séneca. *De la serenidad del alma*, I. En: *Tratados morales*. Pedro Fernández Navarrete (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009, pp. 114-118

adivina una aptitud para dirigir y aconsejar»<sup>234</sup>, pero de manera más específica, lo que cuenta, lo que computa, lo que se valora, es la capacidad y la disposición ética del individuo para juzgar con intransigencia y para hablar con franqueza. O, dicho de otro modo, lo que se busca es, en particular, a un hombre que no caiga en la falsa adulación y que diga siempre y sin excepción la verdad que es preciso oír para poder superar la adversidad. Esta verdad puede ser una verdad incómoda y desagradable sobre el individuo. Por tanto, se trata de una verdad que puede doler, que puede ofender, que puede encolerizar. Se vuelve entonces necesario que el consejero, cuando hable, tenga el coraje de poner en riesgo su relación con el otro e incluso su propia vida. De ahí que sea indispensable cierta capacidad y disposición ética. Se trata de lo que Foucault ha analizado largamente en sus últimos cursos en el Collège de France<sup>235</sup>, y de lo que aquí tendrá que ser retomado más adelante, y que es la virtud de la *parrhesía*, del hablar franco. El hombre de reputación tiene que ser entonces un *parrhesiasta*. Así lo expresa Foucault a partir del ejemplo de Galeno: «El texto de Galeno sobre la curación de las pasiones es significativo desde ese punto de vista: aconseja a quien desee cuidar de sí mismo buscar la ayuda de otro; no recomienda sin embargo un técnico conocido por su competencia y su saber, sino simplemente un hombre de reputación cuya intransigente franqueza podamos tener ocasión de experimentar».<sup>236</sup> Pero es posible poner también un ejemplo extraído otra vez de la Grecia clásica. En particular, puede valer el ejemplo que se puede extraer del diálogo platónico titulado *Laques*. El punto de partida de este diálogo es la voluntad o el deseo que tienen Melesias y Lisímaco de encontrar a un maestro que sea adecuado para la educación de sus hijos. «Nosotros hemos decidido cuidarnos de ellos al máximo —afirma Lisímaco—, y no hacer como la mayoría que, una vez que sus hijos llegan a muchachos los sueltan a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos».<sup>237</sup> Esta es la razón por la que han tomado la iniciativa de reunir a Nicias y Laques en un espectáculo de *hoplomachía*, que es, como se sabe, una suerte de arte marcial con armamento propio del soldado de infantería pesada, con

---

<sup>234</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 59

<sup>235</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Op. Cit.; *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009; *El coraje de la verdad*. Op. Cit.

<sup>236</sup> Galeno. *Tratado de las pasiones del alma y de sus errores*, III, 6-10. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 59

<sup>237</sup> Platón. *Laques*, 179a. Op. Cit., p. 209

el fin de dirimir con ellos si esta práctica podría ser o no adecuada y provechosa para la educación de sus hijos. Pero la cuestión aquí es que la elección de estos dos individuos a los que se pedirá consejo no parece en absoluto arbitraria. Por un lado, quizás haya que admitir que la elección responde al hecho de que ambos son veteranos soldados de Atenas, nada menos que generales, que por su oficio quizás no estén particularmente autorizados para opinar en materia de educación, pero si la cuestión a tratar es el potencial educativo de la esgrima, tal vez puedan tener una opinión más o menos fundada. Ahora bien, por otro lado, en el texto es claro y explícito que la elección responde sobre todo al hecho de que Laques y Nicias tienen precisamente la cualidad del *parrhesiasta*:

Pues hay quienes se burlan de semejantes ejercicios, y si uno les pide su opinión, no dirán lo que piensan, sino que, por miramientos hacia quien les consulta, dicen otras cosas en contra de su opinión. Nosotros, que os consideramos capaces de adoptar un juicio y, una vez adoptado, decir sencillamente lo que opináis, por eso os hemos traído para decidir en común sobre el tema que vamos a consultaros.<sup>238</sup>

En resumen, se trata de pedir un consejo circunstancial a alguien, no ya porque sea un profesional en la cuestión a tratar ni porque sea amigo o familiar, sino simplemente porque tiene reputación de *parrhesiasta*, porque es sabido que tiene la virtud y la capacidad de hablar con franqueza. Por supuesto, esto no quiere decir que la competencia técnica no pueda ser también un buen criterio para escoger a un consejero. De hecho, en este mismo diálogo, Laques propone que Sócrates se incorpore al debate precisamente por ser alguien cuya competencia en la cuestión está acreditada por el tiempo que dedica a la búsqueda de «una hermosa enseñanza o ejercicio».<sup>239</sup> Ahora bien, si en el momento en el que se da cuenta de la figura del *parrhesiasta* se caracteriza a Sócrates simplemente como un hombre competente, entonces se está incurriendo claramente en una falta de rigor y en una injusticia. Esto se debe al hecho de que no hay duda de que Sócrates es también un *parrhesiasta*. Más aún, la *parrhesía* es claramente una virtud que se asocia con toda razón a la figura del filósofo en general. Ya habrá tiempo más adelante de hablar más detalladamente de la condición de *parrhesiasta* del filósofo, pero hay que aprovechar la ocasión para indicar que, por ejemplo, Alcibiades afirma en *El banquete* que cada vez que escucha a Sócrates se ve en la obligación de confesar que no cuida bien de sí mismo.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Ib., 178a-178b, p. 209

<sup>239</sup> Ib., 180c, p. 211

<sup>240</sup> Platón. *El banquete*, 215 C – 216 A. Luis Gil (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. 74

En el *Coraje de la verdad*<sup>241</sup> Foucault propone un breve repaso de las diferentes y cambiantes figuras que a lo largo de la historia han podido asumir el rol de consejero o director más o menos circunstancial. Propone considerar que en la cultura cristiana el consejero era el confesor o el director de conciencia. En la cultura moderna, quizás habría que hablar del psiquiatra, del psicólogo o del psicoanalista. En cambio, se acaba de ver que en la cultura antigua la figura del consejero es algo más difusa, algo más vaga, más variable. Además, tampoco está ligada, como lo estará más adelante, a ninguna institución religiosa o científica. Podía encarnarse en la figura del sofista o del médico, pero también podía ser simplemente un amigo, un familiar o un hombre de contrastada y reconocida *parrhesía*. No hay una única figura para esta función, sino toda una variedad. No queda claro, entonces, cuál es el estatus o la figura social del consejero. Sin embargo, parece que es posible adivinar una constante o cierto elemento regular por debajo de esta aparente dispersión. Esta constante o regularidad sería la filosofía. Por un lado, es cierto que se ha hecho referencia a Antifonte como sofista, pero no se sabe si se consideraba filósofo a sí mismo ni tampoco si los demás lo percibían como tal. En cualquier caso, se sabe del carácter difuso de los límites que separan al filósofo del sofista. Y, por otro lado, es seguro que Galeno era filósofo además de médico y desde luego no hay duda de la condición filosófica de personalidades como Séneca, al que se acaba de ver dispensando consejos como amigo y familiar, o Sócrates, al que se acaba de ver igualmente dispensando consejos como amigo, pero también como hombre de reputación o *parrhesiasta*. El consejero circunstancial no era necesariamente un filósofo de profesión, pero con frecuencia la función era ejercida precisamente por él. Más aún, no sólo se trata de que el filósofo sea en todo esto la figura recurrente, sino que, de acuerdo con Foucault en *La Hermenéutica del sujeto*, también hay que tener en cuenta que fuera cual fuera la figura que desempeñara la función de consejero, se consideraba indispensable el hecho de «haber pasado por la filosofía y tener nociones filosóficas».<sup>242</sup> Cuestión filosófica por antonomasia, entonces, esto de dispensar consejos y consuelo para hacer frente a los infortunios o a las crisis de los hombres.

---

<sup>241</sup> Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 24

<sup>242</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. cit., p. 155

### 3. EL CONSULTANTE PRIVADO: EL FILÓSOFO

En el segundo grado en la escala de pastorado se halla la función del consultante privado. Foucault la describe brevemente en *El cuidado de sí*.<sup>243</sup> A diferencia del consejero circunstancial, el consultante privado no define una función episódica, circunstancial y discontinua. No se acude a él de manera ocasional y bajo la condición de estar atravesando un mal momento. Por supuesto, su presencia puede ser más apremiante o necesaria si cabe en los momentos de dificultad, pero su función se ejerce de manera continua e ininterrumpida. Esto es así hasta el punto de que el consultante podía ser mantenido directamente por la familia que lo hubiera contratado. De ahí su carácter privado. Todo esto quiere decir que la dedicación del consultante a quien necesita de sus servicios es más intensa y constante. En consecuencia, el lazo que se establece entre los implicados es más fuerte y estrecho. Es un consejero y un «confidente personal». Es por esto por lo que parece que se puede decir que el consultante privado se encuentra en un grado mayor en la escala del pastorado que el consejero circunstancial. Los principios de sacrificio e individualización se intensifican. De hecho, la concreción de los servicios del consultante lleva a pensar que su función tiende a confundirse con la del preceptor particular, que es una función que se haya, como se verá, en un grado aún mayor en la escala de pastorado. De manera general, se espera del consultante que dispense consejo y consuelo tanto al jefe de familia como a la familia misma, pero es necesario ser más preciso. Si los miembros de la casa ocupan cargos de Estado o cargos en la administración, el consultante puede muy bien ser algo así como un «inspirador político», una suerte de consejero de la corte, o «un intermediario eventual en una negociación». Esta última clase de servicio permite suponer que la función también podía ser útil para una familia acomodada que se dedicara al comercio. De manera general, la costumbre de contar con un consultante privado es una costumbre propia de ricos y hombres de distinción. Pero el consultante es también un «profesor» y un «guía», es decir, un preceptor. Y si no fuera porque su labor no se limita al cuidado de los niños y jóvenes de la casa, también se podría hablar de él como de un pedagogo.

Con respecto a esta función del consultante privado, Foucault proporciona dos ejemplos. Los dos están extraídos de la cultura romana del siglo I d. C. Por una parte, habla

---

<sup>243</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 58

de la función de consultante que el filósofo Musonio Rufo habría desempeñado para Rubelio Planto. Este es un buen ejemplo de consultante con un marcado carácter político, pero también es un buen ejemplo de la cercanía del consultante con la función del profesor, pues parece que, tras la muerte de Planto, Rufo habría sido exiliado y habría mantenido una «especie de escuela» ahí donde fuere. Y, por otra parte, habla también de la función de consultante que el filósofo Demetrio habría ejercido para Trasea de Padua<sup>244</sup>. En concreto, Foucault explica la anécdota según la cual ella le habría pedido que participara en la «escenificación de su suicidio». No hay en esto nada de sorprendente. El lazo que une al consultante con su protegido es, como ya se ha dicho, fuerte y estrecho. Pero la intervención específica del consultante en la muerte del otro tampoco es sorprendente si se tiene en cuenta el hecho de que Demetrio es un filósofo, un filósofo de la escuela cínica, y si se tiene igualmente en cuenta el hecho de que quizás desde Sócrates se asocia con la filosofía la capacidad para morir de la mejor manera posible, es decir, de la manera más bella y ejemplar. No es sólo cuestión del hecho mismo del suicidio. Afrontaron la muerte de ella conversando acerca de la inmortalidad del alma, a la manera, pues, de Sócrates. Pero también Musonio Rufo, que había sido maestro de Epicteto, era filósofo, esta vez, de la escuela estoica, pero tampoco hay en todo esto nada de sorprendente, pues de acuerdo con Pierre Hadot, es vieja costumbre por lo menos desde la época helenística que los filósofos desempeñen con frecuencia el rol de consejero político.<sup>245</sup> La prueba de ello estaría en «las inscripciones concedidas en su honor». Tal era su importancia. En el siglo III a. C., el filósofo estoico llamado Esfero, discípulo de Zenón de Citio y de Cleantes, habría sido determinante para los reyes Agis y Cleómenes de Esparta. Y un poco más tarde, en el siglo II a. C., el también estoico Bloasio habría sido igualmente determinante para el conocido reformador romano Tiberio Graco, del que no solamente fue el consejero político, sino también el preceptor. Ahora bien, no es en absoluto necesario esperar a la Grecia helenística para poder empezar a ver al filósofo ejerciendo funciones de consejero o consultante. Se pueden encontrar algunos ejemplos ya en la época clásica. El más destacado de todos ellos quizás sea el de Platón. Es bien sabido que viajó hasta en tres ocasiones a Siracusa, capital de Sicilia, con el fin de

---

<sup>244</sup> Véase también: Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 23-24

<sup>245</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 108

convencer al tirano sobre las bondades del pensamiento político que poco más tarde plasmaría en los diálogos de *La república*.<sup>246</sup> Realizó su primer viaje en el año 389/388 a. C. y en el momento en que gobernaba el general Dionisio I, pero el entendimiento entre el filósofo y el tirano no fue posible y Platón acabó siendo vendido como esclavo en el año 387 a. C. Veinte años más tarde, en el año 367 a. C., muere Dionisio I y accede al trono su hijo Dionisio II, que, por influencia de su tío Dión, con quien Platón había trabado una relación apasionada en su primer viaje, invita al filósofo a su corte para retomar aquel proyecto truncado de una *politeía* platónica llevada a la realidad. Sin embargo, una vez más el entendimiento no es posible. Por último, en el año 361 a. C., Platón emprende de nuevo un viaje a Siracusa, a iniciativa esta vez del propio Dionisio II, que no solamente invita al ilustre filósofo de Atenas, sino que, con la vista puesta en la constitución de una suerte de consejo de sabios, invita también a otros como Arquitas de Tarento, Esquines, Jenócrates, Eudoxo o Aristóteles. He aquí un esfuerzo encomiable del tirano, sin duda, pero vano también, pues tampoco esta vez dará resultado la combinación de la filosofía con la tiranía. En cualquier caso, se ve bien, a fin de cuentas, que la función del consultante privado es ejercida con regularidad por la figura del filósofo. Desde luego, esto no quita que esta función no pudiera ser también ejercida por otras figuras como la del sofista, el hombre de la retórica o el hombre experimentado en materia de política, pero es evidente que de un cabo al otro de la historia de la Antigüedad se reclama al filósofo para ejercerla. Por su parte, él acude de buena gana, si no siempre, sí al menos con frecuencia. Y se ve bien igualmente de qué manera esta misma función coloca el desarrollo de este texto en una línea de pendiente que conduce irremediabilmente a la función del preceptor. Es momento entonces de entroncar con el tercer grado en la escala del pastorado.

#### 4. EL PRECEPTOR PARTICULAR: EL ESCLAVO, EL FAMILIAR, EL AMIGO Y EL FILÓSOFO

La función del preceptor es compleja. Por una parte, esto se debe a la misma razón por la que también se podría decir que es compleja la función del consejero circunstancial o incluso la del consultante privado, a saber, que en todos estos casos se está ante una función que podía ser ejercida por una multiplicidad de figuras sociales diferentes. Es cierto que el

---

<sup>246</sup> Antonio Alegre Gorri. «Estudio introductorio». En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, pp. XXX-XXXIV



filósofo ocupa en todo esto un lugar especial, pero comparte el espacio con otros personajes. Tal y como se verá de inmediato, algo parecido se podría decir también del preceptor. Y, por otra parte, esta función es compleja también por otra razón que es que la función misma se diversifica. Esto quiere decir que la noción de preceptor no puede ser asociada únicamente a una sola función. En concreto, hay que plantear una distinción entre dos tipos de funciones preceptorales: la función del preceptor particular y la función del preceptor colectivo. Se propone empezar por el primero de ellos. En la escala de pastorado, el preceptor particular, como también de hecho el preceptor colectivo, se halla por encima del consejero circunstancial y del consultante. Esto se debe a que su presencia es más constante y prolongada y puede que también más determinante, pues no se ocupa de adultos, sino más bien de niños y jóvenes. Hay que pensar que la función general del preceptor particular es ocuparse de la educación de la prole desde la crianza y hasta más allá incluso de la edad de los efebos. De ahí que los romanos pudieran referirse al preceptor particular como *nutritor* o *tropheus*, es decir, el ‘criador’.<sup>247</sup> Y de ahí también que el preceptor particular pueda ser designado también como *ayo* o como *pedagogo*. Ahora bien, esto no quiere decir que la palabra *pedagogo* se limite a designar solamente este tipo de función preceptoral. El preceptor particular no es el único tipo de pedagogo que se pueda encontrar. La noción de pedagogía desborda por completo la noción de preceptorado particular. Esto se debe a algo que es bien conocido y que es el hecho de que el pedagogo es, de manera general, ‘el que conduce niños’. Se sabe que la palabra *pedagogía* deriva del griego antiguo *paidagógos*, que es una palabra compuesta por *paidós*, que significa ‘niño’, y por *gógos*, que deriva de *ágó*, es decir, ‘yo conduzco’.<sup>248</sup> Pero esto no quita que no se pueda o que no se pudiera hacer alusión al preceptor particular como pedagogo.

De hecho, el preceptor particular será con frecuencia un esclavo y la noción de pedagogo resonará entonces en el pensamiento antiguo como indefectiblemente ligada a la

---

<sup>247</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del Imperio romano al año mil*. Francisco Pérez Gutiérrez (trad.) y Javier Arce (trad. Capítulo 2). Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2005, p. 29

<sup>248</sup> Joan Corominas. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, 1973, p. 447

esclavitud. El pedagogo podrá llegar a ser simplemente el esclavo acompañante.<sup>249</sup> Parece que esto último constituye la tendencia más común, pero también la más extraña y contradictoria, al menos para una sensibilidad más moderna. Al fin y al cabo, se supone que un esclavo es el que recibe órdenes y que un ayo es precisamente el que hace lo contrario, es decir, el que las da. Pero parece que esto no era demasiado problemático en la época. Se comprende entonces que la existencia de esta función quedara ligada por lo general a la aristocracia. Es sobre todo en la vida nobiliaria que será posible encontrarla. Se diría que el ayo es algo así como un miembro de la casa que forma parte del servicio. Pero esta función también podía ser ejercida por un familiar, y, en particular, por una abuela paterna. Según Paul Veyne, esto se debe a que, al menos en el periodo romano, se esperaba de ella que fuera severa, lo cual es indispensable si se quiere impedir, como era el caso, que la criatura cayera en la debilidad y la molición.<sup>250</sup> Además, el preceptor particular podía ser igualmente un amigo de confianza de los padres. En estos casos, el ayo podía ejercer, además, funciones de consejero para los adultos de la familia. Por último, será frecuente que el filósofo, a veces bajo la máscara del esclavo o del amigo de confianza, desempeñe también la función de preceptor particular. Se ve bien entonces que se trata de una función compleja en el primer sentido antes referido, es decir, en el sentido de que no es una sola figura social la que será posible encontrar en el ejercicio de la función, sino varias: el esclavo, la abuela paterna, el amigo de la familia y el filósofo. Considérese también que en la Grecia arcaica, es decir, en la Grecia de Homero, esta función es tal vez la única que tomará a cargo la educación entera de niños y jóvenes. Más tarde, quizás a partir del siglo IV a. C., esta función se repartirá la responsabilidad de la educación con otras funciones preceptorales como la del preceptor colectivo. De ahí que antes se haya dicho que en el fondo la noción de pedagogo desborda la función del preceptor particular. Y llegará un día en la Grecia helenística en el que el preceptor particular, el ayo o pedagogo se distinguirá del preceptor colectivo tanto desde un punto de vista terminológico como desde un punto de vista funcional. De acuerdo con Marrou, el preceptor particular o pedagogo será propiamente el educador, el que conforma el carácter y la moralidad del joven, lo cual es, todo sea dicho de paso, lo que se considera

---

<sup>249</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Yago Barja de Quiroga (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2004, p. 192

<sup>250</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 30

más importante; y el preceptor colectivo será, por su parte, «el instructor», «el proveedor de ciencia» o «el que enseña a leer», aunque esta reducción de la noción de preceptorado colectivo a una función de enseñanza únicamente intelectual tendrá que esperar la progresiva retirada del deporte.<sup>251</sup> Esta distinción se mantendrá también durante el periodo romano y llegará incluso y por lo menos hasta el Renacimiento. Ahora bien, parece que en este punto no se hace referencia a la función del preceptor colectivo en general, sino a la figura particular del maestro de letras.

En la *Iliada* de Homero se encuentra ya la función del preceptor particular encarnado en el personaje de Quirón, «el más civilizado de los Centauros».<sup>252</sup> Él habría sido el preceptor de un buen número de personalidades destacadas, entre ellas, Asclepios (hijo de Apolo), Acteón, Céfalo, Jasón, Melanio, Néstor o Aquiles. En el caso de la relación de Quirón con este último, «el de los pies ligeros», se trata de un buen ejemplo de preceptor que habría llegado a serlo por su amistad con el padre, Peleo, del que además sería el consejero. Pero al margen de sus funciones de consejería, su papel era preparar a Aquiles para la vida de caballero a la cual estaba destinado, pero es preciso tener presente que el caballero homérico no tiene nada que ver con la figura de un soldado rudo y grosero. Por un lado, Quirón tendrá que enseñar a Aquiles todo lo necesario para poder desenvolverse en la vida de cortesano. El joven tendrá entonces que aprender a servir la mesa, a formar parte en los cortejos, a participar en los sacrificios religiosos, a actuar en los entretenimientos musicales, a competir en los concursos de elocuencia o a refinar sus maneras para reaccionar con tacto ante cualquier circunstancia y por imprevista que sea. Por otro lado, Aquiles también tendrá que aprender la caza, la equitación y los deportes, lo cual es algo que tan pronto vale para los juegos y competiciones de la misma vida cortesana como vale también para la guerra, el otro aspecto fundamental en la vida del caballero. Aprenderá entonces el boxeo, la lucha, el manejo de armas, las carreras pedestres, el lanzamiento de peso o de jabalina, el tiro con arco o la carrera de carros, que era el más noble y apreciado de los deportes. Por último, un caballero como Aquiles tendrá que desempeñar también funciones políticas. Lo aprendido para la vida cortesana en materia de elocuencia le será útil también para manejarse en las

---

<sup>251</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 192

<sup>252</sup> Homero. *Iliada*, Canto XI, 830. Op. Cit., p. 231; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 24

asambleas donde los hombres se hacen famosos. Cortesano, orador y guerrero, tal es el perfil de noble caballero al que un preceptor como Quirón debía dar forma. Pero no fue este personaje el único preceptor que estuvo a cargo de Aquiles. En este punto, hay que referirse también a Fénix. Él es el que lo acompañará a la guerra de Troya, cuando Aquiles ya no sea precisamente un niño, y le recordará que lo había sentado sobre sus rodillas, que le había cortado la carne o que lo había hecho comer y beber. Y es él también el que lo reivindicará como su obra, tal como hará más tarde Séneca con Lucilio. «Te crié hasta hacerte como eres», le espetará un día siendo ya un anciano.<sup>253</sup> Y no es para menos, pues todavía hay que añadir que una de las tareas principales del preceptor del caballero era dar forma a su carácter y a su moral. En particular, esto quiere decir que debía dar forma a toda una moral heroica del honor, un tipo de moral del que Aquiles proporciona precisamente uno de los ejemplos más paradigmáticos. Se trata de un amor incondicional a la gloria, una gloria que se conquista en el presente y para todo el porvenir y aun a costa del sacrificio de la propia vida. Se trata de alcanzarla por medio de la victoria o de la hazaña heroica sobre todo en la guerra, pero también en la competición. Ahora bien, no se trata simplemente de poder contarse entre los mejores o entre los nobles, *aristoi*, sino que se trata de poder proclamarse como el mejor entre los mejores o como el mejor entre sus pares, *areté*. Forma parte del espíritu agonístico de la vida, característico de la poesía homérica, la posibilidad de poder afirmarse como el primero, el más aventajado, el distinguido, el superior, o, para ser más concretos, como el más fuerte y diestro desde un punto de vista principalmente físico. No ha llegado todavía el tiempo en que la noción de *areté* significará simplemente ‘bueno’ y tendrá un sentido estrictamente espiritual y ligado a las virtudes morales.<sup>254</sup> El preceptor deberá entonces contarle al joven caballero, y con la esperanza de despertar y avivar en él el espíritu del *agón*, las grandes gestas legendarias que la historia y la memoria han legado como ejemplo para la posteridad. Es a esta tarea pedagógica a lo que contribuirá de manera decisiva y en lo sucesivo precisamente la obra de Homero. No le faltarán razones a Platón para poder decir

---

<sup>253</sup> Homero. *Iliada*, Canto IX, 485. Op. Cit., p. 178; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 25

<sup>254</sup> Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslau Rocas (libros III y IV) (trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 22-23

más tarde que el poeta arcaico merece como nadie el título de educador de Grecia.<sup>255</sup> En pocas palabras, el propósito del preceptor del caballero es ni más ni menos que esculpir la figura del héroe que habrá de ser recordado por todos los tiempos.

Tal y como se ha dicho antes, esta función del preceptor particular tendrá fortuna en la Antigüedad, aunque tenga que compartir responsabilidades con otros a partir de la Grecia clásica, y tendrá su continuidad más allá incluso de la Edad Media. He aquí algunos ejemplos en este sentido. Cuenta Diógenes Laercio que, de acuerdo con Menipo, el filósofo Diógenes el Cínico habría sido apresado y convertido en esclavo.<sup>256</sup> La anécdota transcurre a mediados del siglo IV a. C., en el gozne de la época clásica y la época helenística. Con el fin de poder venderlo, el pregonero le preguntó qué sabía hacer. Diógenes contestó entonces que sabía «gobernar hombres». Es algo parecido a esto lo que también le dijo a Jeníades, el hombre que finalmente lo compró. Le advirtió desde el principio de que, aunque fuera su amo, debía obedecerle. Diógenes pasó entonces a ser el preceptor particular de los hijos de la casa. Les enseñó todo lo relativo a la caza, es decir, que les enseñó a cabalgar, a disparar el arco y la honda o a lanzar la jabalina. Con respecto al deporte, Diógenes compartía la instrucción con el maestro de gimnasia, una de las figuras de la función del preceptor colectivo, pero no dejaba que los hijos pasaran en la palestra más tiempo del necesario. Sólo le interesaba el atletismo por cuanto contribuía a la buena salud y buen color. También les enseñó pasajes de poetas y de sus propias obras. Por lo demás, les impuso un régimen de vida austero: comían con sencillez, no bebían más que agua, no llevaban ni túnica ni calzado y debían ser silenciosos. Más aún, debían ir rapados, lo cual recuerda a las claras el modelo de la educación espartana. Como dice Carlos García Gual, la familia lo tenía por un *agathòs daímon*, ‘un buen genio tutelar de la casa’, y sería recordado y honrado con afecto hasta su muerte e incluso después.<sup>257</sup> Con respecto al periodo propiamente helenístico, Marrou ofrece una descripción general del preceptor particular, la función del cual es presentada como una prolongación en la vida burguesa del antiguo preceptor homérico de carácter aristocrático.

---

<sup>255</sup> Platón. *República*, Libro décimo, 606e. Op. Cit., p. 412; *Protágoras*, 339a. Carlos García Gual (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, pp. 272-273; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 27

<sup>256</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. Carlos García Gual (trad.). En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 127

<sup>257</sup> Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 78

Se trata de nuevo de un esclavo cuya función puede ser descrita, en primera instancia, como mera función de acompañante. Acompaña al niño en sus trayectos de la casa a la escuela. Lleva el equipaje e incluso al niño si está fatigado, alumbrando el camino y protegiendo de los peligros de la calle. En la escuela se sentará en la misma habitación, en una esquina, no tanto para seguir simplemente acompañando, sino para poder después en casa ejercer el rol de repetidor que hace aprender las lecciones. En casa también le transmitirá las buenas maneras. Pero no hay que dejarse llevar por las apariencias. No se trata de un simple escolta. Es un vigilante cuyo marcaje podrá llegar a ser insostenible, sobre todo en la edad de los efébo, y un formador del carácter y la moralidad. En pocas palabras, es un educador.

Con respecto al periodo romano, ya se ha comentado, con ocasión de la función del consultante privado, que el filósofo estoico Bloisio habría sido, además del consejero, el preceptor de Tiberio Graco. Pero en los *Pensamientos para mí mismo* de Marco Aurelio también es posible encontrar material que ilustre la cuestión del preceptor particular. En efecto, el texto del que fuera filósofo estoico y Emperador de Roma se abre con un examen de conciencia en el que se hace inventario de algunas de las personas a las que debe gratitud por todo cuanto le han enseñado. Algunas de estas personas fueron sus maestros e instructores. Es el caso, por ejemplo, de Rústico o Apolonio, ambos filósofos estoicos, o de Severo, filósofo de la escuela peripatética. Es también el caso de Frontón, al cual hay que considerar un «influyente preceptor».<sup>258</sup> Pero entre todas estas personalidades hay una que destaca por encima de las demás. Hay dos razones que permiten hacer esta afirmación. Por un lado, esta personalidad es la primera que aparece una vez que ya se ha referido a sus familiares más directos. La menciona justo después de hablar de su abuelo Vero, de su padre, de su madre y de su bisabuelo materno. Y, por otro lado, es el único maestro o instructor al que no llama por su nombre propio. Tal vez esto se debe a que no es necesario ofrecer mayores precisiones. Se trata del «preceptor», así, a secas. Evidentemente, él tiene claro de quién se trata. No se puede afirmar que se tratara de un filósofo, aunque no sería descabellado si se tiene en cuenta el tipo de maestros que tuvo y si se tiene en cuenta igualmente lo que afirma haber aprendido de él: «De mi preceptor: [...] Trabajar con paciencia; contentarme

---

<sup>258</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, XI. Joaquín Delgado (trad.). Madrid: Errata Naturae editores, 2018, nota 7, p. 9

con poco; saber servirme de mí mismo; no atender muchos asuntos a un tiempo; y desconfiar de los chismosos».<sup>259</sup> Por último, hay que hacer referencia también a un testimonio de la continuidad de esta función preceptoral más allá de la cultura grecorromana. Después de todo, y de acuerdo con Durkheim, Rabelais acudirá a las clases de sus maestros de la Facultad de Artes de la Universidad acompañado, como otros de su misma condición social elevada, por su preceptor particular.<sup>260</sup> La descripción de su función coincide de manera sorprendente con la del preceptor helenístico. Carga con los libros de camino a clase y vive con él en un apartamento propio. Lejos de su casa, el estudiante universitario de familia acomodada será acompañado, protegido, vigilado y educado por su preceptor particular mientras asiste a las clases de los «proveedores de ciencia».

##### 5. EL PRECEPTOR COLECTIVO: UNA GENEALOGÍA DEL GIRO EDUCATIVO DE LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

Pero Grecia asistirá también al nacimiento de otro tipo de preceptor. No se trata ya del preceptor particular, sino de lo que antes se ha llamado el preceptor colectivo. En la escala de pastorado, parece que esta función está por debajo de la del preceptor particular porque la relación sería más corta y porque puede parecer que el grado de individualización es menor en virtud del colectivo al que el preceptor debe atender. Pero no hay que precipitarse. En verdad, la relación con un preceptor colectivo también podía ser larga, y, además, la individualización apenas se resiente porque sigue siendo considerada como algo indispensable. Dicho esto, es difícil datar la aparición de esta función. Por razones que serán comentadas sólo un poco más adelante, se podría hablar del s. VII a. C. En cualquier caso, parece seguro que esta función se vuelve común a partir de los siglos V y IV a. C. De entrada, salta a la vista que la diferencia fundamental entre ambos tipos de preceptor está simplemente en la cantidad de discípulos que se tiene a cargo. El preceptor particular enseña a un hijo de la familia, quizás a dos, es difícil decirlo. En cambio, el preceptor colectivo enseña a un colectivo, a toda una multiplicidad de individuos, a todo un rebaño. También aquí es difícil precisar el número. En algunos casos, el preceptor colectivo podía requerir el apoyo de un

---

<sup>259</sup> Ib., Libro primero, V, p. 6

<sup>260</sup> Emile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*. Op. Cit., p. 150

ayudante.<sup>261</sup> También se conoce que con frecuencia se quejaban del exceso de alumnos.<sup>262</sup> Por otra parte, el testimonio de Aristóteles y Quintiliano informa de que no se dejó de discutir acerca de las ventajas y desventajas de un preceptorado particular y de un preceptorado colectivo y precisamente en torno a la cuestión del número de discípulos.<sup>263</sup> Pero el conjunto de todos estos hechos históricos sólo revela que todo lo que se saliera de la atención individualizada podía resultar problemático o incómodo, pero no permite decir nada acerca del número de discípulos que estos preceptores colectivos podían manejar. De hecho, parece que este preceptorado colectivo permanecerá siempre apegado de alguna manera a una enseñanza de tipo individualista. La ausencia de pizarras, utensilio característico de la enseñanza colectiva, da buena cuenta de ello.<sup>264</sup> No parece muy desacertado representarse a media docena o a una decena de alumnos por preceptor, quizás porque no son muchos más los que caben en una exedra, construcción arquitectónica de piedra y en forma de media luna donde el preceptor se sienta con sus discípulos, o en un aula, que a la sazón era simplemente una habitación cualquiera. En todo caso, una idea es bastante segura, a saber, que por mucho que fuera el provecho que se quisiera extraer de la enseñanza colectiva, lo cierto es que no parece que dejara de ser problemática. De hecho, todavía lo seguirá siendo en la Edad Media, en la Modernidad e incluso en la actualidad. Cabe entonces preguntarse a qué razones o necesidades responde la aparición de esta función.

Parece que hay una respuesta que cae un poco por su propio peso. La educación, que hasta entonces había sido fundamentalmente aristocrática, y, por tanto, minoritaria y marginal, se habría extendido y popularizado, es decir, que se habría democratizado. A su vez, esta democratización habría requerido de toda una plétora de preceptores que pudiera atender la demanda. Sin embargo, por mucho que esta plétora tuviera lugar, y desde luego parece que así fue, no llegó a ser lo bastante vigorosa como para cubrir las nuevas exigencias

---

<sup>261</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 145

<sup>262</sup> *Ib.*, p. 198

<sup>263</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1180b, 5-10. En: Aristóteles. *Ética*. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez (trad.). Barcelona: Editorial Gredos, 2007, p. 226: «Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico [...]. Parece, pues, que una mayor exactitud en el detalle se alcanza si cada persona es atendida privadamente, pues de esta manera cada uno encuentra mejor lo que le conviene»; Quintiliano. *Instituciones oratorias*, I, 2. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 63

<sup>264</sup> *Ib.*, pp. 198-199



educativas que estaban floreciendo. Se impuso entonces la necesidad de una función de preceptorado colectivo. Ya no fue posible por más tiempo que se asignara un solo preceptor a cada individuo. Se hizo necesario agruparlos. Así lo expresa Marrou: «[...] toda la educación aristocrática se difunde a su alrededor y se convierte en la educación-tipo de todo joven griego. [...] Para atender este tipo de educación, que interesaba a un número cada vez mayor de jóvenes, la enseñanza personal impartida por un ayo o por un amante ya no era suficiente. Se hacía necesario una formación colectiva [...]».<sup>265</sup> A partir de aquí, convendría plantearse la cuestión de cuáles fueron las condiciones históricas de esta democratización de la enseñanza. En este punto, la respuesta parece mucho más difícil de encontrar, pero es posible aventurar una hipótesis. Para empezar, hay que indicar que esta transformación no estaba escrita en ningún a priori, que nada la hacía presagiar, que no era en absoluto evidente que pudiera llegar a tener lugar. Tal y como certifica el ejemplo de Píndaro, para aquellos aristócratas de la Grecia arcaica no tenía sentido educar a alguien que no fuera bueno por naturaleza, o, lo que es lo mismo, que no perteneciera a su clase.<sup>266</sup> Por supuesto, no bastaba con las dotes naturales para que el noble fuera lo que es, es decir, de los mejores. De ahí la necesidad de ese preceptor particular del que ya se ha hablado. Pero la importancia de la estirpe era notable hasta el punto de que bueno era sobre todo aquel que puede muchas cosas por naturaleza. Todavía será posible encontrar esta idea en la Grecia clásica, pero parece que ya no se tratará de esa idea poderosa y tal vez incuestionada que fue en la Grecia arcaica. La idea aparece, por ejemplo, en el *Menón* de Platón, pero ya no parece esa idea común o espontánea que había sido, sino precisamente una que se cuestiona, lo cual es señal inequívoca de que se ha debilitado. El diálogo platónico arranca justamente con este cuestionamiento: «¿Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?».<sup>267</sup> Por tanto, se ve bien que se estaría dando un paso en falso o haciendo una lectura retrospectiva si se creyera que en la época iba de suyo que tarde o temprano se democratizara la educación.

---

<sup>265</sup> Ib., pp. 62-63

<sup>266</sup> Ib., p. 63

<sup>267</sup> Platón. *Menón*, 70a. F. J. Oliveri (trad.). En: Platón. *Diálogos II*. Barcelona: Editorial Gredos, 2003, p. 279

Pero una vez dicho esto y en tales condiciones, hay que preguntarse cómo pudo llegar a emerger y prosperar la idea y la práctica de una democratización de la educación. Para responder a esta cuestión, parece que hay que atender de entrada a un proceso que se inició tiempo atrás en la educación del noble y que es una suerte de desmilitarización de la enseñanza y paso al deporte como práctica y ocupación central. Ya se ha visto que la guerra y la formación militar indispensable para hacerla constituían uno de los aspectos fundamentales en la vida del caballero homérico. Esta formación militar se habría batido poco a poco en retirada, no tanto, desde luego, porque se dejara de hacer la guerra, lo cual sería históricamente del todo inexacto, sino porque se empieza a considerar, tal vez a causa de la aparición de nuevas tácticas militares, que lo que verdaderamente hace al buen soldado no es tanto la competencia técnica en el manejo de armas, sino más bien la fortaleza y agilidad física que el atletismo y la gimnasia pueden asegurar por sí mismos. A finales del siglo VII a. C., se empieza a instalar la costumbre de organizar concursos juveniles en los juegos panhelénicos, lo cual permite suponer que ya se ha empezado a extender la apuesta por los deportes y por la formación correspondiente.<sup>268</sup> De ahí que antes se haya dicho que quizás se podría fechar en este siglo la aparición del preceptor colectivo, que es, en esencia, un maestro de gimnasia. El ideal agonístico del héroe homérico se traspone prácticamente del todo al plano de la competición deportiva.<sup>269</sup> Tal y como de nuevo revela Píndaro, ya no se trata tanto de la hazaña del guerrero, sino más bien de la gesta del atleta.<sup>270</sup> El individuo se afirma como el mejor sobre todo en la competición deportiva y no tanto en la guerra. Y parece que con esta desmilitarización de la educación del noble pudo abrirse la posibilidad de una difusión de la educación deportiva al conjunto de la sociedad. Ahora bien, hay que plantearse por qué esta desmilitarización favoreció la difusión de la educación y por qué precisamente la difusión de la educación deportiva. Parece que se pueden dar dos respuestas complementarias que podrían aclarar esta cuestión. Por un lado, el proceso de desmilitarización hace posible un acceso más universal a las prácticas nobiliarias porque el aristócrata se define más por su dimensión atlética que por su dimensión guerrera, lo cual implica que el referente ya no está solamente ligado a aquellos elementos caros como son los

---

<sup>268</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 64

<sup>269</sup> *Ib.*, p. 62

<sup>270</sup> *Idem.*

caballos o las armas. El noble ya no se confunde con el blasón del guerrero. Es casi sólo un cuerpo desnudo que se basta a sí mismo para correr más rápido, saltar más lejos, golpear más fuerte, ser más ágil. De pronto, el noble es ahora una figura cuya imitación no resulta del todo descabellado plantearse. A fines del siglo V a. C., ya es común entre los atenienses acudir al gimnasio.<sup>271</sup> Los nobles seguirán siendo los principales vencedores en los juegos deportivos, pero la distancia se acorta y ya no parece insalvable. En adelante, la aristocracia sólo podrá distinguirse verdaderamente por la práctica de los juegos elegantes y caros como la caza o la equitación.<sup>272</sup> Pero, por otro lado, hay otros aspectos de la educación nobiliaria que también habrían podido ser difundidos, y, de hecho, lo serán, pero el deporte prevalece quizás porque es ahora el ámbito en el que se juega, a la vista de todos, el auténtico valor de un hombre. El deporte se ha vulgarizado y con la vulgarización del deporte pudo llegar la democratización de la educación.

En este contexto, se comprende bien que el Sócrates de Jenofonte pueda decir un día lo siguiente a Epígenes, uno de tantos que le seguían: «[...] los hombres que tienen el cuerpo bien tienen salud y son fuertes, y muchos gracias a ello se salvan honorablemente de los combates en las guerras y escapan a todos los peligros; muchos socorren a sus amigos, hacen el bien a su patria y, por ello, se hacen acreedores a la gratitud, consiguen una gran fama, obtienen los más hermosos honores [...]».<sup>273</sup> Estas palabras de Sócrates atestiguan la creciente importancia de la educación física y la desmilitarización paralela de la enseñanza, pero a este respecto es posible aportar al menos una evidencia más. La hoplomaquia o el arte del combate armado del soldado de infantería prácticamente desaparece de la educación y sólo se conserva en la medida en que precisamente puede valer como deporte de competición que no sería verdaderamente útil en el campo de batalla.<sup>274</sup> Esto es lo que se ve a las claras en el *Laques* de Platón. Es cierto que Nicias defiende este ejercicio como «cosa útil en la batalla misma»,<sup>275</sup> pero al turno siguiente Laques recuerda que los lacedemonios, a pesar de su obsesión por la guerra, no tienen ningún interés en la hoplomaquia, y, además, el mismo general afirma haber visto a Estesíleo, el maestro de este arte del que acaban de presenciar

---

<sup>271</sup> *Ib.*, pp. 61-62

<sup>272</sup> *Ib.*, p. 61

<sup>273</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro III, 12, 4. Op. Cit., p. 146

<sup>274</sup> Henry-Irenée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 60

<sup>275</sup> Platón. *Laques*, 182a. Op. Cit., p. 213

una exhibición, hacer del todo el ridículo en el combate real.<sup>276</sup> La transformación se ha completado: la dimensión deportiva del aristócrata y su correspondiente educación se han difundido a su alrededor y gracias, en parte al menos, a aquel proceso de desmilitarización. Es cierto que Esparta, tierra, por otra parte, de numerosos campeones panhelénicos, dispensará una educación fundamentalmente militar y a cargo del Estado, sobre todo a partir de la época clásica.<sup>277</sup> También es cierto que la Grecia helenística conocerá la obligación de un servicio militar de dos años para los efebos y a cargo igualmente del Estado. Pero el gusto por la vida deportiva ya se ha extendido. Una palabra puede resumir todo esto. Se trata de la palabra *kalokagathia*, compuesta por *kalós*, ‘bello’, y *agathós*, ‘bueno’. La contracción apunta al ‘hecho de ser un hombre bello y bueno’, ahí donde ser bueno es ser bello y ahí donde ser bello es esencialmente ser un atleta. Así lo expresa Marrou: «En esta época antigua [...] el *kalós agathos*, no cabe la menor duda, es antes que nada un deportista».<sup>278</sup> No es posible expresar en estas líneas la importancia suprema y capital que pudo llegar a tener el deporte en la cultura griega antigua. No parece que, en general, se haya medido bien el alcance de este fenómeno histórico, sus consecuencias o lo influyente que ha podido llegar a ser para el destino de Occidente. En este texto se está intentando y se seguirá intentando hacer una contribución que ayude a restituir para la historia el lugar determinante que el deporte parece merecer. Pero baste por el momento con dejar indicado que a partir de un determinado momento el deporte estuvo en el corazón mismo de Grecia, como bien lo prueba el hecho de que parece que fuera precisamente por su mediación que la educación pudo un día llegar a democratizarse.

Pero todavía sería posible aportar dos condiciones más que pudieron precipitar esta misma democratización. Parece que la primera de ellas, en contra de lo que quizás se acostumbra a pensar, no es quizás una condición, sino más bien una consecuencia. Esto es al menos lo que se quiere proponer en este texto. En cambio, la segunda puede funcionar aquí como una condición que simplemente complementaríala que se acaba de explicar. Con respecto al primer punto, se trata en particular del fenómeno de la democratización ateniense de la política. En efecto, parece difícil resistirse a la tentación de plantear que la

---

<sup>276</sup> *Ib.*, 182e-184a, pp. 213-215

<sup>277</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 38-39

<sup>278</sup> *Ib.*, p. 68

democratización de la política operó como condición histórica de posibilidad de la democratización de la educación. Esta hipótesis estaría respaldada al menos por dos hechos. Por un lado, se trata de dos fenómenos históricamente contemporáneos, pero es preciso tener claro que esta coincidencia sólo permitiría afirmar que tal vez, y sólo tal vez, se diera una conexión causal entre lo uno y lo otro, pero en cualquier caso es seguro que no se podría indicar en qué dirección, es decir, que no se podría indicar cuál fue la causa y cuál fue la consecuencia. Y, por otro lado, sería posible proponer un procedimiento explicativo, uno que quizás sería el que muchos transitarían más gustosamente, que consistiría en decir que la democratización de la política fue condición de la democratización de la educación porque la emergencia y difusión de la vida cívica y política forzó la necesidad de una educación que le correspondiera, que la hiciera posible y que la nutriera. Sin embargo, hay una objeción que, como ahora se verá, está del todo ligada a lo que se ha expuesto justo antes. La democratización de la política no pudo causar la democratización de la educación por la sencilla razón de que lo que fue democratizado en primer término no fue una educación de carácter intelectual como la que puede requerir la vida cívica, sino una educación de carácter físico. Además, parece que sería posible mostrar que la democratización de la educación, y de la educación deportiva, tuvo lugar incluso antes que la democratización de la política. Después de todo, la democracia ateniense es un acontecimiento que tiene lugar en el paso del siglo V al siglo IV a. C., es decir, en un momento en el que el deporte y la educación deportiva ya se habían difundido.

Y, claro, desde este punto de vista, tal vez se podría plantear el problema justo al revés, es decir, que se podría plantear que fuera más bien la democratización de la educación, aunque fuera deportiva, lo que pudo favorecer la democratización de la política. Parece que esta democratización de la educación deportiva pudo contribuir de un modo decisivo a erosionar aquella vieja creencia arcaica según la cual la naturaleza y la estirpe son fundamentales en la constitución del hombre de valía. Al mismo tiempo, esta misma democratización de la educación deportiva pudo contribuir igualmente y en el mismo gesto a fortalecer la idea de que la educación, el entrenamiento y el ejercicio podían lograr que cualquiera, con independencia de su naturaleza o familia, ascendiera y se hiciera capaz. Finalmente, estas dos ideas habrían abierto la posibilidad de que se pudiera considerar que el poder podía ser ejercido, no sólo por los *aristoi*, sino también por el *demos*. Desde luego, la

cuestión requeriría de un examen mucho más amplio. Es seguro que otras muchas condiciones pudieron ser necesarias para que la política se democratizara. Este acontecimiento histórico tampoco estaba escrito en ningún a priori, como bien queda probado por las resistencias que no dejó de suscitar, entre ellas, como se sabe, la del mismo Platón. Sin duda hubo, por ejemplo, tensiones políticas en las aspiraciones al poder que contribuirían bien a explicar la emergencia de la democracia. La codicia y la rivalidad pudieron conducir a aquellos osados hombres de Estado a plantearse la democracia no ya como régimen justo en el que se cree de corazón y en virtud de los nuevos valores en auge, sino como mera estrategia interesada de usurpación. Pero hay que preguntarse si esta clase de condiciones hubieran podido ser verdaderamente operativas o influyentes en un contexto en el que la democratización de la educación deportiva no hubiera antes mermado los principios aristocráticos de la herencia y la alcurnia. Sin esta transformación de la manera de pensar, propiciada por las nuevas prácticas educativas, tal vez no habría sido posible plantearse la democracia como estrategia ni plantearse tampoco que la estrategia misma pudiera prosperar. Además, por otra parte, habría que considerar que la idea misma de la competición, propia del deporte, se haya en la medular de la democracia. En efecto, no se debe olvidar que la democracia no deja de ser un sistema de competición. Las condiciones de emergencia dejan un rastro en los fenómenos a los que dan lugar, lo cual es quizás lo que hizo el deporte con la democracia política. De ahí la importancia de la genealogía para comprender su naturaleza, aunque sea histórica. Por último, también hay que añadir que la idea de una competición retórica característica de la democracia planeaba ya en el aire desde los concursos de elocuencia típicos de la vida cortesana del noble. Parece que con la democracia política se completa lo que la popularización de la educación deportiva había iniciado, esto es, la imitación de la vida aristocrática en la que el *demos* trata de espejarse. Y quizás en esto radique buena parte de la grandeza de aquel pueblo. Grecia se democratizó, sí, pero lo hizo para aristocratizarse. La Grecia clásica parece la consumación final de este proceso. Y, a partir de aquí, y tal y como aquí se verá un poco más adelante, no hay duda acerca de cómo esta democratización de la política reforzó y espoleó a su vez el papel de la educación, y, más específicamente aún, el papel de la educación intelectual. Es propio de un análisis de tipo foucaultiano que no se renuncie a procedimientos explicativos en los que la causalidad sea circular.

La democracia ateniense, al menos en primera instancia, no parece haber funcionado como condición de la democratización de la educación. Parece que los hechos transcurrieron más bien al revés: es porque se democratizó la educación que la política pudo llegar a democratizarse. Por tanto, hay que agregar, esta vez sí, otra condición más de esta democratización de la educación. Se ha dicho antes que esta condición complementa la que se había expuesto con anterioridad. En este caso, Peter Sloterdijk es el autor que puede ser de utilidad. Hay una idea sin la cual es posible que no tuviera sentido alguno plantearse siquiera el más mínimo esfuerzo educativo. Esta vez no se trata de la idea según la cual no sería indispensable estar dotado de una naturaleza superior heredada para poder aspirar a la excelencia. Se trata de una idea que es quizás incluso más fundamental que esta, al menos en la medida en que sin ella tal vez no se hubiera concebido ni siquiera una educación del aristócrata. Es la idea que Peter Sloterdijk expresa con una fórmula que reza que es posible «volver el poder de la repetición contra la repetición».<sup>279</sup> Es cuestión aquí de un principio educativo básico y de primer orden. Hay que intentar ahora dar cuenta de él. Para empezar, hay que decir que la repetición produce hábitos y que lo propio de un hábito es que se reproduce por sí mismo, es decir, que cuenta con una fuerza de inercia que lo hace sobrevenir como un automatismo o como un resorte. Los hábitos son fáciles, entran con suavidad y por sí mismos y no encuentran en ellos ningún principio de resistencia. Se podría decir que un hombre es lo que es en virtud de sus hábitos. Los hábitos definen bien lo que se es o lo que se ha llegado a ser. En términos foucaultianos, son aquello a lo que se está sujeto precisamente en virtud de que el automatismo arrastra. Los hábitos constituyen la subjetividad.<sup>280</sup> Lo hacen más y mejor que una supuesta naturaleza innata o biológica que todavía es añorada por muchos, aunque palidezcan ante los estudios históricos y ante la exigencia de una mínima concreción. Desde este punto de vista, su cruzada se ha vuelto metafísica. No pueden creer que en el fondo el hombre no sea nada y que no sea nada más

---

<sup>279</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., pp. 256-257

<sup>280</sup> Michel Foucault. *Una estética de la existencia, 1984: (Entrevista con A. Fontana)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, p. 375: «En primer lugar, pienso, efectivamente, que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que se podría encontrar en todas partes. Soy muy escéptico y muy hostil hacia esta concepción del sujeto. Pienso, por el contrario, que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción [*assujettissement, sometimiento*], o, de manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la Antigüedad, a partir, claro está, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que se encuentran en el medio cultural».

que conjuntos de hábitos forjados a fuerza de repetición. Es posible que esto se deba a que ignoran la fuerza con que se reviste un hábito, la solidez que puede adquirir, la apariencia de naturaleza con la que puede enmascararse. Quizás sea esta la trampa y la argucia de los hábitos, a saber, que una vez constituidos ocultan la repetición que los ha engendrado por medio de esa apariencia de firmeza, de eternidad y de naturalidad con que se presentan. Simplemente parece que algunos prefieren creer en la nada a creer en la fuerza de los hábitos. Pero sea cual sea el alcance de la tenacidad de un hábito, su condición misma de engendrado lo convierte en vulnerable y destructible. En particular, hay que reconocer que lo mismo que lo ha producido también puede extinguirlo. Se trata de la repetición. Es aquí donde se entiende la fórmula de Peter Sloterdijk. Es posible volver la repetición contra la repetición, es decir, que es posible deshacer un hábito fraguado a base de repeticiones a partir de nuevas repeticiones que generen hábitos nuevos. De este modo, se le devuelve al hábito su propia artimaña. Esto no es fácil porque lo propio del hábito no es retirarse, sino perpetuarse. El hábito ya instalado funciona como un obstáculo o como una resistencia para los nuevos hábitos. Pero es posible utilizar su propia fuerza contra él. Y si por mecánica se entiende *mekhané*, en griego antiguo, ‘engañar a la naturaleza con sus propios medios’, entonces se está propiamente ante una mecánica.<sup>281</sup> Pero el mecanismo, claro, tiene lugar sobre todo ahí donde el sujeto se ha vuelto consciente de la naturaleza misma del hábito. Es esta consciencia o este descubrimiento lo que estaría en la base de la revolución educativa que tuvo lugar en Grecia. Los hábitos son un obstáculo para lo que lo nuevo se pueda implantar, pero el implante es posible, *ergo*, la transformación es posible, *ergo*, la educación es posible. Desde este punto de vista, parece que la educación ha sido mecanismo de transformación antes que técnica de cultivo. Se ha hablado con frecuencia de las poleas y palancas de la mecánica clásica antigua, pero hubo una mecánica posiblemente más determinante para el destino de Occidente. Es la mecánica de los hábitos. Peter Sloterdijk lo expresa con la claridad de los que escriben sin temblores y con la belleza de los filósofos poetas: «El descubrimiento de la costumbre “hecha carne” como un principio de inercia resistente a la enseñanza hace surgir, por tanto, esa suma de medidas que nosotros seguimos sintiendo y continuamos

---

<sup>281</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 258



sobrellevando, todavía hoy día, como la innovación más preñada de consecuencias del mundo antiguo: el giro hacia el arte de la educación [...]».<sup>282</sup>

Ahora bien, hay que preguntarse qué es lo que pudo abrir la posibilidad del descubrimiento de esta mecánica. En este punto, no hay muchos indicios que sobre esta cuestión aparezcan como hilos de los que tirar para poder explicar las condiciones de semejante hallazgo. Es posible que el espíritu agonístico, el deseo inagotable de ser siempre el mejor, pueda estar detrás de todo esto. La necesidad de ir siempre un poco más lejos, de ser siempre un poco más rápido o un poco más fuerte, pudo propiciar la necesidad de andar continuamente devolviendo la repetición contra la repetición. Se trataba de que la repetición lograra que los brazos o las piernas dolieran menos para poder pasar así al siguiente nivel. Al fin y al cabo, la repetición que hace hábitos no es otra cosa que el ejercicio. El ejercicio como repetición de una misma operación que, de resultas, se domina y se instala como hábito. Tal vez los ejercicios del noble guerrero son el punto de partida del develamiento de esta mecánica decisiva para la historia de Occidente. En todo caso, el descubrimiento de esta mecánica no es sólo uno de los principios, inicio y a priori histórico, del empeño educativo de Occidente. Es también el principio, entendido en el mismo sentido, de la puesta en relieve del niño como ser humano cualitativamente diferente del adulto y como potencialmente abierto a los procesos educativos. En contra de lo que parece que han planteado Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, parece que no sería necesario, ni mucho menos, esperar a la Modernidad para que se defina o dé forma a un estatuto de infancia.<sup>283</sup> Y si se plantea que Occidente tuvo que restituir alguna vez esta antigua delimitación de la infancia porque fuera tal vez disuelta en algún momento, por ejemplo, en el curso de la Alta Edad Media, es posible que lo hiciera no ya en la Modernidad, sino tal vez en la Baja Edad Media y a partir de la emergencia de la Facultad de Artes, que a la sazón era, como ha explicado detalladamente Émile Durkheim, una suerte de educación secundaria que preparaba a los efebos para la enseñanza superior de las facultades de teología, derecho y medicina.<sup>284</sup> A pesar de todo, no parece que las investigaciones de aquellos dos sociólogos contemporáneos vayan en absoluto

---

<sup>282</sup> *Ib.*, pp. 256-257

<sup>283</sup> Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. *Arqueología de la escuela*, «La maquinaria escolar». *Op. Cit.*, pp. 15-26

<sup>284</sup> Émile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*. *Op. Cit.*, p. 141

desencaminadas. Nada de lo que se ha dicho impide decir que tal vez Occidente nunca abundó tanto en esa definición de un estatuto de infancia como precisamente lo hiciera en la Modernidad. Se dibuja ahí una línea de pendiente bien empinada y que todavía hoy no ha llegado a su fin. En todo caso, Peter Sloterdijk indica que esta definición de la infancia se habría producido ya en la Antigüedad griega.

Se diría que el punto de partida de esta interpretación histórica está en ese preceptor que en su tentativa por implementar nuevos hábitos en el adulto al que entrena hace la experiencia de esa resistencia que ofrecen los hábitos ya adquiridos. Lo que es mera tentativa se troca entonces para el entrenador y para el propio entrenado en una tarea esforzada, cuando no frustrante. No basta con la repetición. Es preciso además que esta repetición se vuelva contra la repetición. No es sólo cuestión de introducir o construir lo nuevo. Es también cuestión de erosionar y extirpar lo viejo. Hay ahí una doble tarea que cumplir, un movimiento de sustitución. Los implicados desearían entonces, tal como la ligera paloma de Kant, suprimir el aire para que la ausencia de fricción les permitiera volar a más velocidad y con mayor agilidad.<sup>285</sup> Pero he aquí que, en contra de lo que sucede con el vuelo de la paloma o con el problema del conocimiento del que ella no es más que metáfora, este deseo se vuelve realizable justamente en la figura del niño. En este contexto de repeticiones que se encarnizan contra otras repeticiones, los niños podrán aparecer, dice Peter Sloterdijk, como «los aún no poseídos por los hábitos». En contraste con la edad adulta, la infancia aparece como el espacio vacío, como la ausencia de aire, como el grado cero de fricción. La repetición no tiene que volverse ahí contra la repetición. Libres de toda resistencia, los niños se postulan como diamantes en bruto para aquellos maestros del ejercicio. Desde este preciso punto de vista, el trabajo educativo será con los niños una marcha cuesta abajo. Se acercarán entonces a la infancia como osos a la miel. Esta es una idea que en la actualidad puede resultar del todo familiar. Una lectura retrospectiva o una simple proyección en el pasado de lo que se es en el presente podría provocar que se considerase que nunca se pensó de otro modo. Pero lo cierto es que fue necesaria toda una transformación, esta que ahora se describe. Los niños eran, en tanto que niños, esencialmente invisibles. Reina entre los adultos el desinterés y la

---

<sup>285</sup> Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*, AK, III, 32. Alain Renault (trad.). Paris: Flammarion, 2001, p. 99. «La colombe légère, quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air».

indiferencia hacia ellos. De los niños sólo cabe esperar que se conviertan en adultos con los que poder tratar. Sólo entonces el ser humano salía a la luz y adquiría presencia. Esto cambiará a partir del momento en que la infancia aparezca como materia plástica fácil de moldear. Hay que hacer notar que su visibilidad primera sólo será posible por lo que hay en él de «negativo» o de «negación». El niño no salta a la palestra, nunca mejor dicho, porque haya en él algo «positivo». El foco se posa sobre la infancia porque *no* es como los adultos, y, en particular, porque *no* presenta sus mismas resistencias. Parece que hubo una educación de los adultos antes que una educación de los niños. El descubrimiento de la mecánica del hábito es el descubrimiento de un principio educativo básico sin el cual la educación misma tal vez aguardaría aún su nacimiento. Pero este mismo descubrimiento está además en la base de otro cuyo papel acabará siendo igualmente decisivo para la historia de la educación y para la historia en general. Es el develamiento de la infancia como objeto educativo o como blanco del educador. Sin estos dos hallazgos es posible que nunca se hubiese producido ningún tipo de democratización de la educación. Las siguientes palabras de Peter Sloterdijk resumen bien todo lo que se acaba de ver:

En el crepúsculo matutino de los maestros, que es, al mismo tiempo, un amanecer antropológico, el niño se transforma del mero retoño que era en un actor del drama de la educación. Se puede decir que antes de este giro hacia la “conducción de los jóvenes”, los niños habían sido culturalmente invisibles. Sólo después del descubrimiento de esa región de la costumbre logran el privilegio de la visibilidad, que si bien puede debilitarse por algún tiempo, como pasa en la Edad Media europea, sin embargo nunca se perderá ya del todo. Los jóvenes se convierten ahora en objetos de un cuidado que se desarrolla hasta convertirse en un verdadero arte: el arte de dirigir la desaparición de costumbres y de construir un conjunto de complejas competencias sobre una base de ejercicios automatizados.<sup>286</sup>

Esto es todo cuanto se quería decir acerca de la democratización de la educación y de sus condiciones históricas de posibilidad. A partir de aquí, hay que recordar que esta atención a la democratización de la educación respondía a la necesidad de explicar la emergencia de aquella función que era la del preceptor colectivo. La idea era que la democratización de la educación pudo propiciar que los individuos tuvieran que empezar a agruparse en torno a los servicios de un único preceptor. Ahora bien, el hecho de que el preceptor fuera uno o estuviera solo en su trato con los discípulos no significa que los discípulos sólo contaran con un único preceptor colectivo. Al contrario, de acuerdo con las investigaciones de Marrou, los niños y jóvenes griegos dispondrán, al menos desde la Grecia clásica, de tres preceptores

---

<sup>286</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 257

básicos y convencionales. En este punto, es necesario precisar, en previsión de posibles malentendidos, que estos preceptores no compartirán ningún espacio especificado, no llevarán a cabo ninguna acción educativa concertada y coordinada, y, de hecho, es incluso perfectamente posible que ni siquiera se llegaran a conocer entre ellos. Cada uno de estos preceptores llevará a cabo su tarea de manera aislada y completamente de espaldas a la tarea correspondiente de los otros. Los discípulos tendrán entonces varios preceptores colectivos, pero estos existirán en la más pura dispersión y bien recogidos entre los límites estrictos de sus respectivas regiones. Así lo expresa Émile Durkheim en una de sus raras incursiones en el periodo antiguo: «En la Antigüedad, tanto griega como latina, el alumno recibía su instrucción de maestros diferentes unos de otros y sin ninguna relación entre ellos. [...] Ningún impulso, ninguna orientación común. Cada uno se dedicaba a su tarea por su lado [...]».<sup>287</sup> Es cierto que parece que Émile Durkheim se sirve de esta idea para poder de alguna manera justificar que su historia no arranque en la Antigüedad. De ningún modo es cuestión de atribuirle ningún tipo de mala fe, pero es cierto que, en efecto, la descoordinación del preceptorado griego habilita que se pueda decir que la Antigüedad no conoció propiamente escuelas. A partir de aquí, toda historia de la educación no puede sino empezar en algún momento posterior al fin de la cultura grecorromana. Pero parece que esta perspectiva supone tomar la noción de escuela en un sentido excesivamente restrictivo y moderno. Si por escuela se entiende la especificación de un lugar en el que se lleva a cabo un esfuerzo educativo que es a la vez colectivo y concertado y que, además, toma a su cargo a toda una multiplicidad constituida única y exclusivamente por niños y efebos, entonces, en efecto, no parece que hubiera escuelas en la Antigüedad ni que, por tanto, una historia de la educación, concebida como historia de la escuela así entendida, pueda tener comienzo ahí. Ahora bien, por una parte, es un hecho que los griegos hablaban de escuelas. Una escuela era para ellos, y con independencia de que se aplicara a niños o a adultos, simplemente la función de un preceptor colectivo e incluso de un preceptor particular. Y, por otra parte, y tal y como se verá más adelante, los griegos también desarrollaron la institución educativa (la escuela de filosofía), bien especificada además en un espacio determinado, pero con la salvedad de que ahí no se esperaba tanto a niños y jóvenes, sino más bien a adultos. Por tanto, es como si en aquella cultura se dieran ya, aunque de manera dispersa, algunos de los elementos que, al combinarse,

---

<sup>287</sup> Émile Durkheim. *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*. Op. Cit., p. 56

podrán dar lugar a la escuela tal y como es en la actualidad. Pero una historia de la educación no tiene por qué coincidir con una historia de la escuela, y menos aún de la escuela entendida en un sentido del todo limitado y propio únicamente de un determinado periodo histórico. Ahí donde haya un empeño educativo, sea el que sea y sea del tipo que sea, el historiador de la educación puede y debe dirigir su atención. No hubo entonces en aquella Grecia clásica y en lo sucesivo una concurrencia de preceptores, pero los hubo y se ha dicho que los hubo al menos de tres tipos. Se trata del maestro de gimnasia, del maestro de música y del maestro de letras.

#### 6. EL MAESTRO DE GIMNASIA O PAIDOTRIBA: EL ADIESTRADOR DE JÓVENES

Parece que el maestro de gimnasia era el más importante de todos ellos. Todo lo que se ha explicado en las últimas páginas respalda bien esta afirmación. La imitación del aristócrata, que se vuelve viable en virtud de aquella desmilitarización, es esencialmente la imitación de la vida deportiva, que es ahora el ámbito en el que se cantan las gestas heroicas. A su vez, esta imitación de la figura del noble atleta comportó aquella democratización de la educación. Por tanto, lo que se democratiza es la educación, pero la educación específicamente deportiva. Ya se ha visto cómo desde el siglo VII a. C. aparecen los concursos juveniles en los juegos panhelénicos y cómo desde los siglos V y IV a. C. ya era común acudir al gimnasio. También se ha visto de qué manera ser bueno y bello era esencialmente ser un atleta. Pero hay que añadir a todo esto algunas pruebas más de la importancia que pudo adquirir el deporte en aquella cultura y de la importancia consiguiente del maestro de gimnasia. Por ejemplo, es notable que todavía en el siglo II a. C. la adopción del modo de vida griego era, para los judíos de Jerusalén, la adopción de un modo de vida marcado por la ejercitación en el campo de deportes. Era preciso, además, según su representación, hacerlo desnudo. Desde este punto de vista, el helenismo no puede prosperar y difundirse a su alrededor si no es entre gimnasios. Marrou lo dice a las claras: «El deporte, para los griegos, no sólo es un entrenamiento apreciado; es una cosa muy seria, que se relaciona con un conjunto de preocupaciones higiénicas y medicinales, éticas y estéticas a la vez».<sup>288</sup> Por otro lado, también es notable que el maestro de gimnasia no reciba un nombre

---

<sup>288</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 156

que dé cuenta de su especialidad, sino el nombre de *paidotriba*, que no significa otra cosa que ‘el adiestrador de jóvenes’, así, en general. Desde esta perspectiva, no parece que el maestro de gimnasia sea un maestro más entre otros. Es más bien el maestro por excelencia, aquel que tiene a cargo, si no la educación entera del niño o del joven, sí al menos la parte más fundamental.<sup>289</sup>

Todavía durante mucho tiempo los niños y jóvenes pasarán la mayor parte de su jornada junto al *paidotriba* en el gimnasio, al menos toda la mañana, y, además, desde bien pronto.<sup>290</sup> En el gimnasio practican la velocidad, el lanzamiento de disco y de jabalina, el salto de longitud, la lucha o el boxeo. El gimnasio es un tipo de emplazamiento que de alguna manera puede recordar a las escuelas actuales. En primer lugar, esto se debe a que se trata, efectivamente, de un emplazamiento bien delimitado, pero también se debe a que, más allá de los adultos, ahí están los niños y jóvenes ejercitándose con su primer y principal maestro, el de gimnasia. Y tal y como se verá un poco más adelante, esta asimilación, sin duda un tanto forzada, también se debe a que el gimnasio albergará igualmente otras prácticas educativas orquestadas por otros tipos de maestro. Sin embargo, es necesario precisar que no se trata de locales cerrados y de acceso restringido, sino todo lo contrario. Se trata de un tipo de emplazamiento que, si bien estaba rodeado por poderosos muros y columnas y si bien, como ahora se verá, contenía habitaciones, por lo general se abría al cielo, y, como dice Paul Veyne, funcionaba como «una segunda plaza pública a la que todo el mundo tenía acceso».<sup>291</sup> Parece que su construcción y manutención corría a cargo de cierto mecenazgo, como prueba la presencia de estatuas y bustos en honor de sus benefactores. En este punto, Marrou ofrece una descripción detallada.<sup>292</sup> Parece que todos los gimnasios se levantaron poco más o menos a imagen y semejanza de un mismo modelo. A continuación, se reproduce el modo en que parece que hay que representarse la estructura arquitectónica de esta medular de la cultura y educación griega. En el corazón del gimnasio y en forma cuadrada, se encuentra la palestra o campo de deportes. Está cubierto de arena y presenta un área aproximada de cuarenta metros por flanco. Es aquí donde se realizan la mayor parte de los ejercicios. A su alrededor,

---

<sup>289</sup> Ib., p. 64

<sup>290</sup> Ib., p. 197

<sup>291</sup> Paul Veyne, «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., pp. 35-36

<sup>292</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 171-174

se distribuye toda una sucesión de salas diferentes destinadas a fines igualmente diferentes: para el cuidado de la piel, tan necesario por el sol de aplomo que cae durante horas sobre los cuerpos desnudos, se cuenta con un depósito de aceite o *elaeothesium* y con un depósito de arena y de polvos, *conisterium*, que funciona también como sala de masajes; en salas contiguas, se hallan lavabos, vestuarios y un *coryceum* o sala de boxeo, así como exedras y cuartos de reuniones y conferencias, conocidos con el nombre de *ephebeum*, que dan buena cuenta de la presencia de los efebos y de que no todo se reducía al deporte en estos establecimientos; en uno de los flancos de la palestra se abre la entrada de acceso, y, en el flanco opuesto, una salida a las pistas de carreras; separadas por las gradas de los espectadores, será posible encontrar por lo menos dos, una cubierta y otra al aire libre, de casi veinte metros de ancho y doscientos metros de largo, para las carreras pedestres, para el lanzamiento de disco y jabalina y para el salto de longitud. En toda su extensión, niños, jóvenes y adultos entrenan sus cuerpos y compiten por la gloria. Entre todos ellos, destaca una figura. Su blasón está marcado por una capa de color púrpura, que sólo arrojará al suelo para eventuales demostraciones, y una vara en forma de horquilla que usará para severos correctivos físicos. Es el *paidotriba* y acaso también su ayudante, el *hipopaidotriba*, indispensable cuando los alumnos se acumulan y la carga de trabajo se hace ya imposible de asumir por un solo hombre. En la época helenística, su cargo se hará vitalicio, y aunque no estuvieran muy bien pagados, curiosamente, peor pagados incluso que sus colegas de maestría, estaban muy bien considerados, pues eran, a no dudar, ni más ni menos que la llave de la educación griega.<sup>293</sup> Más aún, el maestro de gimnasia no es sólo la figura sobre la que recae lo esencial de la responsabilidad de la educación impartida a los jóvenes, sino que es también la figura sobre la que recae la responsabilidad de la preparación de los atletas profesionales que han de satisfacer en los juegos el buen nombre, la reputación y el orgullo de la ciudades a las que pertenecen.<sup>294</sup> Parece que esto es relevante desde el punto de vista del pastorado porque el fin de la formación deportiva no es en este punto procurar el bien de los jóvenes, sino más bien al contrario, exprimirlos por el bien de la ciudad.

En el periodo romano de la Antigüedad, la dinámica educativa será más o menos la misma en el sentido de que el deporte seguirá siendo de la máxima importancia. De manera

---

<sup>293</sup> Ib., p. 145 y 195

<sup>294</sup> Ib., p. 86

general, parece que se puede afirmar que Roma es Grecia. Dice Paul Veyne que «los griegos están en Roma» y que «el Imperio romano no es otra cosa que la civilización helenística». De ahí que su historia no arranque con los griegos, sino con los romanos. Se puede decir que esta circunstancia le permite matar dos pájaros de un tiro, pues los primeros están en los segundos, y, por tanto, hablar de los segundos es también hablar de los primeros.<sup>295</sup> Marrou se expresa en idéntico sentido. La educación helenística prosigue casi inalterada su marcha más allá de sus propias fronteras temporales y hasta alcanzar el periodo romano. Así lo expresa: «No hubo, digámoslo desde ahora, una educación ni tampoco una civilización autónoma propiamente romana [...]».<sup>296</sup> De ahí que se pueda hablar con propiedad de una cultura grecorromana, de una *hellenistisch-roemische Kultur*. Sin embargo, hay que hacer notar enseguida un cierto cambio de acento o un cierto desplazamiento. Se trata de la educación deportiva y de cómo esta irá perdiendo poco a poco terreno en favor de una educación de tipo más intelectual, literaria y filosófica. Paul Veyne ha visto en esto una de las pocas y raras diferencias entre la cultura griega y la cultura romana. No se trata, desde luego, de una diferencia menor. La educación deportiva ocupa entre los griegos la mitad del tiempo de formación del niño o del joven. En cambio, ya no sería posible hablar de la misma proporción entre los romanos, sino de una que sería claramente menor.<sup>297</sup> No obstante, no parece que se trate de un punto de inflexión propiamente romano. Es más bien una línea de pendiente que se inicia en la cultura griega clásica, atraviesa la cultura helenística y prosigue en la cultura romana. Y qué decir de lo que opina Marrou acerca de toda esta deriva. Parece que uno de los propósitos mayores de su texto consista precisamente en señalar de qué manera una educación y cultura de carácter intelectual pudo llegar a abrirse paso en aquella educación y cultura de carácter fundamentalmente deportivo. En ocasiones da la impresión de que todo su esfuerzo investigador se centra en mostrar la extraña filigrana que una cultura del atleta tuvo que dibujar para convertirse lentamente en una cultura del intelectual.

Por una parte, el maestro de letras del que aquí se hablará en breve logró arañarle cada vez más minutos al maestro de gimnasia, irónicamente, como un púgil que arrincona a su

---

<sup>295</sup> Paul Veyne. «Introducción». En: Philippe Ariès et al. *I. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., pp. 16-17

<sup>296</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 130

<sup>297</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *I. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 36



contrincante contra las cuerdas. Primero sucederá que la lección de letras ya no será sólo la pequeña lección de las tardes, sino que será la lección con la que, además, se abre la jornada. La mañana ya no pertenecerá sólo y por entero al *paidotriba*. A continuación, las lecciones de letras se convertirán en las más importantes del día y el maestro correspondiente irá invadiendo todo el horario escolar hasta que al maestro de gimnasia apenas le quedará para sí el final de la mañana y después, finalmente, la nada.<sup>298</sup> El resto es cristianismo y Edad Media. Ahora bien, por otra parte, no es cuestión de dejar que el modesto maestro de letras se lleve de este modo el mérito de semejante balanceo. Tal y como se verá enseguida, no es precisamente un áurea de prestigio y buena consideración lo que lo caracteriza. No parece que fuera sobre todo por su acción o influencia que la educación intelectual pudo un día llegar a desbancar la educación deportiva. Una andanada de semejantes proporciones tuvo que correr a cargo de una fuerza mayor. Desde luego, no hay duda de que la democratización de la política y la consiguiente necesidad de una formación intelectual adecuada jugarán en todo esto, ahora sí, un papel destacado. Desde este punto de vista, la figura del sofista será capital. Pero si se quiere dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, entonces parece que es preciso dirigir la mirada más bien hacia un nuevo tipo de personaje que se abrirá paso muy especialmente a partir del siglo IV a. C. Sus contornos serán al principio, y sobre todo si se remonta el curso de la historia hasta el siglo VI a. C., algo borrosos y pendientes de una mayor definición. Pero pronto los griegos levantarán monumentos en su honor como lo habían hecho siempre con los campeones panhelénicos. Por supuesto, se trata del filósofo o del maestro de filosofía. A la luz de lo que se está viendo, no parece exagerado afirmar que si hubo en la Antigüedad una rivalidad que fuera determinante para su historia, no fue la que enfrentó a sofistas y filósofos, que aquí aparecen casi como perteneciendo al mismo bando, sino la que enfrentó a filósofos y atletas. Hubo una lucha entre ambas figuras, aunque esto no quiere decir, por paradójico que parezca y tal y como se verá, que no hubiera semejanzas profundas que los unieran. No hay en esto nada de contradictorio o sorprendente. Foucault, quizás influido por Nietzsche, ha mostrado en numerosas ocasiones que por debajo del ruido de sables se oculta con frecuencia un rumor común. Los hombres son hijos de su tiempo que se distancian y rivalizan porque se pierden en los matices y porque se matan por ellos. Un simple cambio de acento, una ligera desviación de la mirada o una minúscula reorientación

---

<sup>298</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 197

del sentido puede acarrear la más violenta enemistad y extraviar el destino de toda una cultura. Quizás haya que admitir que muy a menudo la rivalidad es esencialmente fraternal. En cualquier caso, no parece que el deporte pudiera contener la embestida. Lo hizo durante mucho tiempo, pero terminó claudicando. El deporte se irá poco a poco empequeñeciendo como un balandro que se pierde en el horizonte cuando avanza mar adentro. El modo en que actualmente parece que se acostumbra a representar la cultura antigua hace pensar que la hegemonía de la que alguna vez el deporte gozó quedará entonces relegada al olvido en el que corre el riesgo de caer todo lo que pertenece al fondo de los tiempos.

#### 7. EL MAESTRO DE MÚSICA O CITARISTA: ARMONÍA Y POESÍA PARA UNA FORMACIÓN MORAL, SOCIAL Y FÍSICA

Y, sin embargo, a pesar de esta guerra entre las letras y el deporte que se librará en el curso del desarrollo de la Antigüedad, el maestro de letras no es en los inicios ni siquiera el segundo en orden de consideración. Si se busca un orden de exposición que coincida en orden descendente con la jerarquía de los tres maestros básicos que aquí son objeto de estudio, entonces hay que hablar, después del maestro de gimnasia y antes del maestro de letras, del maestro de música. Esta jerarquización puede ayudar a hacerse una idea del ímpetu y de la fuerza de subversión que tuvo que caracterizar a los hombres de letras para poder pasar de estar a la zaga a estar a la cabeza en el ámbito de la cultura. Hay que aclarar ante todo que aquí no se da al término *música* el sentido amplio y confuso que podía tener en la época. Conviene recordar que en aquel entonces la noción de música coincidía de manera general con el dominio de las Musas —de ahí la derivación terminológica—, y abarcaba, por tanto, actividades culturales diversas como la filosofía, la poesía o lo que se entiende propiamente por música en la actualidad. Cuando se dice que el término era amplio y confuso no se está diciendo que su uso fuera amplio y confuso desde un punto de vista retrospectivo, sino que lo era también para los propios hablantes de aquel periodo. La prueba de ello está, por ejemplo, en que durante mucho tiempo Sócrates creyó que con su actividad filosófica obedecía bien y como es debido a la voz de un sueño que lo exhortaba a trabajar en «componer música», pues él consideraba que por *música* había que entender una actividad en particular y «la más excelsa» de todas ellas, es decir, la filosofía. Sin embargo, en el *Fedón* de Platón se muestra que, poco antes de morir, tomó la precaución de componer algunos

poemas, no fuera que hasta entonces no hubiese interpretado bien lo que el sueño trataba de comunicarle y que por *música* hubiese que entender más bien ‘poesía’.<sup>299</sup> La noción de música era entonces a la sazón una noción ambigua que aquí se usará en el sentido actual. Música es simplemente lo que se hace sonar por medio de la voz y de los instrumentos y es también lo que se baila. Si el maestro de gimnasia era el *paidotriba*, el maestro de música era el citarista. Y si el *paidotriba* se encontraba con sus discípulos en el gimnasio, el citarista se encontraba con ellos en alguna habitación convencional y posiblemente en una de su propia casa.

De acuerdo con Marrou y en contra de Sócrates, la educación antigua consideró que la música vocal e instrumental debía ser colocada en primer lugar entre las artes de las Musas.<sup>300</sup> De ahí que la importancia del maestro de música fuera mayor que la del maestro de letras y de ahí también que aquí se haga referencia antes al primero que al segundo. Más aún, la música no sólo estaba por encima de las letras, de la literatura y la filosofía, sino que también estaba por encima de la pintura, de la escultura o de la arquitectura. Sin embargo, parece que se ha hablado mucho más de las artes plásticas de la Antigüedad que de su música. Tal vez haya que pensar que este desajuste, esta quiebra del rigor o de la fidelidad histórica o esta inversión retrospectiva de los valores en el arte responde al menos en parte al hecho en bruto de que lo plástico, en virtud de su materialidad y solidez, ha podido mantenerse más y mejor como testimonio de una época que lo musical y su condición esencialmente performativa. Es posible, aunque algunos dirán que la música habría también podido dejar un rastro arqueológico en forma de instrumentos. Y así lo hizo, pero quizás este tipo de rastro no sería suficiente para restituir la importancia que la música pudo tener en la Antigüedad, sobre todo cuando el ojo del historiador sólo encuentra lo que espera encontrar. Después de todo, lo esencial de este arte es un canto lanzado al viento, una danza pasajera o un acorde de cítara que sobrevive a la interpretación no más de lo que dura su reverberación. No es fácil entonces captar o devolverle su jerarquía. Pero es posible, por supuesto, remitirse a lo que aquellos hombres dijeron acerca de este arte. Por un lado, ya se ha visto, a propósito de la educación de la nobleza arcaica, que la vida de cortesano exigía aprender a actuar en los entretenimientos musicales. También se ha visto que la democratización de la educación está

<sup>299</sup> Platón. *Fedón*, 60d-61b. Op. Cit., pp. 32-33

<sup>300</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 64

vinculada con una imitación de la educación aristocrática. Desde este punto de vista, no hay nada de sorprendente en el hecho de que esta democratización comportará igualmente una imitación de la formación musical. Por otro lado, Marrou informa de que en el siglo VI a. C. el poeta griego Teognis consideraba que «“la lira, la danza y el canto”» constituían «un sabio modo de vida».<sup>301</sup> El Ateniense afirma en las *Leyes* de Platón que «el que haya recibido una buena educación debería ser capaz de cantar y bailar bien».<sup>302</sup> También el Sócrates de Jenofonte apunta en idéntica dirección cuando dice en el *Banquete* aquello de que «aprendería con mucho gusto» de un siracusano «las figuras de la danza».<sup>303</sup> Y si todo esto no fuera suficiente prueba del lugar que la música y la formación musical pudieron ocupar entre los antiguos, quizás la autoridad de Werner Jaeger en la materia sea capaz de acabar de convencer. Sus palabras dan cuenta, además, de la superioridad de la música con respecto a las artes plásticas:

Sin embargo, los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas mudos —escultores, pintores, arquitectos—, sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores [...] La palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda *paideia* es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el *agon*.<sup>304</sup>

Efectivamente, sucede con la música que puede ser combinada con la palabra y con la palabra poética y de tal manera que en su apoyo recíproco se potencian mutuamente para actuar sobre el alma como no podría hacerse por ningún otro medio. La formación musical del joven aristócrata arcaico no tenía por finalidad únicamente la participación en las diversiones cortesanas, sino que también tenía por finalidad la transmisión de esas gestas legendarias que tanto contribuían a la formación de su espíritu agonal. De la misma manera, en la Grecia clásica, la música será vehículo de la poesía homérica o de las *Elegías* de Solón y tendrá, por consiguiente, una función moralizante.<sup>305</sup> Desde luego, también tendrá una mera función de distinción social, pues el canto poético permitía hacerse pasar por un hombre culto

---

<sup>301</sup> Teognis. *Elegías*, I, 791. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 64

<sup>302</sup> Platón. *Diálogos VIII: Leyes (libros I-VI)*, Libro II, 654a. Francisco Lisi (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 246; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 64-65

<sup>303</sup> Jenofonte. *Banquete*, II, 16. En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Juan Zaragoza (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015, p. 317

<sup>304</sup> Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Op. Cit., p. 15

<sup>305</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 65

en los banquetes. Pero su funcionalidad moral no dejaba por ello de estar bien reconocida, al menos por algunos hombres, pues es cierto que muchos preferían confiar la formación moral a un preceptor particular o pedagogo antes que a un maestro de letras o de cítara. Entre los hombres que confiaban en la capacidad moralizante de la música, cabe contar a Sócrates o a Platón. Para ellos, y tal y como se ha sugerido hace un instante, el valor de la música no está sólo en su capacidad para canalizar la literatura, sino también en esa intensificación recíproca entre lo uno y lo otro, pues la música, en sí misma, también actúa sobre el alma. Esto se debe en parte al menos a que ella es armonía, como es armonía también lo que se espera de un alma. En este sentido, el alma debe imitar la música y la música puede formar un alma equilibrada. En suma, la música contribuye a la formación moral del niño o del joven tanto por su armonía como por las historias que se cuentan a través de ella. Estas palabras de Sócrates en el *Protágoras* de Platón resumen bien todo esto:

Y los maestros [de letras o de cítara] se cuidan de estas cosas [de la formación moral], y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la euritmia y del equilibrio.<sup>306</sup>

Esta intervención del Sócrates de Platón constituye una buena prueba de la importancia que la música tuvo para los antiguos, pero también constituye una buena prueba de cómo este par de atenienses la colocaban en un plano de igualdad con respecto a las letras. En este último punto, parece que ambos filósofos dan en cierto modo la nota discordante con respecto a su tiempo. Ellos son en buena medida la vanguardia de ese desplazamiento que poco a poco encumbrará la cultura del libro. Sin embargo, hay que insistir en que la música está en la época y de manera general por encima de las letras. Desde este punto de vista, parece que sería lícito preguntarse si la música no pudo contribuir a su manera al avance de las letras en la cultura antigua. El aprendizaje de las letras habría estado en parte al menos al servicio del aprendizaje de la música hasta que un día empezara a adquirir cierto espesor

---

<sup>306</sup> Platón. *Protágoras*, 325e-326b. Op. Cit., p. 258. Véase también: Platón. *La república*, 398d-402a. Op. Cit., pp. 151-155

propio y cierta autonomía. Cabe preguntarse si Friedrich Nietzsche no apuntó en esta dirección cuando escribió en *El nacimiento de la tragedia* que «la melodía es, pues, lo primero y universal», «más importante y necesaria que todo lo demás» y que «genera de sí la poesía, y vuelve una y otra vez a generarla».<sup>307</sup> En cualquier caso, un hecho parece bastante seguro, a saber, que hubo un tiempo en que las cítaras formaron parte del blasón del niño o del joven mucho más de lo que lo hacían los libros. Aristófanes describía en *Las nubes* a los muchachos que iban en busca de su maestro de gimnasia, desde luego, pero también en busca del citarista, su maestro de música. Después de todo, tal y como explica el Sócrates de Jenofonte al que se ha hecho referencia hace un momento, la música, y, en particular, la danza, también contribuye a la salud y a la buena formación física, tan importante en una cultura deportiva, pues con ella «ninguna parte del cuerpo queda inactiva», sino que los que la practican «ejercitan cuello, piernas y brazos», además de que la ejecución performativa misma hace más bello si cabe incluso a los muchachos más hermosos.<sup>308</sup> Pero es posible que con todas estas consideraciones acerca de la importancia de la música por su papel en la formación moral, social y física no se esté tocando más que lo que se muestra en la superficie, es decir, lo que se muestra cuando los hombres toman conciencia de sus costumbres y tratan de racionalizarlas. Y claro, no es quizás aquí donde se encuentra el ímpetu primero de una cultura, lo que anima a sus hombres desde el fondo, la fuerza ciega y originaria que los empuja. Tal vez Friedrich Nietzsche tuviera razón cuando descubrió en la obra a la que antes se ha aludido que el espíritu dionisiaco y musical de aquel pueblo antiguo respondía, no ya a un motivo moral, sino todo lo contrario, a la sensibilidad y a la salud desbordante que es capaz de entregarse al carácter amoral de una existencia trágica y pesimista, es decir, malvada y enigmática.<sup>309</sup> Este vínculo entre lo uno y lo otro, entre el espíritu musical y la conciencia trágica, se debe a que este dolor primordial de la existencia sólo podría ser expresado de

---

<sup>307</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 69

<sup>308</sup> Jenofonte. *Banquete*, II, 15-16. Op. Cit., p. 317

<sup>309</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Op. Cit., p. 30. «[...] ¿de dónde tendría que proceder el anhelo [...] de lo feo, la buena y rigurosa voluntad, propia del heleno primitivo, de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia, ¿de dónde tendría que provenir entonces la tragedia? ¿Acaso del placer, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud demasiado grande? ¿Y qué significado tiene entonces, hecha la pregunta fisiológicamente, aquella demencia de que surgió tanto el arte trágico como el cómico, la demencia dionisiaca?».

manera a-conceptual y a-figurativa, es decir, de manera musical. Para el filósofo alemán, la música es lo que está detrás y en el corazón de aquel otro gran acontecimiento de la Antigüedad que fue la tragedia griega. Con la entrada en escena y progresivo crecimiento de la palabra y el concepto, es decir, Apolo, que fuerzan la reducción y retirada del coro, es decir, Dionisio, la tragedia, para bien o para mal, se irá desintegrando. Pero parece que estos son menesteres demasiado excesivos para este texto. Hay que proseguir la marcha, aunque antes de entrar con el maestro de letras, con los sofistas y con los filósofos, puede ser conveniente que se resuma con Marrou toda esta reivindicación del deporte y de la música en la cultura griega antigua: «Tal era la antigua educación ateniense, más artística que literaria y más deportiva que intelectual».<sup>310</sup> Y, como se ha visto, también era más musical que plástica.

#### 8. EL MAESTRO DE LETRAS: DE LA FORMACIÓN MORAL DEL CARÁCTER Y LA MODESTIA A LA SILUETA RECORTADA DEL FILÓSOFO

Con todo, el maestro de letras también tuvo su lugar y su función. En la época clásica, ya es costumbre que este maestro complemente, aunque sea, como se ha comentado, de manera descoordinada, la labor del maestro de gimnasia y del maestro de música. La prueba de ello podría estar en una pista de carácter casi meramente administrativo o de carácter político. Es posible conjeturar que la enseñanza de la lectura y la escritura estaba ya suficientemente difundida en esta época porque Clístenes, en los inicios mismos de la democracia en el año 508 a. C., habría podido implantar ya un sistema de voto por escrito. No hay en este vínculo entre escritura y administración o política nada que deba asombrar demasiado. Al fin y al cabo, los primeros escribas de las civilizaciones del Oriente Próximo, en Egipto, Mesopotamia y Asiria, no se dedicaban precisamente a la teología o a la metafísica, sino más bien a la puesta al día de la contabilidad y administración del reino.<sup>311</sup> No deja de ser sorprendente la frecuencia con la que el genealogista descubre lo más banal detrás de lo más glorioso. El punto de partida de la escritura y de su historia milenaria y preciosa, esa que tantos tesoros ha dejado a su paso, podría ser simplemente una suerte de inspector de hacienda que maneja las cuentas de los contribuyentes. En la época de la Grecia

---

<sup>310</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 67

<sup>311</sup> *Ib.*, pp. 11-12

clásica, la democracia en ciernes aprovechará la circunstancia de que ya se había establecido cierta cultura escritural, pero no se puede obviar el hecho de que, a su vez, la participación democrática en los asuntos de la ciudad contribuya al fortalecimiento de esta misma cultura escritural en la medida en que empieza a exigir capacidades de escritura. Los sofistas y filósofos de este periodo histórico darán a la cultura del libro un impulso posiblemente sin precedentes para Grecia, pero quizás haya que reservar a Clístenes algo del mérito de esta deriva. En cualquier caso, en esta época no son dos, sino tres ya los maestros con los que cuenta un joven griego.

Parece que el maestro de letras, al igual que posiblemente hacía el maestro de música, se reunirá con sus discípulos en el interior de una sala cualquiera y más o menos convencional. También es muy posible que la sala se encontrara en su propia casa. Marrou sostiene que la sala no presentará ningún aspecto particular o específico que permitiera suponer o adivinar que ahí se ejercían funciones escolares. Sin embargo, a continuación describe un espacio ocupado por una cátedra, el sillón con respaldo en el que se sienta el maestro, taburetes o bancos donde se sientan los alumnos y motivos decorativos varios en honor de las Musas, como por ejemplo imágenes o máscaras colgadas de las paredes.<sup>312</sup> Se diría que aquí se describe un espacio escolar más o menos marcado, con lugares asignados a unos y otros y con adornos que recuerdan qué es lo que ahí está en juego. Ahora bien, es cierto que desde un punto de vista actual puede destacar, por un lado, la ausencia de mesas, pero en la época se escribía sobre superficies duras que las hacían del todo prescindibles. El uso del papiro era entonces más bien raro, pues era caro, y, además poco práctico o manejable en general, pero más todavía para un niño, porque su longitud podía extenderse hasta los tres metros. Se leía y escribía más bien sobre tablillas de madera y con punzón o tinta o sobre óstracas de cerámica.<sup>313</sup> Y, por otro lado, también puede llamar la atención la ausencia de pizarras, pero ya se ha comentado antes, a propósito de la idea de que no era evidente que pudiera prosperar la función del preceptor colectivo, que la educación permaneció, a pesar de su democratización, fuertemente apegada a una enseñanza de tipo individual que de nuevo hace del todo prescindible el empleo de un instrumento de enseñanza típicamente colectiva como es la pizarra. Por tanto, con la excepción de estas dos ausencias, mesas y pizarra, la

---

<sup>312</sup> *Ib.*, p. 193

<sup>313</sup> *Ib.*, p. 206



sala del maestro de letras no parece que fuera muy diferente del tipo de aula que hoy se encuentra en una escuela cualquiera. Más aún, si es cierto, como podría serlo, que los griegos imitaron de los orientales no solamente, como se verá enseguida, cierta organización de las génesis en el aprendizaje, sino también cierta organización analítica del espacio, entonces es posible que además aquellos taburetes y bancos estuvieran dispuestos en hileras paralelas.<sup>314</sup> En este punto, y tal y como aquí sucederá de nuevo también en unas pocas líneas, se descubre que en la Antigüedad ya se aplicaban principios disciplinarios que Foucault sólo encontró en un cierto número de instituciones modernas, entre ellas, la escuela.<sup>315</sup> Por supuesto, no es cuestión de tratar de deshacer la singularidad y novedad histórica de esa modalidad moderna de poder, el poder disciplinario, que Foucault describe en *Vigilar y castigar*. Y esta no es la cuestión porque esta singularidad y novedad está lejos de radicar en uno o dos principios disciplinarios considerados aisladamente. Pero no es menos cierto que, según parece, Foucault pudo desconocer, por lo menos a principios y mediados de los setenta, que algunos de estos principios podían tener una larga historia tras de sí. En cualquier caso, la sala del maestro de letras, con sus sillas dispuestas en paralelo, con la trona del maestro bien reconocible y con sus ornamentos varios, no puede dejar de recordar a un aula moderna. Con una salvedad, a saber, que se trata de una casa y de un solo maestro, no de una escuela entendida en un sentido actual.

En un escenario de tales características, el maestro de letras enseñará a leer, a escribir y también incluso a contar. Tal y como se ha anticipado hace tan solo un instante, esta enseñanza se hará de acuerdo con el principio de una organización de las génesis. Se trata de un principio que se aplica en la institución escolar moderna, pero ya se daba en la enseñanza antigua de la lectura, la escritura y las matemáticas. Más aún, parece que es posible encontrarlo incluso más atrás en el tiempo, en la formación del escriba oriental al que antes se ha hecho alusión.<sup>316</sup> Es difícil saber si los griegos importaron este principio del Próximo Oriente, pero es posible que lo hicieran, pues ahí está el principio encontrando su continuidad. Y si importaron este principio, tal vez habrían importado también aquel otro al que se ha

---

<sup>314</sup> *Ib.*, p. 13

<sup>315</sup> Véase: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, «El arte de las distribuciones» y «La organización de las génesis».

<sup>316</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 13

hecho referencia hace un momento, el de la organización analítica del espacio. En cualquier caso, un hecho parece bastante seguro, esto es, que este último principio, al igual que el de la organización de las génesis, no es, en contra de lo que Foucault habría afirmado, una invención de la Modernidad. En verdad, con respecto a la organización de las génesis, Foucault no habría visto su punto de emergencia en la Modernidad misma, sino en ciertas formas de ascetismo cristiano. Son ellas las que habrían proporcionado a la pedagogía moderna los esquemas básicos de la enseñanza-aprendizaje.<sup>317</sup> Sin embargo, a la luz de los métodos empleados por el antiguo maestro de letras, parece que este procedimiento explicativo debe ser, sino corregido, por lo menos sí revisado y completado. No es cuestión de negar que los pedagogos de la Modernidad no recibieran estos métodos por la vía que los conectaba con el ascetismo cristiano, pero es preciso agregar que, a su vez, es posible que el ascetismo cristiano heredara esta organización de las génesis de los maestros de letras de la Antigüedad, los cuales, de nuevo a su vez, la habrían heredado de los todavía más antiguos maestros de letras de los escribas orientales. Pero hay admitir que todo esto no son más que conjeturas, pues también podría haber sucedido que los maestros de letras, ya se trate de los orientales, ya se trate de los griegos, adquirieran este principio del ascetismo oriental y del ascetismo griego. Es complicado indicar el momento y ámbito exacto del nacimiento de este principio y también es complicado indicar cuáles han sido exactamente los fenómenos de imitación y apoyo recíproco que han podido implicar en un juego común y durante milenios a ascetas y maestros de letras, pero no hay duda de que se trata de un método que tan pronto puede servir y de hecho ha servido para enseñar a leer a un niño como para llevar a cabo prácticas adultas de despojamiento ascético.

Pero, a todo esto, todavía no se ha explicado en qué consiste el principio de una organización de las génesis. Se trata de un principio relativamente sencillo, aunque esto no quiere decir que sea evidente ni que se haya usado para la enseñanza siempre y en cualquier ámbito. Una organización de las génesis exige, en primer lugar, que se fragmente aquello que se quiera enseñar en partes y etapas que sean lo más simples posible. En segundo lugar, se hace avanzar al aprendiz de lo más simple y elemental a lo más complejo y difícil y de tal

---

<sup>317</sup> Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*, «Clase del 28 de noviembre de 1973». Op. Cit., p. 88; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 165

manera que nunca se permite dar un paso sin haber afianzado bien el aprendizaje que corresponde a cada etapa. Y, en tercer lugar, se trata de reencontrar, en esa complejidad creciente, todos los fragmentos simples por los que se ha ido pasando. Dicho así, este principio todavía puede parecer confuso, pero basta el ejemplo mismo del aprendizaje de la lectura para entenderlo al punto. La idea es que primero se aprenden las letras, después, las sílabas, a continuación, las palabras, luego, las frases, y, por último, se aprende la lectura de textos de corrido.<sup>318</sup> Se ve bien que se va de lo simple a lo complejo y que en lo complejo se reencuentra lo simple, pues en las sílabas están las letras, en las palabras están las sílabas y en los textos están las palabras. Este procedimiento podía llegar a ser incluso más fino. Por ejemplo, cuando se aprenden las palabras, se empieza por las monosilábicas, se continúa con las bisilábicas y se sigue así sucesivamente hasta encontrar las palabras de cuatro o cinco sílabas. O cuando se empieza a leer de corrido, se disponen primero textos en los que las palabras están fragmentadas en sílabas y se termina, en el caso de la escritura griega, en textos que no presentan ni puntuación ni separación entre palabras. Desde luego, este método pueda resultar bien familiar en la actualidad, y, por eso mismo, bien natural y eterno, pero cabe suponer que, por ejemplo, la enseñanza del deporte o de la lucha no respondiera a este principio, sino más bien a uno de imitación y práctica global que poco a poco conduce a un perfeccionamiento del físico y de la técnica.<sup>319</sup> De hecho, se diría que es precisamente así, aunque sea fuera de toda enseñanza reglada o formal, cómo aprenden a jugar a fútbol todavía hoy tantos y tantos niños repartidos por todo el mundo. Pero este no es el caso del aprendizaje de la lectura, como tampoco es el caso del aprendizaje de la escritura. De acuerdo con Marrou, el segundo corría parejo con el primero, es decir, que se aprendía a escribir al mismo tiempo que se aprendía a leer. Esto se debe a que los maestros tenían cierto interés personal en avanzar y acelerar el aprendizaje de la escritura. Se trataba para ellos de ahorrarse todo ese tiempo de trabajo que debían invertir en copiar textos para sus discípulos en una época en la que no había imprenta ni posibilidad alguna en general de reproducir textos sin pasar por el tedioso ejercicio de la copia manuscrita. Cuanto antes aprendiera el niño a escribir, antes podría él mismo copiar sus textos, ya fuera por sí solo, ya fuera al dictado.

---

<sup>318</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 200-204

<sup>319</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 162

Sin embargo, hay un punto en el que la aplicación de este principio tiende a traicionarse a sí mismo en la Antigüedad porque convive con otro principio en cierto modo contrario. En verdad, más que tratarse de una traición o de una contradicción, se trata de la apuesta por cierto sistema de compensación. Se supone que una organización de las génesis o una disposición del aprendizaje en un orden de complejidad creciente tiene por finalidad que siempre se coloque al discípulo ante una lección que sea asequible y que pueda superar con relativa facilidad y rapidez. Pero este principio, con los efectos de asequibilidad y rapidez que puede liberar, entra en contradicción o simplemente convive con otro principio igualmente vigente. Se trata del principio según el cual no sólo es preciso no dar facilidades, sino que incluso es preciso agregar a las operaciones ciertas dificultades suplementarias que pueden ser perfectamente innecesarias incluso desde el punto de vista del máximo nivel a alcanzar, pero que de entrada son útiles en la medida en que su posterior retirada comporta una ejecución más perfecta. Con respecto al primer punto, la idea de no dar facilidades, llama la atención que, por ejemplo y en contra de lo que se hace hoy en día, no se permite al discípulo leer algunas frases sencillas tan pronto como ha aprendido las letras necesarias para poder hacerlo. Una argucia de este tipo facilita el aprendizaje porque muestra el sentido de lo que se enseña, y, por tanto, estimula. Después de todo, no se aprenden las letras por las letras mismas, sino con vistas a poder leer. Esto es cierto incluso en una cultura en la que el mero aprendizaje de las letras podía tener cierto sentido propio porque con ellas se simbolizan fenómenos celestes o las notas de la escala musical. Sin embargo, y según Marrou, «la escuela antigua desdeña estos recursos facilones».<sup>320</sup> Es preciso entonces que el discípulo no lea la más mínima frase mientras no haya aprendido todas las letras, todas las sílabas y todas las formas de complejidad de las palabras. En consecuencia, el discípulo tenderá a desfallecer porque pasará un largo tiempo, quizás años, aprendiendo una técnica, la de la lectura, cuyo sentido principal no se revela nunca en la práctica y que, en verdad, no dejará de parecerle inútil durante la mayor parte del proceso. Por una parte, parece que un detalle de este tipo es la prueba de que a la sazón se aplicaba el principio de la organización de las génesis con todo rigor y hasta las últimas consecuencias. No se leen frases hasta que no se ha pasado por todas las fases previas. Pero, por otra parte, el principio queda en cierto modo desvirtuado porque su sentido profundo estaba en la posibilidad de facilitar el aprendizaje. Parece que hay ciertos

---

<sup>320</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 200-201

principios que no se pueden llevar hasta el final porque corren el riesgo de acabar traicionándose a sí mismos, quizás no en la letra, pero sí en el espíritu. Con respecto al segundo punto, el de la dificultad añadida, llama la atención que, por ejemplo, en el aprendizaje de las sílabas se propusieran voces verdaderamente raras y retorcidas, auténticos trabalenguas con los que no iba a encontrarse nunca ni siquiera el más erudito de los oradores. De esta manera, el discípulo podía quedar atrapado y bloqueado en una etapa de su aprendizaje hasta coquetear o directamente traspasar la línea roja de la desesperación. Esto puede parecer exagerado, pero hay que pensar que uno de los recursos empleados para el desbloqueo es, como en la enseñanza de la gimnasia, el castigo físico y corporal, además de la emulación, que es otro recurso que cae un poco por su propio peso en una cultura de la competición como la griega.<sup>321</sup> No debía de ser difícil entonces que, en tales condiciones, se cayera en cierto desánimo. Sin embargo, cuando desde ahí se regresa a las voces más comunes y livianas, cuando se retira, por tanto, la dificultad que se había agregado, las sílabas correspondientes resultan del todo fáciles y su pronunciación, sólo cosa de niños. También aquí se trata de la misma ambivalencia que antes. La cuestión aquí es aplicar de manera completamente estricta el principio de la organización de las génesis, pues se agotan todas las sílabas posibles antes de pasar a las palabras. Pero, al mismo tiempo, se pone al alumno ante un aprendizaje de la máxima dificultad, y, en cierto modo, inútil, pues esos trabalenguas no se dan ni en los textos ni en el habla común. El principio queda de nuevo desvirtuado en su espíritu porque esa desesperanza en la que el discípulo corre el riesgo de caer no facilita precisamente que se pueda progresar.

Ya se ve entonces que el maestro de la Antigüedad, a diferencia del maestro moderno y contemporáneo, no teme colocar a sus discípulos, incluso cuando estos son todavía niños, ante dificultades que parecen en sí mismas inútiles y que además retrasan su aprendizaje por la vía del bloqueo. Dicho así, algunos dirían, Marrou incluido, que hay que reconocer en todo esto cierta torpeza o incluso cierta falta de conocimiento de la psicología infantil. Es cierto, como se ha visto antes, que el niño se hará visible como ser específicamente desprovisto de hábitos, pero en la Antigüedad todavía se está muy lejos de haber llegado a escudriñar al niño, como se hará en la Modernidad, en todos sus rasgos supuestamente propios. Sin

---

<sup>321</sup> *Ib.*, p. 210

embargo, parece que en este procedimiento interpretativo se parte del prejuicio según el cual los hombres del pasado serían más toscos y primitivos en comparación con la finura y sofisticación de los hombres del presente. Pero lo que media entre la Antigüedad y la Modernidad no es la línea sinuosa y ascendente del conocimiento que se perfecciona, sino la brusca mutación que hace aparecer un nuevo objeto de conocimiento como, por ejemplo, la infancia. La idea de una psicología infantil es una idea típicamente moderna que no tiene por qué responder a ninguna realidad objetiva o natural, una realidad de esas que tarde o temprano terminan por imponerse si se mira bien de cerca, si se afinan bien los instrumentos de análisis o si se hacen caer los velos de la superstición. Tal y como han mostrado Foucault y otros autores, la constitución de la infancia como objeto específico de conocimiento y como blanco del poder es el efecto producido por las prácticas disciplinarias que cercan el cuerpo en la institución escolar moderna.<sup>322</sup> No se trata de un descubrimiento, sino de una producción. El niño es niño porque se lo trata como tal y no al revés. Por tanto, no es una carencia objetiva o una falta de conocimiento lo que caracteriza al maestro antiguo. Cabe entonces preguntarse qué es lo que lleva a insistir en métodos con los que un niño de trece años todavía no habría completado su aprendizaje de la lectura. Es difícil decirlo, pero si se inscribe esta insistencia en el marco general de la cultura antigua, quizás se consiga captar a qué racionalidad particular responde o cuál es el sentido que satisface y por el que vale la pena perpetuarla, al menos para ellos. Es este tipo de interpretación, también válido para la etnología, lo que se abre cuando se renuncia a la noción de progreso en la historia.

Por un lado, esta insistencia se comprende bien si es enmarcada en la exigencia más general del maestro que busca espolear a su discípulo por medio del desprecio. Este desprecio puede adoptar la forma de la *parrhesía*, del discurso franco que revela al discípulo de manera verbal lo que no está bien con él y lo que, por tanto, debe mejorar. Pero este desprecio también puede adoptar la forma de la experiencia que el alumno hace de su propia incapacidad cada

---

<sup>322</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 196: «El examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un “caso”: un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder»; Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. «La maquinaria escolar». En: *Arqueología de la escuela*. Op. Cit., p. 15: «Al igual que la escuela el niño, tal como lo percibimos actualmente, no es eterno ni natural, es una institución social de aparición reciente ligada a prácticas familiares, modos de educación y, consecuentemente, a clases sociales»; p. 23: «Uno de los grandes méritos de Philippe Aries es haber demostrado que la infancia, tal como hoy la percibimos, se comienza a configurar fundamentalmente a partir del siglo XVI».

vez que se lo coloca ante una operación que de entrada no está a su alcance, que simplemente se le resiste o cuya resolución no está a la mano como un disponible. Tal y como dice Peter Sloterdijk precisamente en un ejercicio de elogio de la cultura antigua, «quien sea capaz de despreciarse a sí mismo ha logrado ayudarse en algo decisivo» y por esta vía captará «la exigencia de más adiestramiento».<sup>323</sup> Parece que hoy más que nunca, en estos tiempos en que no se deja de advertir que nada puede crecer en la baja estima de sí mismo y que, además, la estima de sí es frágil al extremo en que puede ser herida de muerte por el menosprecio, en estos tiempos, en suma, en que el desprecio amenaza con destruir toda tentativa de crecimiento, es necesario retomar la idea de que el valor de cada cual señala lo que no se ha hecho y lo que falta por hacer. Pero, por otro lado, parece que también es posible inscribir estos métodos en otra exigencia igualmente más general y que es la exigencia de aprender a desenvolverse en el elemento costoso de la dificultad. Ya habrá tiempo de dar buena cuenta de esta exigencia, pero ahora hay que señalar que es bastante clara la preocupación de los antiguos por los giros de la fortuna y por la necesidad de aprender a convivir con ellos. El discípulo que se enfrenta a lo que le supera es el discípulo que se acostumbra a la adversidad y que en su relación con ella fragua el resorte del que sabe buscar y encontrar una salida en la oscuridad. Se ve bien entonces de qué manera la mera enseñanza de las letras se convierte de este modo en una oportunidad para dispensar un suplemento educativo de primer orden como es el caso de una formación moral del carácter. Pero también se ve de qué manera se logra rescatar, de la organización de las génesis, lo que hace posible el aprendizaje de las letras a la vez que se logra prescindir de toda la molicie y debilidad que se podría derivar de ella. Se puede pensar que el maestro antiguo era tosco y rudimentario o se puede pensar que sabía bien lo que hacía. Tal vez corresponda más bien al profesor moderno de escuela hacer la revisión de sus métodos. Los alumnos de hoy, desprovistos, como no se deja de repetir, de toda resistencia al fracaso y a la frustración, se convierten en adultos a los que la vida, con su particular obstinación, no puede dejar de poner de manifiesto que no son capaces de convivir con la dificultad. Su autoestima, tan valiosa, y, por ello mismo, tan protegida durante la infancia y la juventud mediante toda clase de facilitadores y adulaciones, termina por hundirse porque no se puede evitar ceder ante la evidencia de que se aprendió a leer rápido y pronto, pero nunca se aprendió a vivir. Peor aún, ni siquiera saben que no aprendieron a vivir,

---

<sup>323</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 218

sino que la vida simplemente los desborda como un torrente que no se adivina de dónde ha podido salir. Es posible que los pedagogos modernos hicieran bien en atender a esta simple lección: no se gana en autoestima a golpe de pequeñas y falsas victorias, sino a fuerza de superar desafíos que obligan a dar lo mejor de sí mismo.

Tal y como ya se ha comentado, no todos consideraban que el maestro de letras, como el maestro de música, pudiera servir, no al menos de manera completa, para formar a sus hijos desde un punto de vista moral, pero lo cierto es que parece que los propios métodos de enseñanza comportaban ya en sí mismos cierta formación del carácter. En breve habrá que indicar qué es lo que puede explicar esta desconfianza en las capacidades moralizantes del maestro de música o de letras, pero antes hay que agregar que, al igual que con la música, la literatura es también moralizante por sus propios contenidos. En efecto, ya se ha visto que la música, y, en particular, el canto y la poesía, trae consigo toda una carga de valores e ideales. Se trata de lo que queda encarnado en los hombres ejemplares y heroicos del pasado. Las historias que protagonizaron han de servir para despertar y avivar el deseo de convertirse en su semejante y sumarse de esta manera a la lista de los nombres inolvidables. Por supuesto, el aprendizaje de la lectura conduce a toda esta literatura crujida desde bien pronto de clásicos que todavía hoy perviven. Siguiendo con el principio de la organización de las génesis, el alumno empezará por leer algunas frases sueltas o sentencias breves, después, algunos fragmentos de texto, y, por último, textos cada vez más largos. Más aún, no sólo los leerá y los leerá además por lo general en voz alta, sino que los memorizará para poder recitarlos.<sup>324</sup> Desde luego, en estas lecturas y recitaciones se usará la poesía homérica, pero también los textos de los poetas gnómicos. Los discípulos leen las *Enseñanzas de Quilón* de Hesíodo o las *Elegías* de Teognis o de Solón.<sup>325</sup> Más adelante, cuando todo este tipo de enseñanza se reproduzca casi inalterada en la Grecia helenística, se incorporarán autores como Diógenes el Cínico, especialmente útil para la fase de las sentencias breves, o autores como Eurípides.<sup>326</sup> Por último, la época romana también querrá hacer algunas incorporaciones y se verá aparecer en los planes de estudio a autores como Virgilio, Ovidio y Horacio.<sup>327</sup> Sin

---

<sup>324</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 205

<sup>325</sup> Ib., p. 65

<sup>326</sup> Ib., p. 204

<sup>327</sup> Ib., pp. 358-359



embargo, a pesar de esta evolución, llama la atención que ya entonces y desde el principio se hubiera más o menos seleccionado de una vez por todas el corpus de textos con los que se practica la lectura, la memorización y la recitación.

Por tanto, es indudable que el maestro de letras, con toda esa poesía de carácter moral, jugaba un papel en la formación del carácter de sus discípulos. Es cierto que es perfectamente posible, como aquí se verá más adelante, que se trabaje con esta poesía y que se logre conjurar, a veces con toda la intención, todo efecto moralizante. Pero no parece que fuera este el caso de aquellos maestros de letras de la Antigüedad. Hay que contestar entonces ahora a la pregunta por aquella suspicacia de los padres hacia las capacidades moralizantes del maestro de letras. Parece que la razón de esta desconfianza puede estar simplemente en la cualificación que los maestros solían presentar y en el estatus social que los caracterizaba. En pocas palabras, parece que, en general y a diferencia de los maestros de gimnasia, los maestros de letras no estaban bien considerados socialmente. En efecto, por un lado, la única cualificación que realmente se exigía era que se supiera leer. Esta es una exigencia de cualificación realmente mínima que incluso hoy parecería insuficiente, aunque seguramente por razones diferentes. En la actualidad, el que sabe leer no destaca porque prácticamente todos saben hacerlo. En aquella época, es posible que el que supiera leer no destacara porque la lectura todavía no había adquirido la valorización que sobre todo adquirirá a partir de la Modernidad. Y, por otro lado, era habitual que esta clase de maestros fueran hombres que, por haber nacido en familias acomodadas, tenían formación literaria y podían enseñar, pero por haber caído en desgracia a causa de alguna orden política de exilio, se dedicaban a la enseñanza porque en verdad no tenían más remedio. Y esta es un poco la cuestión, que la enseñanza es aquello a lo que hay que dedicarse cuando no se tiene otra alternativa más digna o mejor considerada. Se trata de hombres apátridas, desarraigados y errantes que tratan de ganarse mínimamente la vida ejerciendo de maestros de letras. Se podría decir que la modestia es la marca de estos maestros algo resignados. Algunas evidencias dan buena cuenta del bajo estatus social que los caracterizaba. Por ejemplo, la consideración que se tenía de ellos era tan baja que los padres se resistían con frecuencia a pagar sus honorarios. A su vez, esto provocaba que el maestro tuviera que andar persiguiéndolos para reclamar lo que se le debía, lo cual era en sí mismo una práctica que añadía todavía más deshonra a su condición. Mendigar en la antigua Grecia no era un asunto menor. Por otra parte, su salario era poco

más o menos igual al de un obrero cualificado. Por último, también hay que añadir que el hecho de recordarle a alguien que era maestro de letras o que lo eran sus padres era una forma perfectamente efectiva de desacreditar o de humillar. Esto es lo que le sucedía, por ejemplo, a Epicuro, del cual se decía que, junto con su padre, «enseñaba a leer y escribir por una paga mísera».<sup>328</sup>

Esta baja consideración social del maestro de letras no cambiará ni siquiera en la época romana. Es cierto que el progresivo avance de las letras en la cultura antigua comportará que el maestro de letras se convierta con el tiempo en el maestro sin más, el maestro a secas y sin mayores precisiones, el maestro por excelencia.<sup>329</sup> Pero es igualmente cierto que a la vez se seguirán viendo en la tesitura de tener que perseguir a los padres para poder cobrar lo poco que todavía seguían cobrando.<sup>330</sup> Con toda esta descripción no se trataba sólo de hacerse una idea de lo que pudo ser la enseñanza de las letras en la Antigüedad. Se trataba también y sobre todo de aprovechar esta descripción para ir lanzando las premisas que permitan ahora extraer una conclusión particularmente relevante para este desarrollo. Si el maestro de letras era humilde y a menudo incluso un exiliado político y si podía además desempeñar, por los métodos y los contenidos y aún a despecho de los padres, una función moralizante, tal vez sería posible deducir que con frecuencia el filósofo desempeñaba la función del maestro de letras. En definitiva, quizás sea posible entrever, en esta función, la silueta recortada del filósofo. En efecto, en primer lugar, es asombrosa la lista de filósofos que desde la Grecia clásica hasta el Imperio romano tuvieron problemas con sus ciudades o con los soberanos y fueron en algún momento desterrados, cuando no ejecutados. En segundo lugar, la vida austera y humilde es en la Antigüedad condición y blasón del filósofo. En tercer lugar, no hay duda de que ya en la época el filósofo tenía que dominar la lectura y la escritura. Por último, en cuarto lugar, la formación del carácter es, sin duda y como se irá viendo en este texto, el propósito fundamental del filósofo. Al mismo tiempo, el maestro de letras era con frecuencia, como se acaba de ver, un exiliado mal pagado que por fuerza debía llevar un modo de vida sencillo y que por los métodos que empleaba y por los contenidos que manejaba

---

<sup>328</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 4. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 561

<sup>329</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 66

<sup>330</sup> *Ib.*, p. 355

dispensaba por defecto una formación de tipo moral. Por tanto, en conclusión, parece bastante claro que la función de maestro de letras debía recaer con toda asiduidad en la figura del filósofo. Como se ha visto, tal vez Epicuro fuera precisamente un buen ejemplo de esto, pero también Diógenes el Cínico, pues los hijos de Jeníades «aprendieron» de él «muchos pasajes de poetas y prosistas».<sup>331</sup>

#### 9. EL SOFISTA: DEMOCRACIA, ITINERANCIA Y ENSEÑANZA TÉCNICA

Pero tal y como ya se ha anticipado, la Grecia clásica conocerá la irrupción de dos nuevos personajes que serán, para el devenir de aquella cultura, y, en particular, para su deriva literaria, intelectual y educativa, mucho más determinantes que el maestro que enseña a leer, a escribir o a contar. Se trata del sofista y del filósofo o maestro de filosofía. Es cierto que estos dos nuevos personajes tal vez le deban al maestro de letras mucho más de lo que cabe suponer, pero parece que la influencia de unos y otros no tiene parangón. En primer lugar, hay que hablar del sofista. Se conoce que en el panorama de la Grecia clásica los sofistas eran simplemente y de manera general hombres cultos de la época que podían muy bien ejercer funciones políticas, pero que ejercían sobre todo y principalmente funciones de enseñanza. Los sofistas eran maestros, profesores o educadores. Protágoras, el de Abdera, lo dice a las claras en el diálogo platónico que lleva su nombre: «[...] reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres».<sup>332</sup> Se trata de un personaje, no sólo de ficción, sino también de carácter histórico, bien conocido y que podría perfectamente ser considerado, si no el primer sofista, sí al menos uno de los primeros. Hay que situarse en la segunda mitad del siglo V a. C. Junto a él es posible encontrar también a otros igualmente conocidos, aunque algo más jóvenes, como Gorgias de Leontini o Antifón de Atenas. Les siguen después Hipias de Elis y Pródico de Ceos, que eran unos diez años menores y habrían nacido poco más o menos a la vez que Sócrates. Algunos han querido ver en esta sucesión una distinción entre dos generaciones, la de los primeros sofistas y la de los segundos, pero lo cierto es que compartieron época, ya que no era tanta la diferencia de edad que los separaba. Con razón pudo Platón hacerlos coincidir, sin caer en anacronismo alguno, en un mismo diálogo como

<sup>331</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127

<sup>332</sup> Platón. *Protágoras*, 317b. Op. Cit., p. 248

el mismo *Protágoras*.<sup>333</sup> Otra cuestión es si cabe considerar, como afirma Protágoras en el mismo diálogo, que Homero, Hesíodo, Simónides, Orfeo o Museo fueron también sofistas de su tiempo que habrían ocultado su condición de tal, bajo la máscara del poeta, en los primeros tres casos, o del hombre de religión, en los otros dos, para no despertar las suspicacias y envidias que se generan cuando un extranjero entra en una ciudad para reclutar jóvenes a los que educar.<sup>334</sup> Pero parece que con esta aseveración Protágoras estaría quizás yendo demasiado lejos. Esto se debe a que el sofista es, en efecto, un educador, como también lo fue a su manera Homero, pero es un educador singular que destaca en primer lugar por centrarse en la formación del hombre político. Sofista es el que enseña el arte de la política a los hijos de la aristocracia y de las familias acomodadas y que están llamados a ocupar en el futuro toda clase de cargos de Estado. Conviene recordar que, si bien se democratizó, el grueso de los hombres de política seguía siendo extraído principalmente de las «buenas» familias.<sup>335</sup> Son ellos los que ejercerán funciones de magistrado, de juez, de jurado, de miembro de consejos, de embajador, de oficial o de orador en las asambleas.<sup>336</sup>

Así las cosas, parece bastante claro —y esto es sin duda un lugar común, aunque no por ello menos cierto— que existe un vínculo estrecho entre el desarrollo de la democracia antigua, la progresiva democratización de la política y la aparición de esta nueva figura que es el sofista. A partir de la crisis de la tiranía que se inicia en el siglo VI a. C., se impone la necesidad de una intensa actividad política que culmina a fines de siglo en las primeras reformas de carácter democrático. Parece que es ya en el inicio mismo de aquella crisis que empieza a volverse indispensable el dominio del arte de la retórica o la capacidad de persuadir por medio de la palabra, que es, como se verá, lo que está en el corazón de la enseñanza sofística. Cabe imaginarse a grupos de hombres que se reúnen aquí y allá para discutir acerca de la dirección que debe tomar su acción política. En todo caso, es claro que esta necesidad de un arte de la retórica se impone ya del todo con la instauración de la democracia misma. Es en este momento que los sofistas hacen su aparición. La democracia y su exigencia de una participación directa de los ciudadanos habría generado la necesidad de un nuevo tipo de

---

<sup>333</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 73

<sup>334</sup> Platón. *Protágoras*, 318c-318e. Op. Cit., p. 250

<sup>335</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 72

<sup>336</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 11

educación que le correspondiera. Su emergencia respondería a las nuevas necesidades propiciadas por la democracia. Ante las nuevas exigencias civiles y políticas, el sofista habría hecho fortuna por medio de una propuesta de educación perfectamente adaptada a los nuevos tiempos. Su propuesta resuelve problemas concretos, reales y apremiantes del momento. La democracia sería entonces condición de posibilidad histórica del sofista, como también lo fue, a su manera, el maestro de letras.

A partir de aquí, la genealogía exige que se haga una valoración. Ya se sabe, y además ya se ha sugerido varias veces en este texto, que la genealogía no es sólo la cuestión del origen de los valores, sino también la cuestión del valor de los orígenes.<sup>337</sup> ¿Qué pensar de la democracia si es cierto que forzó la emergencia del sofista? O, ¿qué pensar del sofista si es cierto que fue un efecto de la democracia? De entrada, la sensibilidad democrática propia de la actualidad actúa como un resorte y tienta con una valoración positiva de la democracia que conduciría a una valoración positiva del sofista. Por otra parte, también se podría mantener una valoración positiva de la democracia a la vez que se propone una valoración negativa del sofista. En este caso, habría que hablar de una suerte de efecto genealógico invertido, pues no se estaría descubriendo lo bajo en el origen de lo precioso, sino lo precioso en el origen de lo bajo. La genealogía no sería entonces solamente lo que levanta un origen despreciable de lo que pasa por glorioso, sino que sería, de manera más general, lo que pone en evidencia un hiato o un quiasmo entre el valor del origen de las cosas y el valor de las cosas mismas y de tal manera que se puede ir tanto de lo bajo a lo alto como de lo alto a lo bajo. Y, por último, se podría proponer una valoración negativa del sofista que nos conduciría a una valoración negativa de la democracia. Si la democracia propició la irrupción de un fenómeno de signo negativo, se podría plantear que hay en ella algo innoble. La sofística puede ser valorada positivamente desde un punto de vista técnico, pero no así desde un punto de vista ético. Tal y como se verá, el sofista enseña a llevar siempre la razón con independencia de la moralidad de los fines. Y si esto es lo que la democracia demandaba, cabe preguntarse dónde queda su dimensión ética y cómo se podría colocar sobre ella un signo positivo. Marrou rescata una interpretación de Aristóteles sobre el origen de la retórica que puede muy bien contribuir a

---

<sup>337</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Op. Cit., p. 9: «Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores».

reforzar esta valoración negativa de la democracia y del sofista. El arte de la retórica se habría desarrollado en Sicilia a partir del momento en que la expulsión de los tiranos de la dinastía de Terón en Agrigento y de Hierón en Siracusa habría provocado procesos de reivindicación de los bienes que aquellos habían confiscado. Es ahí, en esa lucha por la recuperación de bienes sustraídos, que el arte de la retórica se vuelve también indispensable y empieza a desarrollarse. Parece que a la cabeza de este proceso se encuentra Empédocles, maestro de Gorgias, sofista que ya ha sido mencionado y que se dejará caer por Atenas.<sup>338</sup> Por tanto, de nuevo se ve que detrás de un gran acontecimiento histórico como la irrupción de los sofistas no se esconde sólo un origen de valoración dudosa e incierta como podría ser la democracia, sino también un origen de poca monta como es el caso de una mera disputa administrativa. El sofista aparecería entonces definitivamente como marcado por un signo negativo o simplemente bajo. Desde luego, parece que la práctica genealógica hace posible que se asista una y otra vez al crepúsculo verpertino de los dioses, ya sean los que se encarnan, en este caso, en el sofista, ya sean los que se encarnan en la democracia.

En cualquier caso, sea cual sea la valoración que se haga de la democracia y del sofista, es claro que no dejarán de estar entrelazados en una relación de apoyo y refuerzo mutuo. La democracia promueve al sofista tanto como el sofista promueve la democracia. La función del sofista es fundamentalmente preparar a los hombres de Estado del futuro. Tal y como sucedía con los tres tipos de maestro que han sido descritos con anterioridad —los maestros de gimnasia, de música y de letras—, el sofista también cumplirá con su labor de enseñante de acuerdo con la forma del preceptorado colectivo. El sofista es un profesor que se rodea de una multiplicidad de discípulos. Ahora bien, hay que marcar ya de entrada algunas diferencias con respecto a aquellos maestros. En primer lugar, no parece que el sofista se ocupe de niños. Parece que su alumnado estaría más bien constituido por efebos y jóvenes. Su enseñanza bascula entre lo que es en la actualidad la enseñanza secundaria y lo que es también en la actualidad la enseñanza superior. Paul Veyne habla de unos estudios que con el sofista se prolongarían hasta los dieciséis o dieciocho años, es decir, hasta la edad de los actuales alumnos de enseñanza secundaria.<sup>339</sup> En cambio, Marrou equipara la

---

<sup>338</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 78

<sup>339</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 36

enseñanza del sofista con una enseñanza de tipo superior. Esto hace pensar que quizás la relación con el sofista podía trascender la barrera de los dieciocho años. Marrou tiene tan clara esta equiparación que llega incluso a referirse con entusiasmo a estos sofistas como los primeros profesores de enseñanza superior de la historia de Occidente: «Saludemos en aquellos grandes antepasados a los primeros profesores de enseñanza superior, en una época en que Grecia no había conocido más que entrenadores deportivos, jefes de talleres y, en el plano escolar, humildes maestros de escuela».<sup>340</sup> En todo caso, parece claro que el alumnado del sofista no es ya un alumnado propiamente infantil. Los niños frecuentan al maestro de letras poco más o menos hasta los catorce años o simplemente hasta que han adquirido los rudimentos de la lectura y la escritura. Después, saltan al sofista o a lo que de manera más general se conocerá como profesor de gramática o de literatura. Quizás haya que aprovechar este punto para insistir una vez más en la importancia que pudo tener el maestro de letras para la emergencia del sofista. Efectivamente, se diría que una enseñanza secundaria o superior como la del sofista no habría podido plantearse si no se hubiese desarrollado antes una suerte de enseñanza primaria como la que impartía el maestro de letras. Dicho esto, es preciso añadir que, evidentemente, esta posibilidad de proseguir los estudios más allá de la infancia está sujeta a las condiciones económicas y sociales de la familia del niño. Parece que cuanto más rica es la familia, más lejos puede llegar el joven en sus estudios. Ilsetraut Hadot subraya el hecho, reconocido tanto por sofistas como por filósofos, de que este tipo de educación es ya del todo una posibilidad exclusiva de los hombres libres, tanto en el sentido, desde luego, de haber nacido libre, como en el sentido de disponer de los recursos económicos suficientes como para poder quedar libre de toda necesidad de ganarse el sustento por medio de un oficio.<sup>341</sup> Por tanto, la economía de la familia es determinante no solamente porque es preciso pagar al profesor, sino también y quizás sobre todo porque es preciso disponer de tiempo.

De todos modos, la cuestión de los honorarios del profesor no es en este caso ya un asunto menor. En esto el sofista marca claramente otra diferencia con respecto al «pequeño» maestro de letras. Su estatus social y su cualificación son bien diferentes, por lo menos en la Grecia clásica. Su cualificación se pondrá bien de manifiesto cuando próximamente se haga

---

<sup>340</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. cit., p. 73

<sup>341</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 11

referencia aquí al contenido de sus enseñanzas. Ya se verá que no basta ni mucho menos con saber leer para poder ser sofista o profesor de gramática. Y su estatus social también es otro. Por un lado, sus honorarios se disparan del todo si se los compara con los que recibía el maestro de letras. Su salario ya no puede equipararse con el de un obrero cualificado. Un obrero de estas características habría necesitado aproximadamente veintisiete años de trabajo para ganar lo que Protágoras ganaba con un solo alumno en tres o cuatro años, que es más o menos el tiempo que duraba la relación formativa.<sup>342</sup> En este punto, hay que tener bien en cuenta que el sofista no tendrá un solo discípulo, sino varios. Ahora bien, es cierto que este sofista en particular se lleva la palma y que después los salarios descenderán de manera considerable y gradual hasta alcanzar de nuevo la miseria en el Impero romano.<sup>343</sup> Al mismo tiempo, el sofista cobra por anticipado, lo que quiere decir que no se verá en la desagradable tarea de tener que perseguir a sus pagadores. Ya se ha dicho que esto no era un asunto menor. El cobro por anticipado es en sí mismo un signo de buena consideración social, pero además impide tener que caer en aquella deshonra del mendicante que siempre resta dignidad a cualquier oficio. También en este caso las cosas cambiarán en el curso de la historia de la Antigüedad. En el periodo romano, se verá también a los gramáticos, junto a los maestros de letras, perseguir a los padres que se resisten a pagar. Y será también en este periodo que será posible ver el cargo de profesor de gramática ocupado por hombres caídos en desgracia, aunque de nuevo haya que suponer que la línea de pendiente se inicia antes, en la Grecia helenística. Es lógico entonces plantearse que tal vez también será posible ver aquí, en esta función de gramático, al filósofo, pero en la Grecia clásica no es todavía la condición de exiliado y filósofo lo que caracteriza a aquellos primeros y flamantes sofistas. Ahora bien, por otro lado, su estatus social elevado puede verse cuestionado por el hecho de que no se estudia con un sofista para convertirse en un sofista, sino siempre con vistas a la actividad propiamente política. Desde este punto de vista, acabar de sofista podía verse como un fracaso, aunque no tanto porque el sofista fuera considerado poca cosa en sí mismo, sino más bien porque podía ser considerado poca cosa en comparación con la alta estimación que se tenía de los cargos políticos, que era lo que verdaderamente se proponía conquistar el joven que se ponía en manos de un profesor de este tipo. Y es que, en efecto, en esta época se asiste

---

<sup>342</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 74

<sup>343</sup> *Ib.*, p. 355



a la aparición de un nuevo ámbito en el que el un griego puede alcanzar la excelencia. Nuevos ideales buscan su espacio en aquella cultura. Junto al ámbito de la guerra y del deporte, la política constituye ya entonces otro ámbito más en el que es posible para muchos ganarse la honorabilidad.<sup>344</sup>

En suma, el sofista se distingue del maestro de letras por cuanto se ocupa de un alumnado de mayor edad, presenta, como se verá, una cualificación mucho más amplia, y disfruta de un estatus social superior tanto a nivel económico como a nivel de consideración. Pero hay otro rasgo más que lo singulariza. El sofista es un profesor itinerante. Se mueve de ciudad en ciudad y lleva consigo a los discípulos que ya haya podido reclutar. Tal vez esto signifique que profesor y alumnos hacen vida en común. En todo caso, es habitual que en los diálogos platónicos se mencione de algún modo el hecho de que tal o cual sofista acaba de llegar a la ciudad. Por ejemplo, *Hippias mayor* se abre con esta pregunta de Sócrates: «Elegante y sabio Hippias, ¿cuánto tiempo hace que no has venido a Atenas?»<sup>345</sup> La itinerancia del sofista responde a una necesidad concreta y clara. Necesitaban viajar y pasar por múltiples ciudades para poder enrolar a la cantidad de alumnos que consideraran suficiente. Es posible que no les bastara con lo que podían obtener de una sola ciudad. Por una parte, esto se puede interpretar como un signo de avaricia. Si se hubieran conformado con una vida más sencilla y modesta, quizás no habrían tenido que moverse de sus ciudades. Pero, por otra parte, también se puede interpretar como un signo de cierta debilidad. El sofista no es en la época todavía lo suficientemente célebre o lo suficientemente requerido como para bastarse con los jóvenes que pudiera encontrar a su alrededor. En verdad, no hay en esto nada de sorprendente. Es cierto que cubren o resuelven necesidades más o menos apremiantes, pero su figura y su función son nuevas, y, en consecuencia, es preciso darse a conocer. Esto es precisamente lo que hacen en sus viajes. Cuando llegan a una ciudad, organizan una exhibición verbal que sirve para poner bien de relieve sus cualidades y que sirve, en el mismo gesto, para persuadir a la audiencia de lo mucho y valioso que es lo que pueden enseñar. Por tanto, no son sólo profesores itinerantes. Son auténticos vendedores ambulantes. Esto es lo que se dice a las claras en el *Protágoras*: «De modo que, amigo, cuidémonos de que no nos engañe el sofista

---

<sup>344</sup> Ib., p. 72

<sup>345</sup> Platón. *Hippias Mayor*, 281a. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón: *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 177

con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. [...] introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee [...].<sup>346</sup> En definitiva, el sofista no se asienta, sino que se mueve con sus discípulos continuamente. Quizás esta sea la razón, aunque esto es nada más que una conjetura, por la que su lugar de enseñanza no fuera tanto una casa, sino más bien el gimnasio, en particular, y como se ha visto, las salas de conferencia, precisamente denominadas *ephebeum*, y también las exedras.<sup>347</sup>

Pero, a todo esto, hay que preguntarse qué enseña un sofista. Ya se ha dicho que su propósito es enseñar el arte de la política y de la retórica a los que están llamados a ocupar cargos de Estado, pero hay que intentar ser un poco más preciso. Hay que partir del hecho de que la actividad política y cívica se desenvuelve principalmente en el ámbito propiamente político de las asambleas, pero también, hay que decirlo ya sin más demora, en el ámbito de los litigios judiciales. Después de todo, ya se ha comentado que hay un vínculo estrecho entre sofística, distribución de bienes y democracia. Es bien conocido que en una democracia directa como la griega se produce en las asambleas una intensa actividad política, pero el ámbito judicial es también un ámbito agitado y de la máxima importancia y concurrencia. Como dice Marrou, «mucho se litiga en Atenas».<sup>348</sup> En este punto, es pertinente apelar al testimonio que Jenofonte da en sus *Recuerdos de Sócrates* de aquella ocasión en que Critón, amigo de Sócrates, se quejaba de que hubiera individuos que continuamente lo estuvieran amenazando con acusarlo, no por haber faltado a la ley, sino para cobrar a cambio de no ser llevado a juicio.<sup>349</sup> Esta clase de prácticas estaba tan extendida o era tan habitual que los individuos que la llevaban a cabo recibían incluso un nombre específico, el de *sicofanta*. Se trata de chantajistas y delatores que se aprovechan de la manía de los atenienses por los procesos judiciales para extraer prebendas a la gente adinerada como Critón a cambio de evitar pleitos cuyo desenlace no podía ser si no incierto en virtud de la corrupción de los tribunales populares. Por tanto, hay que tener presente la importancia del ámbito político, pero también la importancia del ámbito judicial. La cuestión aquí es que tanto en un ámbito

<sup>346</sup> Platón. *Protágoras*, 313c-313d. Op. Cit., p. 244

<sup>347</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 35-36

<sup>348</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 78

<sup>349</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro II, 9, 1. Op. Cit., p. 99

como en el otro sólo es posible tener éxito bajo la condición de que se domine el arte de la retórica, es decir, el arte de hablar y de persuadir, o bajo la condición de estar dotado de la facultad de tener siempre la razón. Es este arte de la persuasión, indispensable en las asambleas y juicios, lo que el sofista enseña a sus discípulos. En este punto, la caracterización del sofista puede hacerse mejor si se lo compara, no ya con el maestro de letras, sino con el filósofo. Por un lado, no parece que el sofista, a diferencia del filósofo, sea un pensador o un buscador de la verdad. Desde luego, busca la verdad de su arte o el modo de perfeccionarlo, pero no piensa ni busca una verdad sobre el mundo, sobre la vida, sobre el hombre o sobre el ser. Desde este punto de vista, el sofista no crea doctrinas éticas o metafísicas que puedan ser estudiadas o retomadas después por las generaciones siguientes. Y claro, en sus enseñanzas, no pretende decir la verdad sobre ninguno de los ámbitos referidos. El saber que maneja es de carácter enteramente pragmático y de escala por completo humana, es decir, un saber destinado a que el individuo pueda desenvolverse de la mejor manera posible en la vida social y laboral. Y, por otro lado, tampoco parece que el sofista, de nuevo a diferencia del filósofo, pueda ser asociado con la psicagogia. Parece que, de acuerdo con una distinción que Foucault propone en *La hermenéutica del sujeto*, habría que decir que el sofista no entra en la categoría de la psicagogia, sino más bien en la categoría de la pedagogía.<sup>350</sup> El sofista no es, si se añade la etimología misma de la palabra *psicagogia* a la definición de Foucault, un ‘conductor del alma’ que pretenda trastocar el modo de ser del sujeto, sino más bien un pedagogo en el sentido preciso de que se dedica a una mera transmisión de técnicas y conocimientos que han de dotar al individuo de ciertas capacidades y aptitudes. En particular, transmite técnicas y conocimientos de retórica que permiten al alumno adquirir la capacidad y la aptitud de persuadir bajo cualquier circunstancia. Es una enseñanza técnica lo que el sofista transmite a sus alumnos. En suma, el sofista no se confunde con el filósofo por cuanto no es un pensador, no dice, para ser breves, la verdad sobre el ser, y no se ocupa del alma de sus discípulos con vistas a su transformación profunda. El sofista es más bien el que elabora y transmite un saber técnico, el arte de la retórica, que hace posible el éxito en la nueva vida social que se abre camino en aquellos tiempos.

---

<sup>350</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo. Segunda hora». Op. Cit., pp. 381-382

Ahora bien, habría que intentar ser más concreto en relación con el arte de la retórica que el sofista enseña. Parece que es posible describirlo sobre todo a partir de cuatro nociones. Se trata de la antilogía, la erística, la gramática y la *polimatía*. La antilogía es el arte por medio del cual se aprende a encontrar, para cualquier idea o posición, tanto argumentos a favor como argumentos en contra. Con la antilogía no se trata de defender aquello en lo que se cree ni se trata tampoco de hacerlo a partir de argumentos que coincidan con lo que verdaderamente anima a alguien a apostar por una idea, sino que se trata de ser capaz de defender cualquier idea y su contraria y de hacerlo además con toda agilidad. Hay que ser capaz de pasar de una posición a la otra sin inmutarse porque no son las convicciones lo que cuenta, ni tampoco la verdad, sino la capacidad argumentativa. En esto, el sofista vuelve a parecerse al vendedor que canta las virtudes de su producto y los defectos del de la competencia hasta que invierte su discurso porque quiere eventualmente vender el del otro. En definitiva, se trata del dominio de la lógica y del silogismo y sin perjuicio, además, de las falacias. La capacidad argumentativa no es aquí la capacidad de argumentar con corrección lógica, sino la capacidad de argumentar con eficacia, es decir, la capacidad de persuadir. Y, a pesar del recuerdo que con razón despierta o de los vínculos que se puedan describir, no parece que la antilogía deba confundirse con la dialéctica socrática o platónica. Ya habrá tiempo de volver sobre ella, pero es pertinente decir ahora que la dialéctica no es el arte de encontrar indistintamente los «pros» y los «contra», sino que es el arte de poner a prueba la validez o solidez de una idea con el fin de adoptarla o de rechazarla en función de la resistencia que presente a los embates. Y, desde luego, la antilogía tampoco debe confundirse con la lógica y la retórica aristotélica, que precisamente hay que entender como andanadas que se dirigen contra la sofística. En la lógica se trata de restituir las formas válidas de la argumentación y en la retórica se trata de poner el arte de la persuasión al servicio de la verdad. En cambio, los sofistas elaborarán auténticos manuales de antilogía en los que se presenta todo un repertorio de opiniones contrapuestas de dos en dos. Es el caso, por ejemplo, de *Dobles razonamientos*, un texto con el que un discípulo de Protágoras habría puesto por escrito las enseñanzas de su maestro.<sup>351</sup>

---

<sup>351</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 76

En cuanto a la erística, es simplemente el arte de confundir y de aturdir al contendiente por medio de la palabra. Podía adoptar una forma parecida a lo siguiente. Se toman las afirmaciones que el otro ha hecho para elaborar a partir de ellas, como buenos trileros, deducciones falaces que culminan en conclusiones que no coinciden en absoluto con lo que se pretendía decir y que además conllevan una deshonra. Es un cierto arte de la descontextualización o del cambio de sentido de lo que el otro ha propuesto. La consecuencia es que el rival queda doblemente desacreditado, y, por tanto, desorientado. Por un lado, se le ha hecho afirmar una idea que agrade la sensibilidad de todos. Y, por otro lado, si no está bien preparado y predispuesto, se ve atrapado en la incapacidad de deshacer de manera lógica el entuerto en el que ha caído. El sofista ha conseguido que el otro aparezca a la vista de todos como estúpido e impío, pero en última instancia ha conseguido sobre todo llevarse la razón. En este punto, vuelve a ser pertinente marcar una diferencia entre esta práctica y la socrática o platónica. Es cierto que Sócrates, con su ejercicio del desasosiego, busca conducir a su interlocutor hacia un cierto estado de inquietud o de confusión y es cierto también que lo hace a partir de una afirmación que el otro habría lanzado. Ahora bien, por una parte, Sócrates no quiere hacerle decir al otro lo que el otro no ha dicho o no ha querido decir. De ahí que no encadene a toda velocidad y por su cuenta las deducciones que hace a partir de las afirmaciones del otro, sino que se asegura de que el otro aprueba cada paso deductivo que da. Por otra parte, Sócrates no pretende, en este ejercicio, tener razón, sino que admite no saber o admite que se encuentra en un estado de incertidumbre. Y, por último, Sócrates no es un guerrero del ágora que pretenda vencer a sus contrarios, sino que es, como los buenos pastores, un benefactor. La finalidad de sus interlocuciones es despertar la conciencia de la propia ignorancia, la conciencia de la ignorancia que se ignora a sí misma y la conciencia consiguiente de que no se está atendiendo bien al *sí mismo* y no se está cuidando bien del *sí mismo*. En última instancia, se trata para él de la salvación de los otros. Nada que ver entonces con una erística que busca vencer por medio de la falacia y de la humillación.

En síntesis, el arte de la retórica contiene una técnica de la antilogía y una técnica de la erística. Contiene también una técnica de la gramática en la que es posible incluir tanto cuestiones de orden lingüístico como cuestiones de orden formal o estructural. Hay en la sofística todo un estudio del discurso verbal que va más allá de la lógica. Este estudio se apoya en el análisis de los discursos políticos y judiciales, por supuesto, pero también en el

análisis de la literatura y la poesía. Este análisis no parece tener por objetivo la presentación edificante y moralizante de gestas y héroes, sino la extracción de recursos lingüísticos y formales que contribuyan a un mayor efecto persuasivo de los discursos. Ya se ha dicho antes que era posible proponer el estudio de textos cargados de valores y lograr al mismo tiempo que se conjuren sus efectos moralizantes. He aquí ya un primer ejemplo. Se sabe por el *Hippias Menor* de Platón que Hippias podía llevar consigo «poemas, epopeyas, tragedias y ditirambos»<sup>352</sup>, pero no ya para promover ciertos valores, sino para escribir, por ejemplo, sobre «ritmos, armonías y propiedades de las letras».<sup>353</sup> Otros diálogos de Platón también pueden ser ilustrativos en este sentido. En el *Crátilo* se descubre que Pródico había estudiado la etimología, la sinonimia y la precisión del lenguaje.<sup>354</sup> Por el *Fedro* se sabe que Protágoras había escrito un texto precisamente titulado *Propiedad del lenguaje*. Este sofista era conocido muy especialmente por su empeño en el uso correcto del idioma y por el desarrollo de toda una *ortopeía* o técnica de la dicción y la pronunciación. De Trasímaco, el Calcedonio, dijo Sócrates en el *Fedro* que era capaz de «calmar» «a los indignados» «con el encanto de sus palabras».<sup>355</sup> Se ve entonces con estos pocos ejemplos que los sofistas se ocupan del lenguaje y de la gramática, de las palabras y de las letras, de la armonía y del ritmo. Seguramente este interés reposa sobre el hecho en bruto de que la belleza del discurso es condición de la elocuencia, y, por tanto, de la persuasión. En todo caso, no hay duda de que levantaron toda una ciencia de la gramática. Es de suponer que lo que se conoce como *figuras retóricas* recibe este nombre por la importancia del lenguaje justamente en el arte de la retórica del que ahora se está hablando. Como dice Marrou, los sofistas «echan los cimientos del otro pilar de la educación literaria: la ciencia gramatical».<sup>356</sup>

Por otra parte, también es posible encontrar entre los sofistas otro tipo de análisis de los discursos que conduce esta vez a todo un discernimiento de los diferentes apartados formales que deberían constituirlos cuando se quiere que sean convincentes. Así, por

---

<sup>352</sup> Platón. *Hippias Menor*, 368d. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 163

<sup>353</sup> *Idem*.

<sup>354</sup> Platón. *Crátilo*, 384b. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 82

<sup>355</sup> Platón. *Fedro*, 267d. *Fedro*. Emilio Lledó Íñigo (trad.). En: Platón. *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos: 1986, p. 389

<sup>356</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 82

ejemplo, se sabe por el Sócrates del *Fedro* que Teodoro de Bizancio distinguía toda una variedad de apartados entre los que habría que contar el «proemio», la «exposición acompañada de testimonios», «los indicios», «las probabilidades», la «confirmación», la «superconfirmación», la «refutación» y la «superrefutación».<sup>357</sup> En este punto, Eveno de Paros habría añadido que es preciso no olvidarse de «la alusión encubierta» o del «elogio indirecto».<sup>358</sup> Algo parecido habría dicho también Antifón, que en sus *Exordios* apuesta por no descuidar la adulación de los jueces, así como tampoco la desacreditación de testimonios cuando se cree o no, poco importa, que son el resultado de la tortura.<sup>359</sup> Pero no todo es una problematización de los apartados formales. También se reflexiona, se discute y se escribe acerca del estilo o de la extensión o duración de los discursos. Por ejemplo, el sofista Polo, seguramente el mismo que aparece en el *Gorgias*, habría escrito un texto, *Museos de palabras*, en el que manifestaría, según Sócrates refiere en el *Fedro*, su preferencia por el estilo redundante, sentencioso, figurado.<sup>360</sup> En cuanto a la extensión o duración, se descubre en el mismo diálogo que Tisias y Gorgias defendían la capacidad de condensar o alargar indefinidamente los discursos.<sup>361</sup> A este respecto, el diálogo platónico que lleva el nombre del segundo revela que Sócrates estaba bien al corriente de esta preferencia del veterano sofista por la elaboración de discursos largos. De ahí que le proponga que conteste a sus preguntas con respuestas breves.<sup>362</sup> Para el filósofo se trata de que Gorgias no intente impresionarlo, confundirlo o desarmarlo por medio de respuestas largas que, en el fondo, no responden a lo que se ha preguntado, sino que sirven para zafarse cuando no se conoce bien la respuesta o cuando no se puede dar una que sea lo bastante precisa. En cambio, otra vez en el *Fedro* se indica que Pródico no sería partidario de los discursos largos, aunque tampoco de los cortos, sino simplemente de los que adoptan una extensión o duración intermedia.<sup>363</sup> En cuanto al modo en que los discursos deben terminar, parece que esta vez se da cierto consenso. En particular, es común que se proponga concluir con un resumen o con una

---

<sup>357</sup> Platón. *Fedro*, 266d-267a. Op. Cit., p. 387

<sup>358</sup> *Ib.*, 267a, p. 387

<sup>359</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 80

<sup>360</sup> Platón. *Fedro*, 267b-c. Op. Cit., p. 388

<sup>361</sup> *Ib.*, 267a-b, pp. 387-388

<sup>362</sup> Platón. *Gorgias*, 449b-c. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 306

<sup>363</sup> Platón. *Fedro*, 267b. Op. Cit., p. 388

recapitulación de las distintas ideas que se hayan tratado en el curso de la intervención.<sup>364</sup> No hay duda entonces de que los sofistas elaboraron de manera sistemática y precisa todo un arte del discurso que trasciende la lógica y que contempla tanto aspectos formales o estructurales como aspectos lingüísticos. Llama la atención el modo en que aquellos sofistas reflexionaron y tomaron conciencia plena de todo lo que puede constituir un discurso eficaz. No hay lugar aquí para la espontaneidad o la intuición. Si se trata de dominar el discurso para que la propia palabra se pueda imponer con éxito en cada asamblea y en cada juicio, entonces es preciso analizarlo para discernir con claridad todas sus posibilidades y potencialidades. Desde las consideraciones más gruesas que conciernen a la estructura misma del discurso hasta las consideraciones más finas que conciernen a las letras, su asonancia o su aliteración, no hay detalle que se deje al azar. Es preciso atender a todo lo que puede constituir un discurso y es preciso medir todos los efectos que puede producir. Con razón estos maestros terminarían por ser conocidos como profesores de gramática o literatura. En este punto, no hay que dejarse confundir por la torpeza del sofista que, por ejemplo, en el *Gorgias*, aparece como incapaz de definir conceptualmente su arte. No es un dominio conceptual de su arte lo que caracteriza al sofista, sino un dominio técnico que es, como se ha visto, de la máxima precisión.

Por último, la *polimatía*. Es aquí donde más y mejor se percibe que la cualificación del sofista era notablemente superior a la del maestro de letras. Con esta palabra griega es preciso entender algo así como un saber que abarca todas las especialidades. Tal y como ahora se verá, algunos sofistas darán auténticos impulsos a algunas ciencias particulares, pero parece que hay que admitir que, por lo general, no se trata para ellos de profundizar en todas ellas. No parece que el sofista se especialice en nada que no sea el propio arte de la retórica. Como mucho, quizás alcance cierta maestría en alguna en particular, pero no en todas, desde luego. De manera general, se trata de adquirir un saber amplio, extenso y sin regiones oscuras, pero al fin y al cabo más bien superficial. La cuestión es ser capaz de abordar cualquier tema y de ser capaz de hacerlo en cualquier momento. Por tanto, no basta con dominar la forma de los discursos. Es preciso también recibir lo que podríamos llamar una cierta cultura general o una *paideia*, aunque esta segunda expresión resulta algo más incómoda por ser más vaga y

---

<sup>364</sup> Ib., 267d-e, p. 389



ambigua. De acuerdo con Marrou<sup>365</sup> o con Ilsetraut Hadot<sup>366</sup>, parece cierto que no todos los sofistas defienden el estudio de todas las disciplinas. Algunos, entre ellos Protágoras, son más utilitarios y se centran sólo en lo que verdaderamente podrá ser usado en un discurso. En cambio, otros como Hipias encajan bien con esta exigencia de *polimatía*. Así lo describe Sócrates en el *Hipias Menor*: «Ea, Hipias, examina libremente de esta manera todas las ciencias y mira si alguna es de otro modo. Tú eres, con mucho, el hombre más sabio en la mayor parte de ellas, según te oí yo ufanarte una vez en el ágora, en las mesas de los cambistas, cuando exponías tu envidiable y gran sabiduría».<sup>367</sup> No hay que dejarse confundir por la ironía de Sócrates. Es probable que Hipias no sea en verdad el hombre más sabio en la mayor parte de las ciencias. Pero es seguro que en todas ellas era capaz de defenderse y de pasar por un experto. ¿Cuáles son estas ciencias que el sofista es susceptible de conocer? Por un lado, ya se ha visto, hay que contar entre estas ciencias, o quizás en este caso habría que decir saberes, la literatura y la poesía. No es preciso insistir más. Por otro lado, el *quadrivium* pitagórico, es decir, la aritmética, la geometría, la astronomía y la acústica. Este es un buen ejemplo de tipo de saber que algunos sofistas quizás verían como innecesario, pero no así otros como el mismo Hipias o como Antifón, que trabajó en la cuadratura del círculo.<sup>368</sup> En este punto, es pertinente aprovechar la ocasión para subrayar de nuevo la importancia que la música pudo tener en aquella época, pues la acústica aparece como una de las ciencias básicas de los pitagóricos y también como una de las ciencias a estudiar por los sofistas y sus discípulos. Por último, estudian también la geografía, la mitología y la historia,<sup>369</sup> así como la sociología o la teoría del derecho.<sup>370</sup> En el caso de muchas de estas ciencias, no se trata sólo del estudio, sino que se trata también de su propio desarrollo en una época en que Grecia no había conocido aún el intenso trabajo de investigación que se llevará a cabo después en instituciones como la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles. Los sofistas no se dedican sólo a aprender y enseñar, sino que se dedican también a producir saber. Tal vez no se haya todavía restituido adecuadamente la importancia que aquellos hombres pudieron tener para el desarrollo de la investigación y de las ciencias en la cultura occidental. En este

---

<sup>365</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 81

<sup>366</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 13

<sup>367</sup> Platón. *Hipias Menor*, 368a-b. Op. Cit., p. 163

<sup>368</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 81

<sup>369</sup> *Idem*.

<sup>370</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 26

punto, la caricatura que Platón hace de los sofistas no parece que haya sido de gran ayuda. Este mismo filósofo y su discípulo Aristóteles también mostrarán interés por todas las ciencias, pero quizás haya que admitir que fueron influidos por los sofistas más de lo que quizás ellos mismos habrían estado dispuestos a reconocer. Después de todo, ya se ha mostrado sumariamente el vínculo que une la antilogía con la dialéctica platónica o con la lógica y la retórica aristotélica. También se ha mostrado el vínculo que une la erística con el ejercicio socrático del desasosiego. Y en este momento había que mostrar también el vínculo que une la *polimatía* sofística con el trabajo de investigación y estudio de los hombres de la Academia o del Liceo. Ahora bien, tal y como se ha hecho antes con los otros puntos de conexión, es preciso marcar algunas diferencias.

En este caso, el punto de divergencia parece que se encuentra en el uso y el sentido que se da a estos saberes. Ya habrá tiempo más adelante de dar cuenta de lo que a este respecto puede decirse de Platón y Aristóteles. Ahora hay que limitarse simplemente a señalar las razones por las que los sofistas podían estar interesados en todas estas ciencias. En primer lugar, ese saber sin especialización con que se reviste el sofista tiene por función hacerlo capaz de seducir a la audiencia.<sup>371</sup> Esta relación entre sabiduría y seducción se apoya en el principio según el cual tiene razón aquel que sabe. Si el sofista quiere persuadir, es decir, llevarse la razón, entonces debe aparentar sabiduría. A partir de aquí, será frecuente que se vea a los sofistas caer en un cierto alarde de erudición al que llamaban *epideiksis*. Es esto lo que se ve, por ejemplo, en el *Gorgias* cuando Calicles, en sus intervenciones, no parece que pueda o quiera evitar hacer menciones a la historia, a la poesía o al teatro. En concreto, habla de Jerjes y de su guerra contra Grecia o de Píndaro y de Eurípides.<sup>372</sup> En segundo lugar, la *polimatía* del sofista también sirve para que en sus discusiones nunca pueda ser ridiculizado, humillado y derrotado por causa de algún conocimiento que le pudiera faltar. En este punto, se trata otra vez del vínculo entre sabiduría y persuasión. Convince el que parece que sabe, luego, el sofista no puede permitirse el lujo de la ignorancia, o, mejor dicho, de la apariencia de ignorancia. Esta es sin duda una de las razones por las que Sócrates saca por completo de sus casillas a los sofistas cada vez que pone de manifiesto que no saben lo que dicen saber. Desde este punto de vista, Sócrates es la ruina del sofista. Con la revelación

---

<sup>371</sup> *Idem.*

<sup>372</sup> Platón. *Gorgias*, 483e-484e. Op. Cit., pp. 348-349

de su ignorancia, se da de lleno en una de las claves de su éxito. Sócrates es quien proporciona la prueba de que con demasiada frecuencia el saber de los sofistas tendía hacia cierta superficialidad. En tercer lugar, y a no dudar, la *polimatía* es también y simplemente un signo de distinción social. Al fin y al cabo, ya se ha visto que la enseñanza sofística no estaba precisamente al alcance de cualquiera. Haberla recibido, y, sobre todo, empeñarse en mostrarlo en asambleas y banquetes por medio de la *epideiksis* es un signo de pertenencia a las clases elevadas. Pero todavía es posible agregar, ya para terminar, otra razón más por la que aquellos hombres de la retórica, aquellos *rhetors*, apostaban por la *polimatía*. Con el estudio sobre todo de ciertas especialidades no se trata sólo de acumular conocimientos con los que seducir, con los que no dejarse humillar o con los que distinguirse, sino que se trata también de llevar a cabo cierta gimnasia del espíritu que permita ganar en agudeza y agilidad mental. En efecto, si el arte de la retórica consiste en la capacidad para elaborar discursos argumentativos, elocuentes, bellos y eruditos, entonces no basta simplemente, como bastaba en una educación de tipo más tradicional, con ejercitar la memoria, sino que es preciso desarrollar la inteligencia. Más aún, si el destino del discípulo del sofista está en las asambleas donde los hombres no sólo pronuncian discursos, sino que discuten, entonces ni siquiera basta con ser capaz de preparar buenas intervenciones, sino que es preciso también ser rápido para desenvolverse con éxito en el enfrentamiento directo y performativo. En definitiva, hay que saber pensar para poder hablar, pero también hay que saber hablar cuando apenas hay tiempo para pensar. Es a partir de aquí que cobra sentido para el sofista el estudio de materias como la aritmética o la geometría, pues no hay duda de que con estas disciplinas se desarrolla el intelecto. No se trata en absoluto de decir que el ejercicio de la memoria pierda fuerza. Al contrario, la memoria sigue siendo indispensable, pues sin ella no es posible la pronunciación de discursos. Por tanto, el discípulo del sofista deberá seguir ejercitándola a través de la memorización de poemas y de textos. Pero esta ejercitación de la memoria no supone ninguna novedad en una cultura de carácter oral, lírico y literario. En cambio, la apuesta por una ejercitación del espíritu en la eficacia y la vivacidad por medio de la *polimatía* podría muy bien constituir una de las mayores aportaciones de los sofistas a la historia de la educación. O es esto al menos lo que afirma Ilsetraut Hadot:

Tal era la tipología de la educación tradicional: se trataba de una cultura esencialmente literaria y musical, de tipo receptivo, puesto que consistía ante todo en memorizar partes más o menos largas del patrimonio épico y lírico. Con respecto a esta educación tradicional, la enseñanza sofística aportaba algo

por completo novedoso, que exigía esta vez del alumno una actitud activa. Consistía, en efecto, en un entrenamiento formal y lógico, en una especie de gimnástica del espíritu, que tenía por objetivo el dominio de la discusión y del discurso.<sup>373</sup>

Parece que la apuesta sofisticada por una gimnasia del espíritu remite de inmediato, hay que hacerlo explícito sin más demora, a dos nociones que siguen estando plenamente vigentes en los debates sobre la forma y propósito de la educación. Se diría incluso que se trata de dos nociones candentes que están en el centro mismo de toda polémica pedagógica moderna. Una de estas nociones no ha dejado de sobrevolar las últimas líneas de este texto. Se trata de la noción de competencia. La otra es usada abiertamente por Ilsetraut Hadot. Se trata de la noción de actividad. La enseñanza competencial puede ser definida como una enseñanza en la que se desarrollan facultades que pueden ser usadas en múltiples ámbitos. En este sentido, parece que los sofistas podrían estar defendiendo algo así como una enseñanza competencial cuando atribuyen al estudio de diversas especialidades un sentido que no tiene que ver solamente con los conocimientos específicos que se obtienen de ellas, sino que tiene que ver con las cualidades intelectivas o cognitivas que es posible desarrollar y que es posible aplicar después de manera transversal. Si la cuestión no es tanto la adquisición de conocimientos concretos de aritmética, sino el desarrollo de facultades lógicas que pueden ser aprovechadas en múltiples ámbitos, entonces parece que con razón es posible hablar de una enseñanza sofisticada de tipo competencial. Ahora bien, no es seguro que este carácter competencial de la enseñanza sofisticada constituya verdaderamente una innovación. La razón es que el ejercicio tradicional de la memorización es también una gimnástica del espíritu cuyos efectos en el fortalecimiento de la memoria pueden ser usados también en múltiples ámbitos. ¿No es acaso cierto que la memoria que se cultiva en la memorización de un poema épico puede ser legítimamente usada después en cualquier otra disciplina? No parece que los sofistas inventen la enseñanza competencial. En todo caso, inventan un tipo de enseñanza en la que no basta con la memoria ni basta con cierta comprensión, sino que además hace falta, tal y como ya se ha dicho, cierta agudeza y agilidad mental.

---

<sup>373</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 13: «Tel était le type de l'éducation traditionnelle: il s'agissait d'une culture essentiellement littéraire et musicale, de type réceptif, puisqu'elle consistait avant tout à mémoriser des parties plus ou moins grandes du patrimoine épique et lyrique. Par rapport à cette éducation traditionnelle, l'enseignement sophistique apportait quelque chose d'entièrement nouveau, qui exigeait cette fois de l'élève une attitude active. In consistait en effet en un entraînement formel et logique, en une espèce de gymnastique de l'esprit, qui avait pour but la maîtrise de la discussion et du discours». (La traducción es del autor).

Por otra parte, no es evidente el modo en que hay que entender lo que Ilsetraut Hadot denomina «actitud activa». Parece que es posible entender esta expresión por lo menos en dos sentidos diferentes. En primer lugar, si con esta noción se describe la actividad de un discípulo que no puede limitarse a recibir y a memorizar y que debe, por el contrario, comprender adecuadamente los encadenamientos lógicos, entonces no parece que el discípulo del sofista tenga una actitud más activa que la del discípulo más tradicional, ese discípulo que, de resultas, aparecería como teniendo una actitud más pasiva. La razón de esto es sencillamente que no es cierto que en la memorización y recitación de poemas no haya más que cierta receptividad y pasividad. Por un lado, la memorización es costosa. Exige del alumno un enorme esfuerzo intelectual. Por tanto, no hay pasividad alguna ni mera receptividad. Y, por otro lado, la memorización es ahí una vía de acceso a ciertos valores o ideales agonísticos que es preciso comprender y asimilar. Por tanto, una vez más, no hay pasividad ni receptividad alguna. Tal vez se pueda decir que con los sofistas se pone más el acento en las capacidades lógicas que en la memoria, pero no parece que sea lícito afirmar que frente a la educación tradicional de carácter pasivo y receptivo la educación sofística sería activa. Y, en segundo lugar, si con esta noción de «actitud activa» se describe más bien la actividad de un discípulo que más que atender a explicaciones teóricas del profesor, realiza ejercicios prácticos, entonces tampoco parece que el discípulo del sofista tenga una actitud más activa que la del discípulo más tradicional. Dice Marrou que el método de la enseñanza sofística consistiría básicamente en que el maestro redactaba un modelo de discurso, después el discípulo lo estudiaba, y, por último, el discípulo lo imitaba.<sup>374</sup> Sería sobre todo a partir de este ejercicio práctico de imitación que el discípulo aprendía el arte de la retórica. Es así como aprendía la antilogía, la erística, la gramática y la *polimatía*. Al mismo tiempo, el espacio reservado a un aprendizaje de tipo más teórico sería más bien escaso. Frente a esta hiperestimulación práctica del discípulo del sofista, el discípulo de la enseñanza tradicional debería ser concebido como un discípulo sometido a explicaciones teóricas que apenas desembocarían en ejercicios prácticos. Sin embargo, ni parece que la enseñanza sofística pudiera prescindir de las lecciones teóricas ni parece que la enseñanza tradicional pudiera prescindir de los ejercicios prácticos. En la enseñanza tradicional el discípulo debe memorizar y recitar, es decir, practicar. En cuanto a la enseñanza sofística, no parece en

---

<sup>374</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 79

absoluto creíble que prescindiera del discurso teórico del maestro. Más bien parece que todo este esfuerzo del sofista por trascender la mera espontaneidad e intuición en la elaboración de discursos, todo este esfuerzo de análisis y de puesta en claro de los aspectos lógicos, lingüísticos y estructurales del discurso, en suma, todo este encarnizamiento por conseguir que en el discurso todo se haga consciente, tiene por finalidad, no solamente que el propio sofista domine el discurso, sino precisamente que el sofista, en su trabajo de formación, pueda transmitir con eficacia el arte de la retórica. No se trata simplemente de poner al discípulo a practicar. Esto es lo que correspondería a una educación de tipo más inconsciente y salvaje. Se trata más bien de que el discípulo aprenda por medio de una práctica, desde luego, pero también por medio de una comprensión analítica de lo que se espera que domine. En definitiva, aprender a través de una comprensión de lo que se hace y de por qué se hace. De hecho, es posible ir más lejos, pues no se ve bien de qué manera podría el discípulo del sofista acceder a toda esa *polimatía* si no es precisamente por medio de las explicaciones del maestro. Esta descripción de la enseñanza sofística encaja bien con una definición que Foucault da de la pedagogía antigua en *La hermenéutica del sujeto*:

Llamemos «pedagógica» [...] la transmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de actitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. [...] La verdad y las obligaciones de verdad están del lado del maestro. Eso es cierto en cualquier pedagogía. Lo es en la pedagogía antigua, desde luego [...].<sup>375</sup>

En resumen, no parece que los sofistas inventaran la enseñanza competencial ni tampoco parece que inventaran la pedagogía activa. Por un lado, la enseñanza competencial ya se encontraba en la enseñanza tradicional. Y, por otro lado, ni la enseñanza sofística era tan activa ni la enseñanza tradicional era tan pasiva. Por tanto, no parece que los adalides contemporáneos de la enseñanza competencial y de la pedagogía activa puedan recurrir legítimamente a la autoridad y ejemplo de los sofistas para justificar o dar lustre a sus teorías y apuestas pedagógicas. En cambio, y más allá de su itinerancia, de su orientación a la formación del hombre político o de su apuesta por una enseñanza secundaria, parece que el aporte innovador de los sofistas puede hallarse en este punto en dos aspectos en particular. Por una parte, pusieron el acento en la formación de una inteligencia ágil y eficaz. Y, por otra parte, y es aquí donde parece que radica todo lo que pudiera haber de asombroso en aquellos

---

<sup>375</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 381-382

profesores, consiguieron que, en su campo, en el campo de la retórica, todo se hiciera consciente para gloria de un mayor dominio del discurso y para gloria sobre todo de una enseñanza más certera y eficaz. Se ve bien entonces de qué manera la enseñanza está detrás no sólo del desarrollo del arte de la retórica, sino también detrás del desarrollo de numerosas especialidades. Pero sobre todo se ve que los sofistas contribuyeron, como otros de su misma época, a la gran consciencia que los griegos tuvieron de su arte, de su ciencia y de su ética. Parece que en esto los sofistas no fueron muy diferentes de Sócrates o de Eurípides, que fue, por cierto, discípulo de sofistas. De acuerdo con Friedrich Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, «todo tiene que ser consciente para ser bello», diría Eurípides, y «todo tiene que ser consciente para ser bueno», diría Sócrates.<sup>376</sup> Añádase lo que tal vez habría dicho un sofista, a saber, que todo tiene que ser consciente para ser convincente. Es difícil decir si esta toma de consciencia es positiva o negativa. Desde luego, para Friedrich Nietzsche supone el inicio de un largo proceso de decadencia, pues con la consciencia viene el establecimiento de principios que es preciso obedecer y con los que se marchita a la vez toda espontaneidad creadora y afirmadora. En cambio, para Werner Jaeger supone un principio de intensificación y de propagación de la cultura: «En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin».<sup>377</sup> Es difícil decidir si hay que quedarse con Werner Jaeger o con Friedrich Nietzsche o si esta consciencia es positiva o es negativa. Por una parte, es posible que una toma de consciencia como la de Eurípides o los sofistas conduzca a una fijación de principios que es preciso obedecer y que, en consecuencia, llevan a la cultura a un incesante proceso de repetición por medio del cual se intensifica y propaga, pero también se esclerotiza o cae en cierta inmovilidad. Ahora bien, por otra parte, parece que Friedrich Nietzsche es excesivamente severo con Sócrates porque su toma de consciencia no conduce a la fijación de principios que hay que obedecer y que condenarían una cultura, para bien o para mal, a la reproducción mimética de sí misma, sino que, por el contrario, conduce a una ruptura con las dinámicas inconscientes y espontáneas en las que se reproducen una y otra vez las mismas

---

<sup>376</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Op. Cit., p. 220

<sup>377</sup> Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Op. Cit., p. 3

costumbres y abre al mismo tiempo el espacio de la indeterminación y la incertidumbre en la que todo es aún posible. Parece que la Grecia clásica es la eclosión de esta doble toma de consciencia y de tal manera que la segunda parece una reacción a la primera. Ahí donde se intenta que todo quede bien fijado por medio de una cierta toma de consciencia, aparece la otra que agita y cuestiona. Parece que un doble principio de universalidad y escepticismo anima esta cultura, la occidental, desde el fondo de los tiempos. Hay una toma de consciencia que es propia del *sophos*, es decir, del que sabe. Pero hay también una toma de consciencia que es propia del *philo-sophos*, es decir, del que no sabe, pero desea y aspira al saber. En la primera se encuentra a los sofistas. En la segunda, a Sócrates y la filosofía. Y en el corazón de esta tensión, el problema de la educación: ¿para qué y cómo es preciso educar a los jóvenes?

## 10. EL MAESTRO DE FILOSOFÍA

### 10.1. DEL FILÓSOFO COMO MAESTRO A SUS CONDICIONES HISTÓRICAS DE IMPOSIBILIDAD EN LA CIENCIA, LA SOFÍSTICA Y EL DEPORTE

Es tiempo ya de empezar a hablar del maestro de filosofía, ese segundo personaje que, junto al sofista del que se acaba de dar cuenta, irrumpe en la Grecia clásica y cambia su destino tanto desde un punto de vista cultural como desde un punto de vista educativo. Ya se ha dicho que, a pesar de su contribución, la función del maestro de letras no era suficiente para explicar que la Antigüedad se deslizara progresivamente de una cultura y educación deportiva a una cultura y educación intelectual. La puesta en claro de esta decantación exigía que se recurriera en primer lugar al sofista. Se impone ahora la necesidad de recurrir también al maestro de filosofía. En el curso de todo este texto, se ha visto que el filósofo ocupaba toda una diversidad de funciones de carácter pastoral. Ha sido visto ejerciendo funciones de consejero circunstancial, de consultante privado o de preceptor particular. Se lo ha llegado incluso a entrever en funciones de preceptor colectivo, ya fuera bajo la máscara del modesto maestro de letras, ya fuera, en fin, bajo la apariencia de ese maestro de gramática de enseñanza secundaria o superior del que el sofista daría una primera muestra. Pero el filósofo no es sólo una figura que ocupa o ejerce funciones diversas que, por lo demás, y tal y como se ha mostrado, tampoco serían exclusivas de él. El filósofo, o, mejor dicho, el maestro de filosofía ejerce también una función propia. En este caso, se trataría de una función que



solamente él, el filósofo, podría desempeñar. Se encuentra aquí como es obvio con una perfecta fusión o coincidencia entre la función del maestro de filosofía y la figura del filósofo. Ahora bien, tal y como se verá, esta fusión o coincidencia no consiste sólo en que la función referida solo pueda ser ejercida por el filósofo, sino que consiste también en que el filósofo no ejerce en el fondo ninguna otra función que no sea la de maestro de filosofía. Incluso cuando ejerce de consejero, de consultante, de preceptor particular o de preceptor colectivo, el filósofo es maestro de filosofía. Más aún, incluso cuando parece que sólo ejerce funciones de intelectual, de investigador, de buscador de la verdad o de agitador cultural, el filósofo sigue sin ser otra cosa, en general, que un maestro de filosofía.

A lo largo de las próximas páginas se descubrirá que en el curso de la Antigüedad grecorromana prácticamente no hay filósofos que no fueran además e incluso ante todo maestros de filosofía. Esto es de entrada un simple hecho en bruto tan evidente y significativo que no deja de ser asombroso que haya sido tan a menudo descuidado por tantos. En este punto, tal vez algunos piensen que se está cayendo en cierta exageración, pues ahí están los textos de los filósofos de la Antigüedad dando buena cuenta de una actividad que no sería magistral, sino reflexiva, teórica, investigadora o científica. Pero resulta que también será posible descubrir que incluso estos textos, que en apariencia muestran una faceta del filósofo que no se confunde con la del maestro, son con frecuencia textos ligados a su enseñanza. No se trata sólo de que estos textos puedan producir efectos educativos en quien los lee. Ni siquiera se trata solamente de que en ellos se pueda asistir a la representación de un maestro en acción como podía ser Sócrates. Se trata de que estos textos pueden ser descritos sin temor como materiales didácticos en la medida en que fueron elaborados expresamente para la enseñanza o en la medida en que son el efecto de la enseñanza. En el fondo, ya se ha visto algo de todo esto cuando se ha puesto de manifiesto que, por ejemplo, un texto de Séneca no era otra cosa que lo que escribe un filósofo cuando aconseja y alecciona a su discípulo. Pero en este punto algunos todavía tendrán tiempo de acogerse a la idea de que la atención a la filosofía helenística y romana, y, en particular, a la filosofía estoica que Séneca representa bien, es en verdad la atención a un periodo de la historia de la filosofía antigua que sería ya decadente precisamente por no haber proseguido aquel admirable esfuerzo científico que Platón y Aristóteles habrían culminado en la Grecia clásica. Frente al filósofo clásico de la *episteme*, el filósofo helenístico y romano no sería más que un vulgar consejero, consultante,

preceptor, maestro o maestrillo. Se trataría entonces de meros guías de la existencia cuyos fundamentos teóricos rudimentarios palidecen ante la sofisticación epistemológica de los grandes clásicos. Así es poco más o menos el modo en que se expresaría un filósofo como Julián Marías, que es, hay que decirlo, uno de los más importantes de la segunda mitad del siglo XX en España.<sup>378</sup> Tal vez resulte entonces sorprendente comprobar, no sólo que Platón y Aristóteles fueron fundamentalmente maestros que además atribuyeron a la cuestión del modo de ser y de vivir una importancia mucho mayor que la que atribuyeron a su actividad científica, sino que sus textos más apreciados desde un punto de vista científico son también finalmente materiales ligados a la enseñanza. Pero tan pronto como este hecho sea aceptado, se hará posible ver con toda facilidad que no hay en todo esto nada de sorprendente. La filosofía, como la educación, es esencialmente deseo y aspiración. No debe asombrar entonces a nadie que el filósofo se confunda con el maestro o que fueran precisamente los filósofos los que jugaran un papel determinante en la historia de la educación y de la cultura antigua. Como dice Marrou, «es en este campo de la filosofía donde con más nitidez se refleja este esfuerzo de creación pedagógica».<sup>379</sup> Además, y tal y como muestra Foucault en *El cuidado de sí*, la enseñanza filosófica está lejos de limitarse a una formación de efebos y jóvenes. Interpela también a adultos, pues es preciso «aprender a vivir toda la vida».<sup>380</sup> Se invita a retener esta idea sencilla, pero capital: en la Antigüedad, el filósofo es con frecuencia un maestro y la maestría es, en buena medida al menos, filosófica.

Sin embargo, esta asociación entre filosofía y enseñanza no iba de suyo, como tampoco iba de suyo que los maestros de filosofía llegaran a ser decisivos para la historia de la educación y de la cultura antigua. Para empezar, no parece que los primeros filósofos jonios de la escuela de Mileto, como por ejemplo Tales a principios del siglo VI a. C., se dedicaran a nada que recuerde a la enseñanza. Esto es al menos lo que afirma, por ejemplo,

---

<sup>378</sup> Julián Marías. «Introducción a la filosofía estoica». En: Séneca, *Sobre la felicidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 19: «Como puede verse, la agudeza intelectual del pensamiento estoico es muy moderada; desde el punto de vista “científico” no puede sostener la comparación con la filosofía platónico-aristotélica. Es una especulación de cortos vuelos, de indudable tosquedad conceptual, de escaso rigor. No aborda tampoco los estratos más hondos de los problemas, como hace, por ejemplo, la metafísica de Aristóteles: en toda la producción filosófica del Pórtico no se podría encontrar nada comparable al análisis de la sustancia o de los modos de ser analógico, o a la teoría de las categorías aristotélicas».

<sup>379</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 71

<sup>380</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 53

Marrou.<sup>381</sup> Parece que no eran maestros, sino científicos o sabios puros consagrados al estudio y a la investigación solitaria en el campo de la cosmogonía, la astronomía, la geometría o la ingeniería. Hay que esperar a Jenófanes de Colofón, que fundó una escuela en Elea, y quizás sobre todo a Pitágoras, que fundó la suya en Metaponto y en Crotona, para que la filosofía empiece a imbricarse con la formación del hombre. Hay que situarse en la segunda mitad del siglo VI a. C. y principios del siglo V a. C. Jenófanes tuvo la ambición de rivalizar con Homero y con los poetas gnómicos en materia de moralidad. Con Pitágoras es claro que la filosofía no se limita ya solamente al estudio de la naturaleza, sino que se dedica también y tal vez ante todo a la constitución ética del hombre por medio de la puesta en práctica de todo un complejo y estricto modo de vida. Es posible que esto signifique que el vínculo que une la filosofía con la enseñanza radica en el vínculo que une a su vez a la filosofía con la moral. O, para ser más precisos, es posible que la filosofía se imbricara con la enseñanza a partir del momento en que se pensó que no podía hacerse depender la constitución ética del sujeto de la mera lectura de poemas épicos y que, por el contrario, era necesario tomar a cargo al individuo entero y en toda su cotidianidad. En todo caso, es seguro que hubo un momento, un momento temprano, en los albores mismos de la cultura griega, a partir del cual la filosofía dejó de ser una práctica científica y solitaria para convertirse a las claras en una práctica comunitaria y educativa. Así lo expresa Foucault: «Tocamos aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a uno mismo: constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social».<sup>382</sup> En definitiva y como de costumbre, no estaba escrito en ningún a priori, es decir, que no iba de suyo, que la filosofía fuera esencialmente una formación del hombre. Parece que se la tuvo que hacer consistir en algo diferente a lo que había sido en sus orígenes. Y es también porque no estaba escrito en ningún a priori que la filosofía podrá en la Modernidad desvincularse en parte de la educación para volver a ligarse con fuerza a una vocación casi enteramente científica. En definitiva, el origen científico de la filosofía pudo operar como una condición histórica de imposibilidad de la filosofía como educación. Sin embargo, se trató sólo de una condición histórica, y, por tanto, frágil y superable, pues la filosofía se unió efectivamente y desde muy pronto a la educación de los hombres.

---

<sup>381</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 71

<sup>382</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 57

Por otra parte, se ha dicho antes que tampoco iba de suyo que la filosofía llegara a ejercer en la cultura grecorromana la influencia cultural y educativa que efectivamente llegó a ejercer. Un simple hecho en bruto da buena cuenta de esta idea: fue un mandato de la ciudad de Atenas lo que condujo a Sócrates a la muerte. O, dicho de otro modo, es porque Sócrates no encajó bien o porque no dejó de ser un organismo extraño en el elemento de aquella cultura, que fue necesario, o, en todo caso, posible, que se tuviera que acabar con él. Pero más allá de esta clase de anécdotas particulares, de las que la historia de la filosofía antigua está bien llena, parece que la prueba de las dificultades que la filosofía tuvo para abrirse camino en aquella cultura está más bien en los poderosos rivales que tuvo que enfrentar. Eran tan numerosos e influyentes los rivales que los filósofos encontraron a su paso que no deja de ser inevitable preguntarse de qué manera consiguieron que los griegos terminaran levantando, como efectivamente hicieron, nada más y nada menos que monumentos en su honor. Por supuesto, habrá que dar cuenta de las condiciones de posibilidad históricas que hicieron esto posible, pero de entrada hay que describir en qué consistió aquella rivalidad por la que no era evidente que los filósofos pudieran emerger y prosperar. Hay que ver en estas rivalidades otras tantas condiciones históricas de imposibilidad del reconocimiento cultural y educativo del filósofo. Las líneas generales de los rivales a los que ahora se va a hacer alusión ya han sido trazadas en este texto. Se trata de los sofistas y de los *paidotribas*. La rivalidad entre filósofos y sofistas es bien conocida. Es cierto que antes se ha intentado relativizar esta rivalidad, y, de hecho, habrá que volver a hacerlo un poco más adelante, pero no hay duda de que la rivalidad existió. Es sólo que no hay que olvidar que, en el contexto de aquella cultura, esta rivalidad esconde un trasfondo de parentesco esencial y de alianza inevitable. Pero ahora hay que centrarse en lo que pudo haber de divergencia y oposición entre unos y otros. En verdad, la mayoría de estas diferencias ya han sido señaladas, aunque de manera quizás un tanto dispersa.

En primer lugar, ya se ha visto que la antilogía sofística no debía confundirse con la dialéctica socrático-platónica ni con la lógica y retórica aristotélica. En segundo lugar, también se ha visto que el ejercicio socrático del desasosiego tenía en el fondo poco que ver con la erística sofística. En tercer lugar, la *polimatía* de los sofistas se opone por completo a la *insciencia* de Sócrates, es decir, que la pretensión de saberlo todo se opone diametralmente al reconocimiento de que no se sabe nada. Más aún, la *polimatía* sofística se opone también

a la apuesta bastante común entre los filósofos por no aprender más que aquello que pueda ser útil a la formación del carácter. En cuarto lugar, la pedagogía de los sofistas, su transmisión de saberes y técnicas con vistas al éxito en la vida social y política, también se distingue de la psicagogía de los filósofos, es decir, de la dirección del alma con vistas a la transformación del sujeto en la dirección de su constitución ética. Esta diferencia es quizás la más profunda porque es sobre todo a partir de ella que unos y otros parece que se separan irremediablemente. No se trata tanto de la importancia de la moral y de cómo en este punto los filósofos chocan frontalmente con los sofistas. Se trata más bien de una cuestión puramente educativa. Se diría que una enseñanza de carácter técnico no parece exigir, como lo hace una formación ligada a la psicagogía, que se tome a cargo la vida entera del discípulo. Por último, en quinto lugar, la itinerancia del sofista que viaja con sus discípulos en busca de más discípulos también contrasta, siempre que los exilios forzados no lo impidan, con la tendencia del maestro de filosofía y de la escuela filosófica al asentamiento en un lugar más o menos fijo. Ya se ve entonces que no son pocas las diferencias que se pueden describir entre unos y otros.

Ahora bien, para lo que aquí interesa destacar en este momento, es decir, para dar buena cuenta de las dificultades con las que se topó el filósofo en aquella época, no basta con señalar lo que los podía diferenciar de los sofistas. Por un lado, hay que resaltar el éxito social que tuvieron aquellos maestros de retórica. Ya se ha visto algo de esto cuando se ha hablado de sus honorarios o de su consideración social. Así lo expresa Marrou: «Las *Nubes* de Aristófanes o la *Historia* de Tucídides son, cada cual en su orden, testimonios notables del efecto prodigioso que sobre los contemporáneos ejerció esta enseñanza [la sofística], tan atrevida en su pragmatismo cínico como asombrosa por la eficacia de sus resultados».<sup>383</sup> Por tanto, cuando se pone de manifiesto las diferencias entre sofistas y filósofos se está de hecho poniendo de manifiesto que los filósofos tuvieron que enfrentarse a un rival mejor adaptado, y, por consiguiente, mejor considerado. En este sentido, quizás se pueda decir que el enfrentamiento del filósofo contra el sofista es en verdad el enfrentamiento del filósofo contra la sociedad. Cuando Sócrates, ironía mediante, pone a parir a Hippias, está en el mismo acto poniendo a parir al conjunto de su sociedad. He aquí entonces una primera clave para hacerse

---

<sup>383</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 76

una idea de las dificultades que tuvo que superar el filósofo para existir y reproducirse. Y, por otro lado, también hay que tener presente que las diferencias entre filósofos y sofistas no parece que sean simplemente el efecto que cabe esperar cada vez que dos elementos presentan líneas de desarrollo paralelas y como trazadas una de espaldas a la otra. O, dicho de otro modo, filósofos y sofistas no son diferentes porque transiten vías distintas. Parece que más bien hay que pensar que cuando se habla de un enfrentamiento entre unos y otros no se habla simplemente de diferencias, sino que se habla de un combate, de una rivalidad, de una lucha explícita entre unos y otros. Por una parte, hay que entender este combate como un cruce de reproches y denuncias recíprocas. En este punto, son bien conocidas las andanadas de Sócrates contra Hippias o contra Gorgias, pero tal vez sean menos conocidas o se ha insistido menos en las andanadas que los sofistas dirigen a su vez contra los filósofos. La crítica de fondo que se les hace resuena todavía en la actualidad como un tormento del que parece que los filósofos nunca podrán desprenderse. Los acusan de perder el tiempo con indagaciones que resultan excesivas e inútiles porque conducen a problemas desconectados de la realidad. Así, por ejemplo, Calicles regaña con dureza y hostilidad a Sócrates por dedicarse a la filosofía a una edad ya totalmente inapropiada. Al parecer, la filosofía es útil para la educación de los hijos, pero llega un momento en el que hay que prescindir de ella si no se quiere caer en la ignorancia y la indiferencia por las leyes y las costumbres humanas. Hay que prodigarse en las asambleas, ahí donde se forman los hombres ilustres, y dejar de andar por las esquinas hablando con tres o cuatro jovencuelos. Un hombre así, dice Calicles, debe ser azotado.<sup>384</sup> En definitiva, el filósofo no se enfrenta sólo a la diferencia y a una diferencia hegemónica, sino que se enfrenta a una diferencia a la cual desafía y por la cual es a su vez desafiado. Huelga decir hasta qué punto este juego de embates pudo ser perjudicial tanto para el éxito de unos como para el éxito de los otros. He aquí entonces otra clave de las dificultades que pudo encontrar la filosofía para desplegarse.

Pero, por otra parte, esta puesta en relación que adopta la forma de una lucha es también, y por paradójico que pueda parecer, lo que permite explicar que entre la filosofía y la sofística no se abriera sólo un abismal antagonismo. Hay que entender esto en dos sentidos. En un primer sentido, hay que hacer referencia al hecho de que la razón por la que filósofos

---

<sup>384</sup> Platón. *Gorgias*, 482d-486d. Op. Cit., pp. 346-351

y sofistas se enfrentan es también que intentan ocupar un espacio que en el fondo es común. Se trata del espacio de la formación intelectual. Compartir el espacio siempre es difícil porque siempre se corre el riesgo de quedar fuera, pero es más difícil todavía cuando el espacio a compartir es más bien angosto. Este es el caso precisamente del espacio que filósofos y sofistas están condenados a repartirse. Se trata del espacio estrecho de la formación intelectual, que en aquel momento es todavía secundaria en comparación con la primacía de la formación deportiva. Por tanto, se ve bien que la disputa entre unos y otros no tiene que ver solamente con sus diferencias, sino que también tiene que ver con sus semejanzas de fondo. Y en un segundo sentido, acaso más enrevesado, también hay que hacer referencia al hecho de que el enfrentamiento entre la filosofía y la sofística no sólo conduce a un mayor distanciamiento entre las facciones, sino que conduce igualmente a cierta aproximación. Con esto se quiere decir que en las contiendas entre rivales hay que atender a toda una dimensión estratégica por la que se toman elementos del otro con el fin en cierto modo paradójico de vencerle. Habrá que volver a ver esto mismo cuando a continuación se haga referencia a la rivalidad entre filosofía y deporte. Es posible que el filósofo buscara parecerse al sofista quizás para tener mayores opciones de éxito, e, inversamente, es igualmente posible que el sofista buscara a su vez parecerse al filósofo quizás para dignificarse. No hay que descartar que unos y otros buscaran subsanar los golpes que se asestaban por medio de una rectificación de sí mismos inspirada en los reproches que se lanzaban. Después de todo, si era posible comparar cómodamente ciertos rasgos del filósofo con ciertos rasgos del sofista para dar cuenta de sus diferencias es porque entre unos rasgos y otros había cierta semejanza a priori. Se piensa en aquella comparación entre antilogía sofística y dialéctica socrático-platónica o entre antilogía sofística y lógica y retórica aristotélica. Se piensa también en aquella comparación entre erística sofística y ejercicio socrático del desasosiego. Y se piensa igualmente en la cercanía entre la *polimatía* sofística y no ya la *insciencia* socrática, sino las investigaciones enciclopédicas del Liceo de Aristóteles en el campo de la física, las matemáticas, la botánica o la zoología. Era legítimo que antes se utilizaran estos rasgos específicos para dar cuenta de las diferencias entre sofistas y filósofos, pero posiblemente también sea legítimo que ahora sean usados para poner de relieve que, en contra de lo que puede parecer, los unos y los otros hicieron esfuerzos por parecerse. Este es el punto de vista de análisis de la estrategia. Unas palabras de Foucault en *Seguridad, Territorio y población*

resumen bien todo esto: «La lucha, entonces, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate [...]».<sup>385</sup> Y parece que esta es la cuestión, a saber, que el combate entre filósofos y sofistas no adoptó la forma de la «exterioridad absoluta», pues se desafiaron mutuamente, compartieron espacio e incluso se imitaron. En suma, hubo una rivalidad abierta entre filósofos y sofistas que sin duda entorpeció o dificultó el avance y difusión de la filosofía, o, cuanto menos, contribuyó a desgastarla, pero también hubo cierta cercanía definida por el espacio común que compartían, el de la formación intelectual, y por la imitación recíproca como táctica estratégica de supervivencia. A todo esto se puede añadir que tal vez tuvieron un rival en común. Y claro, la existencia de un rival común acentúa la cercanía y favorece las alianzas. No será entonces el sofista el rival más antagónico y duro al que se enfrentará el filósofo. No hay que olvidar que todo se juega aquí en una cultura del deporte. Como se verá a continuación, el rival a batir fue, en verdad, el *paidotriba*. En definitiva, la sofística pudo actuar como una condición histórica de imposibilidad para la filosofía y su propuesta de una educación para los hombres, pero los filósofos fueron capaces de hacerle frente y de superarla.

Efectivamente, ya se ha dicho antes que la primera forma de educación que se democratizó en Grecia fue una educación de carácter esencialmente deportivo. Lo que se difunde y se extiende en primer lugar al conjunto de la sociedad es la educación deportiva del aristócrata. El maestro por excelencia es entonces el maestro de gimnasia o *paidotriba*. Todos los demás maestros, cuando los hay, van a la zaga. En consecuencia, se está haciendo alusión a una cultura para la cual lo bueno es lo bello y lo bello es el atleta. Hay que tomar esto en un sentido literal. Lo bueno es aquello que se expresa en la belleza misma del cuerpo. Todas las marcas que el deporte deja en el cuerpo del atleta dan forma a una belleza que expresa lo bueno. Lo bueno es aquello que queda autenticado por la belleza del cuerpo o la belleza del cuerpo es lo que da testimonio de lo bueno. O, dicho aún de otro modo, la belleza del cuerpo del atleta es la manifestación viva y escultural de lo bueno. Algunos años más tarde, parece que los cínicos darán en cierto modo continuidad a esta idea cuando consideren, de acuerdo con Foucault en el *Coraje de la verdad*, que el cuerpo mismo es manifestación de

---

<sup>385</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 1 de marzo de 1978». Op. Cit., p. 217



la verdadera vida que ellos defienden y promueven.<sup>386</sup> De nuevo habrá que decir que todas las marcas que su austeridad, su sencillez, su resistencia o su despojamiento dejen en el cuerpo en forma de vigor y de salud dan fe de que la verdad, la verdadera vida o la vida en la verdad está en la vida cínica. La verdad, como lo bueno, no es sólo lo que puede expresarse por medio del discurso o de la acción. La verdad y lo bueno pueden expresarse también en el cuerpo mismo. En términos foucaultianos, los cínicos hicieron del cuerpo una *aleturgia*, es decir, una manifestación de la verdad.<sup>387</sup> Pero seguramente hay que admitir que antes que los cínicos los griegos ya habían hecho del cuerpo del atleta una *aleturgia*, a no ser que se considere que lo bueno no es verdadero o que la verdad no es buena. Tal vez sea mejor entonces hablar de *agaturgia*, es decir, de manifestación de lo bueno, en este caso, por el cuerpo, pero hay que saber que esta palabra es un neologismo. En todo caso, una idea es clara, esto es, que el cuerpo del atleta es depositario y a la vez manifestación de los ideales deportivos de aquella época.

Es en este contexto que el filósofo hace su aparición, pero sus ideales ya no son los mismos. Para ellos lo bello sigue siendo lo bueno, pero ya no se trata tanto de la belleza del cuerpo, sino más bien de la belleza del alma. Un ideal de virtud ética se abre camino entre atletas. Proponen una noción de excelencia que ya no es literalmente deportiva o guerrera, sino moral. En tiempos de Homero era muy claro, de acuerdo con Werner Jaeger, que ser el mejor significaba principalmente ser el más fuerte, el más rápido, el más ágil, el más diestro.<sup>388</sup> Con la emergencia de los filósofos se empieza a pensar que ser el mejor significa estar dotado de las más altas cualidades morales y espirituales. No parece que los filósofos trastocaran el ideal agonístico de aquella cultura. Más bien cambiaron su contenido o le dieron una nueva dirección. Con la filosofía ya no es el cuerpo principalmente lo que hay que mirar, sino el alma. En consecuencia, el cuerpo del filósofo no es el cuerpo del atleta. La diferencia entre unos y otros es visible y notable. Salta a la vista con solo mirarlos. El filósofo

---

<sup>386</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 186

<sup>387</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 9 de enero de 1980». Op. Cit., p. 19: «[...] buscando entonces palabras, encontré una que no es muy honorable, porque prácticamente solo fue utilizada, e incluso bajo otra forma, por un gramático griego de los siglos III o IV [...], un gramático que se llama Heráclides y que usa el adjetivo *alethourgia* para decir que alguien dice la verdad. [...] 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 [...]».

<sup>388</sup> Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Op. Cit., p. 22

no puede en esto resistir la comparación. No hay parangón entre unos y otros. Cada vez que el filósofo sea rechazado o sea simplemente objeto de mofa lo será ante todo y en primer lugar por su cuerpo lamentable. No hay más que ver lo que se dice en las *Nubes* de Aristófanes.<sup>389</sup> Se aconseja ahí a los jóvenes que acudan al gimnasio si no quieren acabar como el filósofo, o, mejor dicho, si no quieren acabar arrastrando un cuerpo como el del filósofo. Lo que parece funcionar como un medio que puede espolear a la juventud en la dirección de una educación física que es preciso no descuidar es la amenaza de un cuerpo triste que es el cuerpo del filósofo: un rostro pálido, unas espaldas estrechas, un pecho cerrado, una lengua larga, una nalga sumida, una verga grande. Y, a la vez, lo que puede funcionar como un medio del mismo tipo es la promesa de un cuerpo que es el cuerpo del atleta: un pecho fuerte, un rostro claro, unas espaldas anchas, una lengua corta, una nalga grande, una verga pequeña. Se ve entonces de qué manera el filósofo invierte en su cuerpo mismo y punto por punto todo lo que podía haber de bello y de bueno en el atleta. Pero si bien era necesario, por lealtad o rigor histórico, volver la mirada al cuerpo, al cuerpo del atleta y al cuerpo del filósofo, tampoco hay que dejarse absorber por él. Es toda una inversión de los valores lo que en verdad está aquí en juego. La excelencia tiene que empezar a significar otra cosa. Eso sí, en esta inversión de los valores, el filósofo se topa con un escollo de primer orden que hacía verdaderamente difícil prever que pudiera triunfar. Efectivamente, hay que preguntarse cómo podría el cuerpo un poco enfermizo del filósofo presentar batalla en una cultura del deporte a toda una comunidad de cuerpos que a todas luces parecían como cincelados por los mismísimos dioses. Nada hacía presagiar que pudieran vencer. Y, sin embargo, lo hicieron, aunque antes hubo que pelear. En esto es posible, como ya se ha comentado, que los sofistas fueran de gran ayuda. Después de todo, y más allá de sus diferencias y rivalidades explícitas, filósofos y sofistas podían muy bien formar un frente común contra toda esta cultura del deporte. De hecho, es muy posible que las burlas de Aristófanes no se dirijan sólo al filósofo, sino también al sofista, pues las consecuencias de

---

<sup>389</sup> Aristófanes. *Nubes*, 1002-1019. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 69: «Siempre reluciente y fresco como una flor, pasarás tu tiempo en los gimnasios... Bajarás a la Academia, y allí, bajo los olivos sagrados, caminarás coronado de caña ligera, con un amigo de tu edad, mientras florece el smilax, la despreocupación y el álamo blanco que pierde sus hojas, gozando de la estación primaveral, cuando el plátano cuchichea con el olmo. Si tú haces lo que yo te digo y aplicas en ello tu espíritu, tendrás siempre el pecho fuerte, el color del rostro claro, las espaldas anchas, la lengua corta, la nalga grande, la verga pequeña. Pero si practicas las costumbres del día, [...] enseguida tendrás el color pálido, las espaldas estrechas, el pecho cerrado, la lengua larga, la nalga sumida, la verga grande, la... propuesta de decreto larga».

las muchas horas de estudio no son solamente la palidez y el cuerpo escuálido, sino también «la propuesta de decreto larga». En definitiva, se abren dos frentes: uno corporal y físico y otro espiritual e intelectual. Así las cosas, en un tablero de estas características, filósofos y sofistas podían muy bien luchar por una misma causa. El problema es sólo que se trata de aliados que también se hacen la zancadilla. El filósofo tiene que enfrentarse al *paidotriba*, pero también al sofista. Ambas figuras son claramente más dominantes que él en la Grecia clásica. Es claro entonces que los filósofos no lo tuvieron fácil.

La rivalidad entre la filosofía y la cultura del deporte no parece que empiece con Aristófanes. De acuerdo con Marrou, en Jenófanes ya podríamos encontrar una crítica audaz del ideal deportivo promovido por la poesía homérica, así como una defensa desacomplejada de los nuevos ideales de sabiduría.<sup>390</sup> Pero es quizás con Sócrates que este enfrentamiento se vuelve acaso más crudo y directo. Después de todo, Sócrates se dejará caer una y otra vez por los gimnasios para reclutar ahí a sus discípulos. Se dirá que no tenía alternativa, pues ahí estaban todos los jóvenes ejercitando sus cuerpos junto al *paidotriba* o acaso también aprendiendo las lecciones del sofista, pero la incursión no podía por menos que suponer toda una declaración de guerra ciertamente inquietante. Es posible imaginarse a aquellos maestros de gimnasia o de retórica mirando con recelo al viejo Sócrates, más bien feo y barrigudo, y preguntándose con suspicacia que hacía por ahí merodeando en sus dominios y amenazando con destruir sus valores, y, por qué no decirlo, poniendo en peligro también la fuente misma de sus ingresos. Y no les hubieran faltado razones para tanta desconfianza y temor, pues las intenciones de Sócrates eran claras, y, además, sus esfuerzos, eficaces. Se trata de un rival astuto y sagaz. Todo esto es lo que se ve a las claras, por ejemplo, en el *Cármides* de Platón<sup>391</sup>. El diálogo arranca con un Sócrates que se alegra de poder volver a sus ocupaciones habituales. Se trata de su llegada a un gimnasio, en particular, a la palestra de un tal Táureas, que a todas luces parece un *paidotriba*. El filósofo afirma conocer a la mayoría de los que ahí están. He aquí ya dos pruebas de la asiduidad con la que Sócrates frecuentaba los gimnasios. Y después de ponerse al día con algunos amigos, Sócrates pregunta explícitamente cómo le va a la filosofía y a los jóvenes y si hay ahí alguno que destaque por

---

<sup>390</sup> Ib., p. 71

<sup>391</sup> Platón. *Cármides*, 153a-155a. Emilio Lledó Íñigo (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, pp. 121-123

su belleza o por su saber. Con respecto al primer punto, es claro que el filósofo quiere enterarse de cuál es el marcador en la contienda entre maestros de filosofía y maestros de gimnasia. Es como si preguntara si los maestros de filosofía siguen perdiendo o si empiezan ya a remontar. Y con respecto al segundo punto, llama la atención que se plantee de manera tan explícita esta confrontación entre belleza y saber, es decir, entre deporte y filosofía. Pero también es claro que Sócrates quiere tomar al más distinguido de los que ahí se encuentran para someterlo, como hará, a su examen particular y para desviarlo, por medio de una toma de consciencia, hacia sus brazos. La víctima debe ser particularmente excelente para que quizás pueda en el mismo gesto arrastrar a otros que lo seguirían y para poner bien de manifiesto que ni siquiera los que son considerados mejores pueden prescindir de la filosofía. El elegido es Cármides, un joven hermoso de la cabeza a los pies, aunque para Sócrates no hay ni uno que no lo sea, pues a su lado todos se revalorizan. He aquí el contraste inevitable entre el cuerpo del filósofo y el cuerpo del atleta al que se ha hecho alusión hace un momento. Pero sucede que el joven escogido no sólo es particularmente bello por fuera, tanto que atrae irremediabilmente la mirada de todos, sino que además se dice que es bello también por dentro. He aquí el caso de un individuo que encarna a la vez los valores del deporte y de la filosofía. Pero no hay que engañarse. Cármides no es la norma, sino que es la excepción. Sería posible encontrar otras, por supuesto, como Lisis en el diálogo platónico que lleva su nombre<sup>392</sup>, pero como dice Marrou, «entre ambos tipos de formación, física y espiritual, no reinaba», en contra de lo que se ha querido mostrar más habitualmente, «no sé qué secreta atracción ni qué armonía preestablecida, sino, por el contrario, la más radical hostilidad».<sup>393</sup> Es cierto que si ha podido haber una época en la que pudiera tener lugar con cierta preeminencia esta armonía en el hombre entre cualidades físicas e intelectuales, esta época tuvo que ser la de la Grecia clásica de Platón, pues es ahí donde se encuentra el equilibrio milagroso que se da en el punto de cruce efímero entre la lenta retirada de unos valores y el costoso avance de los nuevos. Se trataría entonces de una suerte de primavera histórica en la que el frío y el calor todavía pueden encontrarse. Pero, aun así, en este encuentro y en esta delicada correlación de fuerzas no es tanto una convivencia lo que prevalece ni una fusión, sino cierta hostilidad de la que aquí se está precisamente intentado dar cuenta. Al fin y al

---

<sup>392</sup> Platón. *Lisis*, 207a. Emilio Lledó Íñigo (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 93

<sup>393</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 69

cabo, Sócrates no pregunta, y él sabrá lo que cabía esperar de su entorno, si alguno se distinguía por su saber y hermosura, sino si alguno se distinguía o bien por lo uno o bien por lo otro. Le presentan entonces a Cármides, del que no hay duda de que es bello por fuera, y, según dicen, también por dentro, pero al pasar por el examen socrático se constatará que no es por dentro tan bello como es por fuera y que a esta carencia será preciso ponerle remedio con el «ensalmo» de Sócrates y la filosofía.<sup>394</sup> Al *paidotriba* le acaban de arrebatarse por lo menos unas horas de entrenamiento del pupilo máspreciado con el que contaba. En esta ocasión, el maestro de filosofía ha vencido al maestro de gimnasia, aunque son muchas más las batallas que habrá que librar y que habrá que ganar.

Por lo demás, Foucault proporciona en *El uso de los placeres* referencias de Platón y Aristóteles que dan buena cuenta, si no de las andanadas que la filosofía pudo dirigir contra la gimnasia, sí al menos de los límites que quiso fijarle.<sup>395</sup> En concreto, se trata de una serie de advertencias acerca del peligro de los excesos atléticos. Así, por ejemplo, en un claro alegato en favor de los nuevos ideales filosóficos, se dice en *La república* de Platón que «todo hombre sensato [...] cultivará y estimará por encima de todo las enseñanzas propias para perfeccionar su alma», y que, al mismo tiempo, en lo que respecta al cuerpo, no buscará «ser fuerte, sano y hermoso» más que en la medida en que ello pueda contribuir a esa misma perfección espiritual.<sup>396</sup> O, dicho de otro modo, es preciso cuidar del cuerpo, pero sólo hasta cierto punto, una cuestión de medida, y siempre con vistas al cuidado del alma, una cuestión de sentido. Desde este punto de vista, es claro que el atleta no sería para Platón un buen ejemplo a seguir, pues su dedicación al cuerpo es por completo absorbente y exclusiva y en perjuicio del alma. Además, el propósito del atleta es el vigor y la belleza del cuerpo, así como la victoria en la competición. Por su parte, Aristóteles denuncia de manera explícita en la *Política* que se intente convertir a los jóvenes en atletas y que se los someta desde la niñez a «esfuerzos violentos». A su juicio, lo que se requiere a estas edades es que los ejercicios que se practican sean más bien «ligeros».<sup>397</sup> En este caso en particular y a diferencia de

---

<sup>394</sup> Platón. *Cármides*, 176b-176d. Op. Cit., pp. 152-153

<sup>395</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Martí Soler (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 2005, p. 114

<sup>396</sup> Platón. *La república*, Libro noveno, 591c. Op. Cit., p. 393

<sup>397</sup> Aristóteles. *Política*, Libro VIII, 1338b, 40. Manuela García Valdés (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1988, pp. 462-463

Platón, Aristóteles no estaría defendiendo un cambio de sentido de la práctica gimnástica, sino que estaría simplemente señalando la desmesura de la formación atlética. A este respecto, es posible aún añadir algunos ejemplos extraídos de la filosofía helenística y romana para dar cuenta de cómo este esfuerzo por desviar la atención del cuerpo hacia el alma, con todas sus consecuencias, prosigue inalterado en el curso de toda la Antigüedad. Por un lado, ya se ha comentado, a propósito del filósofo como preceptor particular, que Diógenes el Cínico no permitía que sus discípulos pasaran en la palestra más tiempo del necesario, ya que el deporte sólo tenía sentido para él por cuanto contribuía a una buena salud y buen color. He aquí de nuevo, como en Platón, una rectificación de la medida y del sentido. Hay que limitar el ejercicio físico y hay que ponerlo al servicio de propósitos que no son los del atleta. Por otro lado, Foucault facilita en *El cuidado de sí* algunas indicaciones sobre lo que habrían dicho Epicteto o Marco Aurelio acerca de toda esta cuestión.<sup>398</sup> Se apunta en esas páginas que cualquier atención que el filósofo dedique al cuerpo «es muy diferente de lo que pudo ser la valorización del vigor físico en una época en que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar formaban parte integral de la formación de un hombre libre». Se ve bien que, una vez más, se trata de la medida y del sentido. En el *Manual* de Epicteto es posible leer que «es signo de falta de aptitud el dedicar tiempo a los asuntos del cuerpo, como el hacer demasiado ejercicio». Y, a continuación, añade una consideración que por fuerza remite a aquella otra ya referida de Platón en *La república*, a saber, que si se atiende al cuerpo es sólo y como mucho con vistas al alma: «Esas cosas [relativas al cuerpo] hay que hacerlas como cosa accesoria, pero la dedicación ha de ser íntegra para el pensamiento».<sup>399</sup> Parece que en un sentido análogo se expresa también Marco Aurelio en los *Pensamientos para mí mismo*.<sup>400</sup> Se diría incluso que va un poco más lejos. Afirma que es «un compuesto de alma y cuerpo», pero opina que al cuerpo «todo le es indiferente» y que el alma sólo se ocuparía de sí misma, de «su propia actividad», que es, a la vez, lo que «depende exclusivamente de ella». Parece que se llega entonces aquí a una cierta absolutización del alma, aunque ya se verá que esto no es del todo así. En todo caso, parece bastante seguro que

---

<sup>398</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 63-64

<sup>399</sup> Epicteto. *Manual*, Capítulo 41. En: *Disertaciones*. Paloma Ortiz García (trad.), Barcelona: Editorial Gredos, 2007, p. 28

<sup>400</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro sexto, XXXII. Op. Cit., p. 105

la atención al cuerpo, al menos a juzgar por estas palabras, no es para Marco Aurelio demasiado importante.

En este punto, hay que llamar de inmediato la atención sobre una cuestión que ya se ha sugerido en las últimas líneas y que, de hecho, ya ha sido señalada algunas páginas atrás. Se trata de la idea de que no parece que en la filosofía haya de manera general un rechazo absoluto del ejercicio físico ni un desprecio radical del cuerpo. Esta precisión es necesaria, no sólo porque en los últimos párrafos ha podido parecer que se afirmaba lo contrario, sino porque parece que es bastante habitual que se exponga una representación de la filosofía y del filósofo en la que la ejercitación del cuerpo no existe o es despreciada. Es posible que esta caricatura del filósofo que vive de espaldas a los cuidados del cuerpo pueda ser más o menos adecuada para el periodo moderno de la historia, pero no así, en absoluto, en lo que concierne a la Antigüedad. Como se ha dicho, esto es en el fondo lo que se acaba de ver. En la Antigüedad no es cuestión por lo general de un rechazo frontal del ejercicio físico en la filosofía, sino que es un cuestión de una búsqueda de la medida adecuada y de una reorientación de su sentido. Desde luego, parece claro que el acento se pone en el cuidado del alma, pero en la medida en que se considera que el alma interactúa de un modo complejo con el cuerpo, el filósofo no podrá prescindir del ejercicio físico ni de otras maneras de cuidar del cuerpo. Además, por muy hostil que pudiera llegar a ser la relación del filósofo con el *paidotriba*, no deja por ello de ser cierto que la filosofía nace en el seno de una cultura del deporte. No puede sorprender entonces que se encuentre en el filósofo cierta valorización del ejercicio y del cuerpo. Es posible utilizar una palabra de origen griego para hacer referencia a esta clase de fenómeno cultural. Se trata de la palabra *ósmosis*. Con ella se quiere designar el hecho de que incluso lo más díscolo que pueda aparecer en una cultura no puede evitar ser permeado por ella o no puede eludir cierto principio de inercia y empuje. La filosofía, como elemento díscolo, no es impermeable a la cultura del deporte en la cual nace o no es ajena a la dinámica cultural en la cual se inscribe. Sin embargo, no es ahora el momento oportuno de entrar en los detalles de esta relación de la filosofía con el ejercicio físico. Ya habrá tiempo más adelante de profundizar en esta cuestión. Ahora se trataba simplemente de indicar que, si bien el filósofo tuvo que enfrentarse a *paidotribas* y atletas, no deja de ser cierto que no renunció a los cuidados del cuerpo.

Se ve bien entonces que la relación del filósofo con la cultura del deporte es compleja. En verdad, es incluso más compleja de lo que aquí se ha podido poner de manifiesto. Sería necesario también, para captar esta complejidad, dar cuenta de todo lo que pudo haber en la filosofía de espíritu agonístico, de sentido del heroísmo o de espiritualidad atlética. Pero tampoco es momento ahora para ahondar en estas cuestiones. Ahora hay que quedarse solamente con esta idea: la filosofía supone un desafío a la cultura del deporte. Este desafío no consiste sólo, tal y como se ha visto también a propósito de los sofistas, en un inofensivo juego de diferencias. La cuestión no es sólo que unos y otros sean diferentes. Hubo un enfrentamiento directo, una radical hostilidad. Es esto lo que se ha visto con los reproches de Jenófanes a Homero, con la contraposición caricaturesca del intelectual y del atleta en Aristófanes, con las usurpaciones de Sócrates en el gimnasio o con la denuncia de los excesos atléticos de Platón, de Aristóteles, de Diógenes el Cínico, de Epicteto o de Marco Aurelio. Pero parece que es también precisamente con motivo de este enfrentamiento directo que la filosofía incorpora elementos del atletismo. Ya se ha visto esto mismo a propósito del enfrentamiento con los sofistas. Después de todo, si la filosofía si hubiese definido y presentado en una relación de antagonismo integral con el deporte, entonces sus posibilidades de prosperar habrían podido ser mucho menores. Parece que lo que puede haber en común entre la filosofía y el deporte, lo que los puede unir, no es sólo lo que resulta del fenómeno de la ósmosis, sino que es también lo que resulta de las estrategias que se definen entre los rivales que se enfrentan. La filosofía tomó elementos del deporte como parte de una estrategia que la pudiera hacer más accesible, más cercana o menos extraña para los hombres de aquella época. Son las concesiones que se hacen a modo de calzador o lubricante. Es posible que no se acabe nunca de entender lo que fue la filosofía en la Antigüedad si no se procura entenderla a través de su relación de oposición, de ósmosis y de imitación estratégica con toda una cultura del atleta. Y es también por toda esta compleja, costosa y delicada relación que queda bien atestiguado que no era evidente para la filosofía que pudiera tener lugar y desarrollarse en aquel periodo histórico. El deporte, como la sofística y la vocación científica originaria de la filosofía misma, pudo funcionar como una condición histórica de imposibilidad para la filosofía y su conquista de la cultura grecorromana en la forma de la educación de los hombres. Pero a juzgar por lo que se ha visto y por lo que está por ver, se trata sólo de



condiciones históricas que no fueron un obstáculo suficiente como para que la filosofía no pudiera finalmente abrirse paso de manera triunfal.

#### 10.2. SÓCRATES Y LA APORÍA DEL MAESTRO DE LA *INSCIENCIA*: DEL *LOGOS* AL *BIOS* Y EL *ETHOS*

La filosofía, efectivamente, se abrió paso. Como se ha dicho, habrá que señalar con más detalle o de manera más exhaustiva lo que lo hizo posible, pero una de las condiciones ya ha sido indicada, aunque sea de forma somera. La imitación estratégica que toma elementos de los rivales a batir pudo ser una de las condiciones de posibilidad históricas de su avance. Sin esta flexibilidad o sin esta permeabilidad es difícil saber cuál habría sido su destino. Quizás se hubiera tenido que conformar con una existencia fulgurante y fulgurada. Se puede considerar también que otra de sus condiciones de aceptabilidad fuese precisamente su giro temprano hacia la formación del hombre. No parece fácil defender que la filosofía se hubiera desarrollado igualmente en la Antigüedad si hubiera continuado siendo, como lo fue en tiempos de Tales, una ocupación científica para sabios solitarios. Parece que su apuesta por la ética y por la constitución ética de los hombres fue también una condición histórica de su éxito. Tal vez sea posible afirmar que el avance y fortalecimiento de la filosofía en la Antigüedad no se habría producido de la misma manera sin la concurrencia de los filósofos en las funciones pastorales de consejero circunstancial, de consultante privado, de preceptor particular o de preceptor colectivo. A partir de aquí, quizás haya que admitir que los filósofos no podrán nunca dejar de estar en deuda muy especialmente con quienes pudieron protagonizar aquel volantazo histórico y decisivo. Ya se ha señalado que el punto de partida de este giro quizás se encuentre en la escuela de Jenófanes en Elea, así como en la comunidad de los pitagóricos en Metaponto y Crotona. En este punto, seguramente es necesario reivindicar sobre todo a los segundos, los pitagóricos, pues su influencia se dejará sentir con fuerza durante toda la Antigüedad. Parece que es sobre todo con ellos que se inicia la larga tradición de las escuelas de filosofía. Sin embargo, este no es todavía el momento de empezar a describir lo que pudieron ser aquellas escuelas. Es necesario que antes se centre la atención en la función del maestro de filosofía que enseña a sus discípulos fuera del marco de una escuela o institución filosófica. Se propone aquí entonces que se tenga en cuenta una distinción entre el maestro de filosofía y el maestro de filosofía de escuela o de institución. Es cierto que desde el punto de vista de los principios pastorales, no parece que haya ninguna

diferencia entre el uno y el otro. En ambos casos hay que representarse a un maestro que dirige la conducta de su discípulo, procura la salvación de su discípulo, se dedica con celo a su discípulo y atiende a la individualidad de su discípulo. Convendría entonces explicar por qué razón se propone esta distinción. Evidentemente, la razón es que, a pesar de todo, hay una diferencia. El maestro de filosofía de escuela se relaciona con su discípulo en el interior de y en el marco de una escuela o de una institución. En cambio, el maestro de filosofía *tout court* se relaciona con su discípulo en el medio abierto de la ciudad y al compás de una vida que es posible calificar de cotidiana y común. En este sentido, se puede decir que el maestro de filosofía recuerda simplemente a un preceptor colectivo como los que ya se han descrito, pues tampoco ellos desempeñaban su labor en el contexto de una institución. Más aún, el maestro de filosofía sin escuela también recuerda al preceptor colectivo por cuanto enseña igualmente a una pluralidad de discípulos. De ahí que se haya decidido que, después de hablar del preceptor colectivo y antes de hablar de la escuela filosófica, había que hablar del maestro de filosofía que enseña, por así decirlo, al aire libre. A este respecto, es claro que hay un personaje de la Antigüedad que se eleva por encima de todo y de todos como un gigante entre gigantes. Parece que ya es hora de empezar a hablar de la incombustible figura de Sócrates.

Cuando se hace referencia a la condición de maestro de filosofía de Sócrates, hay algo que, de entrada y a poco que se esté al corriente de sus andanzas, salta a la vista que puede resultar paradójico y problemático. Por un lado, y tal y como se volverá a ver más tarde a propósito de las escuelas de filosofía, un maestro de filosofía de la Antigüedad se dedica fundamentalmente a la enseñanza de una determinada doctrina filosófica. Al mismo tiempo, parece bastante obvio que la enseñanza de una determinada doctrina filosófica presupone o conlleva que se sabe algo. Por otro lado, es bien conocido que Sócrates insiste en afirmar un poco por todas partes y no sin cierta obstinación que sólo sabe que no sabe nada. A partir de aquí, parece que es legítimo e incluso necesario preguntar qué doctrina puede enseñar aquel que sólo sabe que no sabe nada. Ahora bien, es preciso que en este punto se proceda con cautela. Cuando se trata de Sócrates y cuando se trata en general de la filosofía antigua, no hay que deducir demasiado precipitadamente que de la conciencia de los límites del saber se sigue necesariamente la negación o la inexistencia de toda doctrina. Después de todo, y a pesar del reconocimiento que Sócrates hace de su propia ignorancia, quizás sea posible aún hablar de una doctrina socrática, y, en consecuencia, de la enseñanza de una doctrina

socrática. De ahí que antes de toda otra consideración sea necesario que se plantee la pregunta por la posibilidad de hablar de una doctrina socrática. Para empezar, se propone tomar la noción de doctrina en el sentido moderno y restringido de *logos*, es decir, en el sentido de un cuerpo de conocimientos racionales más o menos articulados. A este respecto, es bien conocida la ya referida *insciencia* socrática. No son pocos los diálogos platónicos que acaban de manera inconclusa en el sentido preciso de que ni Sócrates ni su interlocutor son capaces de escapar a la incertidumbre para dar con la verdad sobre la pregunta planteada. Así, por ejemplo, Sócrates se lamenta de este modo en las últimas líneas del *Hippias Mayor* de Platón: «De mí, según parece, se ha apoderado un extraño destino y voy errando siempre en continua incertidumbre [...]».<sup>401</sup> Sin embargo, en este punto se podría objetar que los diálogos platónicos no quedan siempre inconclusos o que no siempre están marcados por esta incertidumbre o por esta incapacidad. Y, en efecto, no sería difícil citar pasajes, no sólo de Platón, sino también de Jenofonte, en los que Sócrates hace afirmaciones claras que bien podrían constituir los elementos de una doctrina. Así, por ejemplo, Sócrates defiende a capa y espada en el *Critón* de Platón el deber de obedecer a las leyes y mandatos de la ciudad.<sup>402</sup> Por tanto, parece que hay dos Sócrates: el que admite que sólo sabe que no sabe y el que sabe y enseña. Con respecto al segundo, se propone dejar el análisis correspondiente para la segunda parte de este texto y con ocasión de un análisis general de la enseñanza verbal del maestro de filosofía y del silencio y la escucha del discípulo. Con respecto al primero, se propone que sea analizado de inmediato. Se puede apelar entonces a un determinado discurso de Sócrates que por su contexto, naturaleza y contenido permite destacar la relevancia del Sócrates que sólo sabe que no sabe nada. Esto se debe a que el discurso tiene valor de testamento, de últimas palabras pronunciadas en público, y valor también de memoria vital, pues describe de manera sintética y general lo que ha sido su actividad en el curso de su vida. Se trata de la *Apología de Sócrates* de Platón y de su discurso de defensa frente a las acusaciones que finalmente desembocarían en una sentencia de muerte. Después de explicar la bien conocida historia sobre su amigo Querefonte y el oráculo de Delfos y después de explicar su periplo entre políticos, poetas y artesanos, Sócrates dice, como si fuera el dios el

<sup>401</sup> Platón. *Hippias Mayor*, 304c. Op. Cit., p. 204

<sup>402</sup> Platón. *Critón*, 51b. Op. Cit., p. 42: «¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga [...]?».

que habla, simplemente lo siguiente: «“Es el más sabio el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría”».<sup>403</sup> A partir de aquí, hay que volver a preguntar si es verdaderamente posible atribuir una doctrina determinada a quien a fin de cuentas afirma que sólo sabe que no sabe nada. Si de lo que se trata es de una doctrina entendida como *logos*, como saber racional y teórico que se expresa en el lenguaje, no parece que Sócrates, si es cierto que sólo sabía que no sabía nada, pudiera proponer doctrina alguna. Y si no propuso doctrina alguna, entonces la posibilidad de hablar de una enseñanza socrática empieza a desvanecerse.

Sin embargo, no hay duda acerca de su condición de maestro de filosofía. Se llega entonces irremediamente a una aporía. Si Sócrates sólo sabe que no sabe nada, pero al mismo tiempo es maestro, entonces se impone la obligación de preguntar qué es lo que enseña o qué es lo que puede enseñar. La respuesta está en muchos de los diálogos de Platón, pero es preciso entender que no se muestra a simple vista porque la enseñanza de Sócrates requiere que no lo vean venir para que los interlocutores no huyan antes siquiera de haber empezado a tratar con ellos. Ya se ha dicho antes que se trata de un filósofo astuto y sagaz. En apariencia, el diálogo gira en torno a una pregunta conceptual que concierne a la esencia de temas varios como pueden ser la belleza, la virtud o la justicia. Desde el punto de vista de la definición que se busca encontrar, el diálogo termina con frecuencia en un fracaso: ni Sócrates ni sus interlocutores hallan la respuesta. Sin embargo, no es del todo cierto que el diálogo gire en torno a una interrogación sobre los temas señalados. El objeto de la interrogación de Sócrates no es, por ejemplo, ni la belleza, ni la virtud ni la justicia. El objeto de interrogación es más bien el interlocutor mismo. Como dice Pierre Hadot, lo que importa no es «aquello de lo que se habla», sino «el que habla».<sup>404</sup> El mismo Platón lo dice a las claras en el *Laques* por medio del personaje de Nicias: «Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado

---

<sup>403</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 23b. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018, p. 10

<sup>404</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 40

en su pasado». <sup>405</sup> El procedimiento seguido por Sócrates es, en resumen y casi siempre, poco más o menos el que sigue. En un primer momento, el filósofo logra que su interlocutor afirme que sabe algo en particular, por ejemplo, en qué consiste la virtud. En este punto temprano ya se ha caído en la trampa. A continuación, Sócrates pondrá todo de su parte para poner de manifiesto, por medio de preguntas o por medio de una dialéctica, que su interlocutor en verdad no sabe lo que dice saber. Es preciso comprender que es una doble ignorancia lo que aquí se ha puesto de relieve. Se trata de la ignorancia sobre el tema planteado y se trata también y sobre todo de la ignorancia de la propia ignorancia. Antes de hablar con Sócrates, el interlocutor creía saber. En cambio, ahora empieza a comprender que ni sabía lo que creía saber ni sabía que no sabía. Es el momento del desasosiego o de la inquietud porque el interlocutor está quedando por completo en evidencia. De ahí que en otros momentos se haya hecho referencia a la actividad de Sócrates como ejercicio del desasosiego. De ahí también que, como se ha dicho, el ejercicio requiera de cierto disimulo. Es un hecho que, de entrada, nadie quiere someterse a ninguna prueba que lo pueda ridiculizar o inquietar. En este sentido, Sócrates es tan molesto como un tábano. A partir de aquí, se podría pensar que el propósito de Sócrates es humillar por medio de una puesta de manifiesto de la ignorancia que se ignora, pero en verdad el propósito está más bien en el efecto beneficioso que esta puesta de manifiesto debería producir en el interlocutor. Ya se ha dicho antes que Sócrates no es un sofista y que el ejercicio del desasosiego no es una erística. El efecto que se busca generar es casi una epifanía, una toma de consciencia instantánea y casi intuitiva, pero puede ser analíticamente descrito. Si el otro ignora lo que ignora es porque no se conoce a sí mismo. Si no se conoce a sí mismo es porque ni atiende a lo que es ni atiende a cómo vive. Dicho de otro modo, si no se conoce a sí mismo es porque no se ocupa de sí mismo o porque se tiene a sí mismo descuidado. En la línea de lo que dice Nicias, lo que está en juego cuando se habla con Sócrates es la vida que se ha llevado y la vida que se lleva, en definitiva, lo que uno mismo es. A su vez, si no se ocupa de sí mismo, de cómo es y de cómo vive, es porque se deja arrastrar de manera inconsciente y acrítica por una dinámica social y común que lo lleva a distraerse con causas externas como la fama o el dinero. Se trata entonces de que el interlocutor reoriente su atención de ahí donde la tuviera puesta hacia sí mismo. La epifanía es un redireccionamiento de la mirada o un desplazamiento de lo que ha de constituir el centro

---

<sup>405</sup> Platón. *Laques*, 187e-188a. Op. Cit., p. 219

de la vida de cada cual. El detonante es la experiencia dolorosa del ejercicio socrático del desasosiego. En última instancia, se espera que esta toma de consciencia del descuido de sí conduzca al interlocutor a un nuevo comienzo y a una nueva vida en la que el cuidado de sí mismo deberá ser prioritario. Por tanto, a la pregunta sobre qué es lo que Sócrates puede enseñar es posible contestar que enseña el camino del cuidado de sí que no es otro que el camino de la filosofía. Las siguientes palabras de Foucault en *La hermenéutica del sujeto* expresan bien esta misma conclusión:

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. [...] El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto.<sup>406</sup>

Se ve bien entonces que la imposibilidad de enunciar una sola verdad no impide a Sócrates desempeñar la función de maestro de filosofía. Esto es posible porque su cometido no es transferir al discípulo un saber o una doctrina determinada entendida como *logos*, sino cuidar del cuidado de sí de los otros. De momento, así es cómo se podría resolver la aporía del maestro que enseña sin saber. Todas las preguntas que Sócrates haya podido formular a sus interlocutores pueden reducirse finalmente a una sola: ¿cuidas bien de ti mismo? Esta es la pregunta que como un rumor de fondo atraviesa buena parte de los diálogos platónicos. Con esta pregunta Sócrates se erige, como dice Foucault, en «principio del cuidado de uno mismo». El maestro debe ser aquel que lleva al cuidado de sí por medio de una puesta al descubierto del descuido de sí. Así lo expresa Sócrates en la *Apología*: «[...] he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea [...] 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 [...]».<sup>407</sup> El maestro tiene que ser como una piedra de toque del cuidado de sí del alma. Las piedras de toque son piedras que por medio del contacto permiten verificar la calidad del oro de una pieza cualquiera. Estas piedras son necesarias porque ya se sabe que no es oro todo lo que reluce. Por ejemplo, no era evidente que hombres de

---

<sup>406</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 70

<sup>407</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 36b-c. Op. Cit., p. 25

prestigio como Hipias, Laques o Nicias no estuvieran en el fondo cuidando bien de sí mismos. En otras palabras, no era evidente que hombres que brillan como el oro estuvieran en el fondo manteniendo sus almas en tal estado de desatención. Hay en el ejercicio socrático la acusación y revelación de que no se ha vivido verdaderamente. Tal y como Sócrates dice en la *Apología*, «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre».<sup>408</sup> Para aquellos ciudadanos prestigiosos, era necesario que Sócrates, una piedra de toque, entrara en contacto con ellos y pusiera al descubierto su descuido de sí. Hay que recordar que Nicias, en aquella intervención que antes se ha citado, aquella en la que advierte de lo que va a suceder con la presencia de Sócrates, no deja de utilizar expresiones ligadas al contacto o la cercanía física tales como «muy cerca de», «se le aproxima», «no despegarse» o «arrastrado». Sócrates es una piedra de toque. Al contacto con él se desvela lo que se es. Ya se ha dicho antes con Friedrich Nietzsche que en Sócrates todo debía volverse consciente. Foucault habla de esta condición de piedra de toque de Sócrates en su conferencia en Grenoble de 1982<sup>409</sup>, pero no lo hace a través del *Laques*, sino a través del *Gorgias*. Sócrates está intentando que Gorgias, Polo y Calicles le expliquen qué es la retórica. Una vez más, el filósofo conduce a sus interlocutores a un estado de inquietud. En un momento dado, Calicles es particularmente hostil. Dice entonces aquello ya referido de que un hombre así debería ser azotado.<sup>410</sup> Sócrates da entonces una respuesta que precisamente es citada por Foucault en la conferencia que se acaba de mencionar. Una vez más, no hay que dejarse confundir por la ironía socrática. Es seguro que Sócrates no miente cuando en el siguiente pasaje afirma que quisiera encontrar una piedra de toque para su alma, pero la cuestión es que, en verdad, la piedra no simboliza a otro que a él mismo.

Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación?<sup>411</sup>

Ahora bien, si se recupera el fragmento anteriormente citado de *La hermenéutica del sujeto*, se puede decir que el maestro de filosofía no es sólo «principio» del cuidado de sí,

<sup>408</sup> Ib., 38a, p. 26

<sup>409</sup> Michel Foucault. *La parrésia, 1982: (Conferencia en la Universidad de Grenoble)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, p. 248

<sup>410</sup> Platón. *Gorgias*, 482d-486d. Op. Cit., pp. 346-351

<sup>411</sup> Ib., 486d, p. 351

sino que también es «modelo». Sócrates no es sólo el que despierta conciencias y pone a los demás en la dirección del cuidado de sí, sino que es también modelo o ejemplo vivo de este mismo cuidado de sí. Sócrates sabe que no sabe y sabe que no sabe porque no se distrae con ocupaciones vanas o superfluas y porque se ocupa bien de sí mismo. Así lo expresa Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*: «Más bien apartó a muchos de estos vicios haciéndoles desear la virtud e infundiéndoles la esperanza de que cuidándose de sí mismos llegarían a ser hombres de bien. Aun así, nunca se las dio de maestro en estas materias, pero poniendo en evidencia su manera de ser hizo nacer en sus discípulos la esperanza de que imitándole llegarían a ser como él».<sup>412</sup> La idea es simplemente que Sócrates es un ejemplo antes que un instigador. De hecho, es muy posible que el ejercicio socrático del desasosiego no tuviera ningún efecto en el interlocutor si aquel que lo ejecuta no fuera ante todo y en primer lugar un modelo del cuidado de sí mismo, es decir, un modelo de lo que enseña o propicia. De ahí que las enseñanzas de Sócrates no puedan reducirse a un discurso, ni siquiera a un discurso en el que una y otra vez se pone de manifiesto la impotencia del lenguaje y de la razón para expresar una verdad, sino que consisten en lo que se muestra en el propio modo de vida y en la propia manera de ser. En efecto, el cuidado de sí es primera y esencialmente un cierto *bios* y un cierto *ethos*. Tal y como aquí se verá más adelante con la ayuda de Pierre Hadot, la noción antigua de doctrina no sólo incluye cierto *logos*, sino también cierto *bios* y cierto *ethos*. Si se toma la noción de doctrina en este sentido lato que le atribuían los antiguos, parece que se podría concluir que sí hay una doctrina socrática. No parece que se la pueda hacer consistir solamente en un *logos* que contenga o exprese un cuerpo de conocimientos teóricos cerrados, pero se la puede hacer consistir o es posible restituirla en su dimensión más vital. Hay una doctrina socrática que concierne a una cierta manera de vivir y a una cierta manera de ser. En este sentido, parece que la idea de una enseñanza socrática empieza ahora a adquirir cierta consistencia.

Ahora bien, en este punto es necesario que se exponga una objeción que se podría hacer a todo este planteamiento. La paradoja del maestro que enseña sin saber todavía no ha sido del todo resuelta. En efecto, si Sócrates no sabe nada más que el hecho mismo de no saber, cabe preguntarse en el nombre de qué principio, regla o conocimiento puede elegir un

---

<sup>412</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 2, 2-3. Op. Cit., p. 25



determinado modo de vida y llevar a cabo además la tarea de decirle a los otros, ya sea con palabras, ya sea con el ejemplo, lo que deben hacer o cómo deben vivir. Sócrates vive de una determinada manera y pretende además arrastrar a los otros a su mismo modo de vida, pero no hay saber que pueda servir para fundamentar o justificar lo que propone. Hay que preguntarse cómo hace Sócrates para orientar su acción o por qué habría que vivir como él antes que como Hipias. En apariencia o en un primer momento, no parece que sea posible obrar o vivir bien sin disponer previamente de una idea preconcebida del bien o sin un conocimiento previo acerca del bien. Es preciso entonces que se vuelva de nuevo a intentar resolver la paradoja del maestro que enseña sin saber. Para empezar, hay que referirse al *daimon* de Sócrates. En la *Apología*<sup>413</sup> recibe el nombre de «espíritu divino», pero en *La república*<sup>414</sup> se hace referencia a él como a un «genio». En cualquier caso, se trata siempre de una suerte de voz interior cuyo cometido, y esto es algo que se destaca con frecuencia entre los comentaristas de la obra platónica, no es decirle lo que debe hacer, sino oponerse a él cada vez que se disponga a hacer algo que no sería bueno. El *daimon* socrático no cumple con una función positiva o propositiva, sino siempre negativa o disuasiva. Por ejemplo, es la voz que en el juicio de la *Apología* lo conduce a *no* escapar de la muerte. En este punto, es preciso poner de relieve que este *daimon* no es una voz que exponga como es debido y para los adentros de Sócrates las razones por las que no habría que actuar de una determinada manera. No se trata de una voz racional que permita fundamentar en conocimiento el rechazo de cierta actuación. Es sólo una voz que aguarda agazapada y en silencio y que interrumpe, salta o sale al paso solamente para decir no, no por aquí, no de este modo. Y Sócrates obedece. He aquí quizás uno de los pocos aspectos de Sócrates que Friedrich Nietzsche podrá elogiar en *El nacimiento de la tragedia*.<sup>415</sup> Se trata para él de un instinto de sabiduría que por lo general Sócrates negaba, aunque lo aceptó de manera excepcional precisamente en el momento en el que reconoció la existencia de este *daimon*. Efectivamente, el filósofo de la conciencia, el filósofo con el que todo debe hacerse consciente, admite sin reparos que se

---

<sup>413</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 40a-40c. Op. Cit., pp. 28-29

<sup>414</sup> Platón. *La república*, 496c. Op. Cit., p. 271

<sup>415</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Op. Cit., p. 222: «El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta. En un único caso reconoció el mismo Sócrates el poder de la sabiduría instintiva, y por ello de una manera muy característica. En situaciones especiales en que su entendimiento dudaba, Sócrates encontraba un firme sostén gracias a una voz demoníaca que milagrosamente de dejaba oír. Cuando esa voz viene, siempre disuade».

deja guiar por una voz misteriosa e irracional cuyos motivos son desconocidos incluso para él mismo. Hay algo en todo esto que recuerda a la bien conocida historia bíblica del viejo Abraham comentada tanto por Kierkegaard como por Derrida. Dios le ha ordenado que dé muerte a su hijo Isaac<sup>416</sup>, pero Abraham está firmemente persuadido de que en última instancia el mismo Dios que ha dado la orden no dejará que lo haga. Sin embargo, no puede informar a su esposa Sara del compromiso que ha adquirido porque no podría explicarle con palabras y razones la arriesgada confianza que ha depositado en el desenlace de la tarea.<sup>417</sup> Este es también un buen ejemplo, como el de Sócrates, de un modo de actuar que es a la vez inconsciente y firme, intuitivo y clarividente, irracional y decidido.

En este punto, convendría plantear qué es todo este extraño cisma entre razón y moral. Las siguientes palabras de Pierre Hadot a propósito de Sócrates pueden ayudar a arrojar luz sobre la cuestión: «Aquí de nuevo el saber no es una serie de proposiciones, una teoría abstracta, sino la certeza de una elección, de una decisión, de una iniciativa».<sup>418</sup> Esta frase puede ser útil para salir de este embrollo porque introduce casi subrepticamente una distinción que parece aclaradora. Pierre Hadot no dice que Sócrates no sepa, sino que su saber consiste en otra cosa que en un puñado de proposiciones. Hay un saber racional y analítico que está sujeto al lenguaje, pero hay también otra clase de saber, irracional e intuitivo, que sin palabras puede ser más persuasivo y tenaz que el más bello y sólido de los discursos. Se podría decir que hay un saber de conocimientos y un saber vacío de conocimiento. Cuando Sócrates dice que sólo sabe que no sabe nada está utilizando la noción de saber en el primer sentido referido, pero no en el segundo sentido. Cuando se trata de decidir lo que se debe hacer, Sócrates sabe y sabe muy bien. Pero si un saber de conocimientos tal vez sería propio a lo sumo de ciertos eruditos, un saber vacío de conocimiento, en cambio, no sería exclusivo de nadie, sino que sería propio, en verdad, de todo ser humano. Todo ser humano sabe, en el fondo, y hay que subrayar «en el fondo», lo que está bien y lo que está mal. Todo ser humano lleva consigo un *daimon*, un espíritu divino, un genio. O, dicho de otro modo, y más allá de

---

<sup>416</sup> Génesis, 22:2. *Antiguo y Nuevo Testamento*. Barcelona: Abba, 2019, p. 21: «Toma a tu hijo, el único que tienes y al que tanto amas, y ve a la región de Moria. Una vez allí, ofrécelo como holocausto en el monte que yo te indicaré».

<sup>417</sup> Laura Llevadot. «¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir». En: *Pensamiento*, vol. 67, (núm. 251), pp. 33-55, 2011, p. 49

<sup>418</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 46

toda expresión mítica o mística que pueda incomodar, todo ser humano tiene conciencia moral. La puesta en claro de esta conciencia moral ligada a un saber anterior a toda especulación es precisamente a lo que se aplica Immanuel Kant en la *Crítica de la razón práctica*.<sup>419</sup> Esta conciencia moral es lo que constituye el punto de partida mismo de la filosofía moral kantiana. Parece claro que en la filosofía de Immanuel Kant se considera que la bondad del hombre existe antes de todo saber analítico y filosófico y como una suerte de *factum*, como una suerte de hecho inmediato perfectamente comprobable en la vida cotidiana misma. La moralidad es un hecho que existe antes de todo saber filosófico analítico. El *daimon* socrático es lo que en el otro extremo de la historia de la filosofía Immanuel Kant denominará «entendimiento común», que para él es canónico y legislador. También Jean-Paul Sartre se referirá a esta cuestión. Lo contrario al *daimon* socrático o al entendimiento común kantiano será también una suerte de «mala fe» sartreana.<sup>420</sup>

Ahora bien, hay dos aspectos fundamentales que permiten que en todo esto sea posible distinguir al filósofo del individuo común. Por una parte, el filósofo no se limitará a quedarse en ese primer momento espontáneo e irracional, sino que a continuación tratará de construir un armazón teórico que fundamente racionalmente la intuición. El filósofo trasciende la voz interior y busca dotarla de razones y conocimientos que satisfagan las exigencias de la razón. Es posible que en este punto se pudiera objetar que ni siquiera esta racionalización de la intuición sería exclusiva del filósofo. Al fin y al cabo, y de acuerdo con Foucault, todo ser humano, en tanto que ser pensante, parece que tiende a dar a sus decisiones un cierto fundamento racional. Es posible que haya que admitir que con frecuencia este fundamento puede ser algo frágil y precario —pues no se ha dicho que los seres humanos sean todos pensadores, sino sólo seres pensantes—, pero no por ello el fundamento deja de

---

<sup>419</sup> Salvi Turró. *Filosofía i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016, p. 119

<sup>420</sup> Jean-Paul Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. [S.l.]: Éditions Gallimard, 1996, p. 34: «Mais en vérité, on doit toujours se demander : qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant ? et on n'échappe à cette pensée inquiétante que par une sorte de mauvaise foi»; «Pero en verdad, debemos siempre preguntarnos: ¿qué pasaría si todo el mundo hiciera lo mismo? Y sólo se escapa de este pensamiento inquietante por una suerte de mala fe». (La traducción es del autor).

satisfacer cierto umbral de racionalidad.<sup>421</sup> Es posible que esta objeción sea válida, pero también es posible que el filósofo sea justamente aquel que se aplica con especial esmero a la tarea de una racionalización precisa, sólida y exhaustiva. Se puede decir que su umbral de racionalidad es otro y más elevado. Parece que es posible encontrar un buen ejemplo de esto precisamente a propósito de Sócrates y de su decisión de no escapar a la muerte. Tal y como se ha visto, el punto de partida de esta decisión es la intervención del *daimon*, pero a la vez es posible citar múltiples textos en los que Sócrates ofrece toda una diversidad de argumentos que confieren a la misma decisión una fundamentación perfectamente racional. Sin ir más lejos, en la misma *Apología de Sócrates* resulta que se lleva a cabo este mismo ejercicio de argumentación. Después de haber apelado al «espíritu divino», Sócrates añade: «Reflexionemos también [...]».<sup>422</sup> Algo parecido se podría decir igualmente del *Critón* o del *Fedón*. En definitiva, todo el ciclo de los diálogos platónicos que giran en torno a la muerte de Sócrates está atravesado por este esfuerzo por justificar la decisión de aceptar la sentencia. También algunos pasajes de los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte apuntan en idéntica dirección.<sup>423</sup> Es posible que este esfuerzo no responda tanto a una necesidad del propio Sócrates, sino más bien a la necesidad de explicar y hacer entender a los demás la decisión que ha tomado. En este punto, parece que Sócrates se aleja de Abraham. Pero, en cualquier caso, parece bastante claro que la decisión de Sócrates no se queda en una mera intuición, sino que es respaldada por toda una compleja y exhaustiva artillería racional.

El filósofo se distingue entonces del individuo común por esta racionalización elaborada y concienzuda de la intuición, pero también hay otro aspecto, quizás más fundamental, por el que también se distingue. Se trata del *ethos*, de ese carácter o manera de ser que no solamente hace posible que la voz interior se oiga y que se oiga de manera clara y

---

<sup>421</sup> Michel Foucault. *Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, 1983: (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow)*. Horacio Pons (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, p. 347: «Es la adhesión al principio de que el hombre es un ser pensante, aun en sus prácticas más mudas [...]»; *¿Es, pues, importante pensar?, 1981: (Entrevista con Didier Eribon)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, pp. 185-186: «Es algo que a menudo se esconde, pero siempre anima los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento incluso en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento incluso en las mudas costumbres».

<sup>422</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 40c. Op. Cit., p. 29

<sup>423</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 8, 1-3. Op. Cit., pp. 196-197

distinta, sino que sobre todo hace posible que la voz sea debidamente obedecida. En efecto, toda la relación de escucha, de confianza y de obediencia que Sócrates mantiene con su *daimon* depende por entero de la constitución de un cierto tipo de subjetividad ética. Ya habrá tiempo más adelante de hablar con detalle y profusamente de ella. Ahora hay que limitarse simplemente a ofrecer un esbozo general de su forma. Se trata de saber en qué consiste el *ethos* que hace posible que Sócrates pueda oír y obedecer una voz que le manda dejarse ejecutar. El *ethos* socrático consiste en un dominio de sí o de las propias pasiones que hace posible que la propia alma pueda mantenerse tranquila y serena incluso en las circunstancias más adversas. Con respecto al primer punto, el dominio de sí, también se puede hablar de *enkrateia*, de *sōphrosynē* o templanza, de una perfecta soberanía sobre sí mismo o del hecho en bruto de ser dueño de sí mismo. Y con respecto al segundo punto, la tranquilidad y serenidad del alma, se puede hablar igualmente de la *ataraxia*, de la imperturbabilidad del alma o de la inalterabilidad del ánimo. La idea es que los infortunios levantan pasiones como el miedo que agitan el espíritu e inquietan al individuo. Sin embargo, es posible aprender a controlar las pasiones provocadas por los reveses de la fortuna y lograr de este modo que se conserve la serenidad. Sócrates es precisamente un buen ejemplo de este dominio de sí y de esta *ataraxia*. Esto es lo que se ve a las claras en el *Critón* de Platón. Sócrates está en una celda esperando el día en que se hará efectiva su sentencia de muerte. Critón le hace una visita y reconoce en Sócrates este *ethos* del que ahora se está hablando: «Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas».<sup>424</sup> Sócrates está a punto de ser ejecutado y además está a punto de ser ejecutado injustamente, pero nada lo perturba. Al mismo tiempo, es preciso tener presente en este punto que Sócrates siempre había considerado que es un deber del ciudadano obedecer las leyes y mandatos de la ciudad. Esta no es ni mucho menos una opinión que Sócrates habría cultivado solamente con ocasión de la sentencia por la que finalmente tendría que morir. Así, por ejemplo, Jenofonte recuerda que Sócrates vivía «tratando a todos en privado según la ley» y «obedeciendo en público a las autoridades en todo lo que las leyes prescribían».<sup>425</sup> Ahora bien, la cuestión está en que Sócrates podría muy bien haber cambiado de opinión a partir del momento en que lo que estaba en juego era la

---

<sup>424</sup> Platón. *Critón*, 43b. Op. Cit., p. 33

<sup>425</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 4, 1. Op. Cit., p. 175

propia vida. Es preciso distinguir la defensa que se hace de la obediencia a las leyes en una mera especulación o diálogo sin consecuencias prácticas o incluso con consecuencias prácticas menores de la defensa que se hace de lo mismo cuando las consecuencias conciernen a la posibilidad misma de seguir viviendo o de morir. O, dicho de otro modo, Sócrates podría haber cambiado de opinión a conveniencia o en función de intereses particulares, egoístas o simplemente circunstanciales. Pero esto es precisamente lo que habría hecho alguien que, frente a la muerte que asoma, pierde la tranquilidad porque se deja arrastrar por pasiones como el miedo o la inquietud. En cambio, Sócrates es capaz de controlar sus pasiones, y, en consecuencia, es capaz de mantenerse sereno. A partir de aquí, se abre a su vez la posibilidad para él de mantenerse firme en las convicciones que siempre ha tenido y de asegurar una coherencia y armonía perfecta entre sus palabras y sus actos o entre su pensamiento y su manera de obrar. No es porque la defensa de esta obediencia pueda costarle ahora el precio de la propia vida que Sócrates habría estado dispuesto de pronto a negar con sus actos lo que siempre había afirmado con sus palabras.

Ya se ve entonces qué es lo que permite a Sócrates escuchar y obedecer la voz interior que le ordena no escapar de la muerte o qué es lo que le asegura la operatividad de su conciencia moral: un *ethos* definido por el dominio de sí y la serenidad. Es posible que en el momento en que aquí se ha afirmado que la conciencia moral era propia de todo ser humano algunos se hayan preguntado cuál era entonces la raíz del mal en el hombre, pues es evidente que no todos actúan de acuerdo con ella. La respuesta ya ha sido dada. Lo que da al traste con esa conciencia moral que antes se ha reconocido como universal es la incapacidad para controlar las propias pasiones y la incapacidad consiguiente de mantenerse tranquilo y en calma frente al infortunio. En definitiva, el desafío está en la constitución de un sujeto ético dotado de las características que someramente se acaban de describir. Llegará un día con el cristianismo en el que no bastará con este control y serenidad para asegurar que el hombre escucha y obedece la voz de su conciencia. Esto se debe a que el cristianismo introducirá una suerte de coeficiente de desconfianza en el *sí mismo* que hará imposible que se pueda prestar obediencia sin más a una voz que bien podría ser la del mismísimo Diablo.<sup>426</sup> Toda la confesión verbal de los monjes en los monasterios girará entonces en torno a la obligación

---

<sup>426</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 28 de marzo de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 343

de discernir la voz que viene de Dios de la voz que viene del Maligno. No se dejará de pensar que Satanás seduce con argucias como la que consiste en hacerse pasar por Dios. Será preciso entonces purificarse y expulsar al demonio que se lleva dentro.<sup>427</sup> Pero habrán de pasar todavía muchos siglos para que esta clase de complicaciones y problematizaciones tengan lugar. En la Grecia clásica de Sócrates, el hombre justo se hace a fuerza de control y serenidad. Ahora bien, Sócrates ha necesitado toda una vida para dar forma a su singular carácter. Es posible que los cristianos coloquen la santidad en un lugar más inaccesible, pero esto no quiere decir que los griegos creyeran que el acceso fuera fácil. Todo lo contrario. La capacidad para afrontar la muerte con serenidad es el efecto de toda una vida consagrada al aprendizaje de ese dominio de las pasiones. En este punto, no hay espontaneidad ni voluntarismo que pueda valer. Ha sido necesario someterse a toda una *askesis*, ejercitación o entrenamiento, y a todo un determinado *bios*, modo de vida, para que Sócrates fuera capaz de afrontar la muerte con esa extraordinaria templanza de la que hablaba Critón y de la que no se dejará de hablar en el curso de toda la Antigüedad. También Immanuel Kant, para cerrar aquí el círculo, admitirá que la consecución de la conciencia moral depende de la costosa conquista de una autonomía con respecto a las inclinaciones o patologías de la sensibilidad. De hecho, esta autonomía puede ser entendida sin duda como autocracia, es decir, como dominio de sí. A juzgar por las siguientes palabras de Salvi Turró, la cercanía entre Immanuel Kant y los griegos parece más que notable: «El *éthos* propio del hombre moral sólo puede definirse por la tensión y el esfuerzo continuados en pro de su perfección. Esto es justamente lo que los antiguos entendían por *areté-virtus* [...]».<sup>428</sup>

Se obtiene, pues, como resultado que Sócrates, en virtud de su *insciencia*, no podría en rigor fundamentar su apuesta por el cuidado de sí en un determinado saber de conocimientos. Sin embargo, se acaba de ver que Sócrates disponía de otra clase de saber, un saber vacío de conocimiento, que bien podría servir para fundamentar su apuesta por el cuidado de sí. Este saber vacío de conocimiento consiste en una voz interior o conciencia

---

<sup>427</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 26 de marzo de 1980»; *Les aveux de la chair*. Op. Cit., pp. 138-139; Michel Foucault. *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, pp. 167-168

<sup>428</sup> Salvi Turró. *Filosofia i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món*. Op. Cit., p. 125: «L'*éthos* propi de l'home moral només pot definir-se per la tensió i l'esforç continuats en pro de la seva perfecció. Això és justament el que els antics entenien per *areté-virtus* [...]». (La traducción es del autor).

moral que es posible escuchar y obedecer cuando se ha constituido, por medio de una ejercitación y por medio de todo un determinado modo de vida, un sujeto ético capaz de dominarse y mantenerse sereno. Ahora bien, las dos características esenciales de esta voz, esto es, interioridad y accesibilidad condicionada, parece que conducen a un nuevo problema. En efecto, si la voz es interna y el acceso es restringido, entonces parece que se anula toda posibilidad de transferirla o comunicarla. Después de todo, y aunque sea cierto que Sócrates no se avergüenza en absoluto de su *daimon*, él mismo se ve en la obligación de recurrir al lenguaje y a la razón para poder dar a entender cualquier decisión que haya podido tomar. Por tanto, Sócrates puede muy bien dejarse guiar para sus adentros por su propia conciencia moral, pero no puede utilizarla como fundamento cuando quiere justificar sus decisiones de cara a los demás o cuando quiere poner al otro en el camino del cuidado de sí. Este es precisamente el problema al que calladamente se enfrentó Abraham. Hay que preguntarse entonces de dónde extrae Sócrates la fuerza de su persuasión o qué es lo que le permite poner a los otros a caminar en la dirección del cuidado de sí. En este punto, sería posible desprenderse del desarrollo que aquí se está desplegando y simplemente decir que, en el fondo, su *insciencia* convive, quizás extrañamente, con unas facultades argumentativas y dialécticas insuperables. Pero no hay soltar lastre porque la respuesta a esta pregunta se encuentra en las páginas inmediatamente anteriores. Hay que insistir en que Sócrates ni sabe lo que es justo ni puede, en rigor y aunque lo intente, convencer a nadie con palabras y razones acerca de lo que es justo. Por ejemplo, Sócrates no puede en verdad fundamentar y expresar racionalmente la decisión de obedecer las leyes de la ciudad. Ahora bien, lo que es absolutamente indispensable comprender es que para Sócrates la justicia no está en la obediencia o desobediencia a las leyes, sino en la firmeza y coraje que hace posible actuar de conformidad con lo que se piensa y con lo que se dice. En el límite parece que se podría decir que ningún acto es en sí mismo justo o injusto. Para poder juzgar la justicia de un acto es necesario poder medir tanto la adecuación al pensamiento y discurso del sujeto como el esfuerzo realizado por consumir esta adecuación. Es esta coherencia entre palabra y acción, así como la necesaria firmeza que la hace posible, lo que constituye propiamente la justicia. Por tanto, la justicia no es algo que se pueda conocer, sino que es algo que se puede hacer. No hay un conocimiento de lo justo, pero sí hay acciones justas que, si se quiere, hacen justo a un hombre. Sócrates no convence principalmente ni por su saber acerca de lo que es justo



ni por sus argumentaciones acerca de lo que es justo, sino que convence por sus justas acciones. Así lo expresa él mismo en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte: «¡Cómo, Hippias!, ¿es que no te has dado cuenta de que yo no dejo de explicar lo que me parece que es justo? [...] Es que si no lo explico con palabras, lo explico con mis hechos. ¿O es que no te parece que la acción es más convincente que la palabra?». <sup>429</sup> Sin embargo, desde el punto de vista de esta intervención, todavía se podría pensar que se entiende la justicia simplemente como la adecuación entre un principio universal, propio o ajeno, y un acto. Con respecto a lo que aquí verdaderamente se quiere decir e ilustrar, más claro aún es lo que se dice en el *Laques* de Platón. Después de que Nicias haya advertido de que con Sócrates se trata siempre de dar buena cuenta de sí mismo, Laques afirma que no tiene inconveniente en dejarse examinar por él precisamente porque le reconoce la cualidad de la armonía entre palabras y acciones: «[...] es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos [...]». <sup>430</sup> Y, a partir de aquí, se podría decir que, en verdad, la obediencia a las leyes sí es en sí misma un acto de justicia. Después de todo, esta obediencia se fundamentaría en la coherencia entre el reconocimiento tácito que se da a las leyes mientras se vive bajo su amparo y el coraje de obedecer incluso cuando son adversas porque condenan a muerte. El propio Sócrates esgrime este argumento en el *Critón* de Platón. <sup>431</sup> De ahí sin duda la importancia capital que Sócrates no dejó de conceder a la obediencia a las leyes. Parece que para él no se trataba tanto de un problema político o jurídico, sino que se trataba más bien de un problema moral en el que se pone en juego la nervadura misma de la noción de justicia, a saber, la necesaria firmeza para una armonía entre pensamiento y acción. O, dicho de otro modo, se puede decir que lo esencial del problema político y jurídico de la obediencia a las leyes es en verdad un problema de carácter fundamentalmente moral.

Pero esto no es todo. Al fin y al cabo, todavía se podría preguntar qué es lo que en verdad puede fundamentar esta noción de justicia o por qué se debería creer que la justicia es esta firmeza por la que se mantiene la coherencia entre pensamiento y acción. Por una parte, el ejemplo de Laques parece que permite afirmar que la firmeza y armonía de Sócrates

---

<sup>429</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 4, 10. Op. Cit., p. 177

<sup>430</sup> Platón. *Laques*, 188d. Op. Cit., p. 220

<sup>431</sup> Platón. *Critón*, 51e. Op. Cit., p. 43

es más que suficiente cuando se trata de influir en los demás. Desde este punto de vista, ya es perfectamente posible entender y explicar que Sócrates pudiera arrastrar a otros por el camino del cuidado de sí y de la filosofía. Ahora bien, al mismo tiempo parece que hay una suerte de condición previa que hace posible que esta firmeza pudiera resultar persuasiva. Esta condición tiene que ver con una serie de valores que son característicos de una cultura militar y deportiva como la griega. En efecto, la firmeza de Sócrates no puede dejar de recordar a la necesaria firmeza del soldado en el campo de batalla o a la necesaria firmeza del atleta en la competición. El mismo Laques ha recordado en el mismo diálogo que en la batalla de Delión habría sido posible mantenerse firme y no fracasar si todos se hubieran comportado como lo hizo Sócrates.<sup>432</sup> También Alcibiades destaca en *El banquete* la firmeza de Sócrates en la misma batalla.<sup>433</sup> Pero a este respecto es mucho más claro y pertinente lo que dice el propio Sócrates en el *Critón*. Él mismo recurre ahí a toda una épica del soldado y de la guerra cuando trata de convencer a Critón de que no debe desobedecer el mandato de la ciudad. El discurso no puede ser en este sentido más explícito:

¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?<sup>434</sup>

La idea aquí es que ser justo significa que en toda circunstancia el individuo es capaz de comportarse como un buen soldado que no retrocede ni abandona el puesto. Para ello es preciso ser fuerte, firme, valiente. La filosofía de Sócrates aparece aquí como la perfecta trasposición de los valores del guerrero a la vida cotidiana y civil del hombre común. Hay que comportarse en la ciudad y en el día a día como se comporta un buen soldado en el campo de batalla. Sócrates eleva de este modo la vida cotidiana y civil a la épica límite y desesperada del combatiente. Sócrates quiere hacer del hombre un soldado que no deposita nunca ni su espada, ni su escudo ni su armadura. Ser y vivir como un soldado: tal es la máxima que bien podría resumir su filosofía y su noción de la justicia. Pero no hay en esto nada de sorprendente. Por un lado y tal y como se acaba de ver, el propio Sócrates era también

<sup>432</sup> Platón. *Laques*, 181b. Op. Cit., p. 212

<sup>433</sup> Platón. *El banquete*, 220 D – 221 B. Op. Cit., p. 82

<sup>434</sup> Platón. *Critón*, 51b-c. Op. Cit., p. 42

soldado. Este es un hecho en bruto al que tal vez no se ha prestado suficiente atención. No debería entonces asombrar a nadie que lo siguiera siendo también en tiempos de paz. Y, por otro lado, hay que situarse en el contexto de una cultura de la guerra. En este punto, hay que recordar aquella noción de ósmosis a la que ya se ha recurrido antes. Con independencia de que Sócrates fuera o no soldado, lo cierto es que no habría sido extraño que su filosofía tomara elementos de una ética del guerrero. Pero sobre todo se ve que esta adecuación entre una filosofía socrática del guerrero y el carácter guerrero de la cultura griega debería bastar definitivamente para justificar que Sócrates pudiera arrastrar hacia sí a todo aquel que se le aproximara. Es difícil creer que un griego habría podido resistirse a los encantamientos de un filósofo que a fin de cuentas propone vivir como vive un guerrero. Desde luego, no faltarían individuos que podrían muy bien resistirse, pero tendrían que hacerlo irremediabilmente al precio de su propia deshonra.

Es posible añadir aún otra razón más por la que Sócrates no necesitaba en el fondo ni palabras ni argumentos para convencer a los otros sobre las exigencias de su conciencia moral o sobre las ventajas de su apuesta vital. Esta razón se halla en la combinación entre lo que decían Laques o Alcibiades y lo que decía Critón. Por un lado, en lo que respecta a los primeros, se trata del reconocimiento de Sócrates como buen soldado, como soldado firme y valiente que en el campo de batalla sabe resistir. Hay que tener en cuenta también que Alcibiades afirma con admiración en *El banquete* que Sócrates «vence en los discursos a todos los hombres». <sup>435</sup> Por otro lado, en lo que respecta al segundo, se trata del reconocimiento de Sócrates como hombre feliz. Hay que atender con seriedad a estas palabras sencillas: Sócrates era feliz, y, sobre todo, era considerado feliz. La cuestión ahora es saber por qué este poderío en el campo de batalla y en los combates dialécticos y esta felicidad en la vida pueden ser relevantes o por qué es relevante que Sócrates fuera exitoso y feliz. La razón es que, de acuerdo con Friedrich Nietzsche, en una cultura aristocrática no se considera que alguien es bueno, y, por tanto, admirable e imitable, porque se comporte de acuerdo con una determinada idea preconcebida del bien. La bondad no está en la adecuación a ciertos principios y reglas que se consideran universales y de necesario cumplimiento. De manera general, la bondad no está ni el mundo platónico de las Ideas ni en su cúspide. Lo

---

<sup>435</sup> Platón. *El banquete*, 213 B - E. Op. Cit., p. 70

bueno es siempre un hombre real y singular, de carne y hueso, cuya felicidad y poderío resplandece a la vista de todos los que desde abajo lo admiran deslumbrados. Y es en todo caso ante la evidencia radiante y alegre de su dicha que sus características propias podrán valer como principios y reglas que los demás tratarán de seguir para intentar recoger algo de su luz. El hombre bueno no es bueno por su adecuación a una idea predeterminada y universal del bien, sino que las ideas predeterminadas y universales del bien son el efecto de una elevación a principios y reglas de lo que simplemente estaba encarnado en la figura de un individuo poderoso y feliz. Dicho de otro modo, Sócrates no es feliz y poderoso porque sea bueno, sino que es bueno porque es poderoso y feliz. Y lo bueno, claro, es digno de ser imitado. Se asiste así a una inversión del acto de juzgar que Friedrich Nietzsche habría reconocido precisamente en el carácter aristocrático de la antigua Grecia. Aquiles no es superior porque sea bueno, sino que lo que hace Aquiles es bueno porque es él, un hombre superior, el que lo hace. Lo mismo se podría decir de Sócrates. Se retrocede así a una manera de juzgar y valorar que no parte de universales, sino de hombres singulares y ejemplares. Parece que esto es precisamente lo que significa para Friedrich Nietzsche situarse más allá del bien y del mal. De ahí que Sócrates, un hombre feliz, tranquilo, sereno, fuerte, valiente y exitoso, pudiera llevarse consigo a los que entraban en contacto con él. No hay argumento más persuasivo que la propia felicidad y poder cuando se trata de llevar a alguien en una determinada dirección. Desde luego, no se trata de un argumento racional y discursivo. No se trata de la argucia del vendedor de crecepelos que promete la felicidad al final del camino por el que quiere llevar a los otros. Nada transcurre aquí por medio de la palabra. Se trata de una felicidad y poderío encarnados y andantes que están fuera de toda discusión. Se trata de la estatua viva de la felicidad y la destreza. Es posible imaginar que a su paso alguien hubiera podido decir: he ahí un hombre indiscutiblemente bueno.

Pero el éxito de Sócrates no es aristocrático solamente porque su felicidad, coraje y destreza sean ejemplares, sino también porque uno de sus rasgos principales, acaso el más fundamental, coincide plenamente con la noción que se tenía a la sazón de la nobleza. De acuerdo con la lectura etimológica que hace Friedrich Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, noble es ante todo para los griegos el que «es», el que tiene «realidad», el que es «real», el que es «verdadero», o, finalmente, y, en una palabra, el que es «veraz»: «[...] la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener

totalmente el sentido de “aristocrático”, como delimitación frente al mentiroso hombre vulgar, tal como lo concibe y lo describe Teognis [...]». <sup>436</sup> Hay, pues, dos tipos de hombres. Están los hombres mentirosos que por su condición reciben la bien merecida valoración negativa de hombres vulgares. Y están los hombres veraces que también por su condición reciben la bien merecida valoración positiva de aristócratas. Y Sócrates es precisamente un hombre veraz, y, por consiguiente, aristocrático. La prueba de ello está en la noción de justicia que defiende y a la que ya se ha hecho referencia. La prueba está en la firmeza con la que es capaz de armonizar palabras con acciones. Sócrates no miente ni cuando habla ni cuando actúa. En la misma obra antes referida, Friedrich Nietzsche reivindicaba la activa capacidad de olvido que es propia de una salud vigorosa y que hace posible toda «felicidad», toda «jovialidad», toda «esperanza», todo «orgullo» y todo «presente». Pero es preciso entender que esta reivindicación se presenta en buena medida como condición de una reivindicación acaso mayor y que es la reivindicación de una «auténtica memoria de la voluntad» que liga en el tiempo el «originario yo quiero» con la «descarga de la voluntad» o con el «acto» en sí mismo. Es así, con la condición de aquella capacidad de olvido, que sería posible «criar un animal al que le sea lícito hacer promesas». <sup>437</sup> Parece que Sócrates es este animal. Se diría que es este hombre que puede prometer y promete. Parece que es el hombre veraz por excelencia. Y no hay que pensar que en este punto no se podría sentir a Friedrich Nietzsche revolviéndose en su tumba. El retrato de Sócrates que presenta en *El nacimiento de la tragedia* y también en otras obras se opone casi punto por punto al retrato que aquí se está proponiendo. Pero también parece que con demasiada frecuencia Friedrich Nietzsche ha sido excesivamente severo con el viejo Sócrates. Es posible que esto se deba a que Friedrich Nietzsche entiende el ejercicio de la filosofía como un ataque que debe hacerse entre hombres que se miran a la cara. Hay que hacer notar que en esto tampoco es muy diferente del mismo Sócrates. Y si bien es posible que en Sócrates se encuentre el germen de lo que dará al traste con todo lo que Friedrich Nietzsche ha podido admirar de la cultura antigua, no parece que Sócrates sea la encarnación que Friedrich Nietzsche ha querido que sea. También Foucault advertirá algo parecido en *El coraje de la verdad* cuando muestre a través de Georges Dumézil que Friedrich Nietzsche se equivocaba al presentar a un Sócrates que, en última

---

<sup>436</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 35

<sup>437</sup> *Ib.*, pp. 65-66

instancia, a las puertas de la muerte, habría renegado de la vida.<sup>438</sup> Y es también en este mismo texto que Foucault muestra los cuatro puntos cardinales de lo que Platón entendía por verdadera vida: la verdadera vida como vida no disimulada en la que no se ocultan las intenciones; la verdadera vida como vida sin mezcla de vicio y virtud; la verdadera vida como vida recta conforme a principios y reglas; la verdadera vida como vida que se mantiene sin modificaciones en la identidad de su ser.<sup>439</sup> Es difícil dudar de que los tres últimos puntos caracterizan bien la vida y carácter de Sócrates. Sólo el primer punto puede resultar algo problemático, pues Sócrates tenía que disimular para poder poner en obra su ejercicio del desasosiego. Pero se trata de un disimulo transitorio y provisional del que Sócrates después se desprende para que todas las cartas queden bien al descubierto. Todo en Sócrates es un ejercicio de puesta al descubierto.

Hay, pues, una doble dimensión aristocrática en la figura de Sócrates. Por un lado, hay que tener presente un tipo de valoración de carácter aristocrático en la que el referente de lo bueno no es una idea universal y necesaria fundamentada en conocimiento, sino un hombre singular y concreto que resplandece por su felicidad y poderío. Sócrates es un hombre de estas características. De ahí que su propuesta de vida y su capacidad para convencer no dependa tanto de una racionalidad discursiva que no deja de ser problemática en virtud de su *insciencia*, sino que depende más bien de la evidencia de su felicidad y vigor. Y, por otro lado, hay que tener presente también que lo más propio de Sócrates es un carácter cuya veracidad coincide plenamente con la noción misma que se tenía entonces de lo que es noble y excelente. A una valoración de tipo aristocrático le basta con la dicha del individuo para emitir un juicio en positivo, pero si esta dicha es además el efecto de un carácter veraz, entonces no hay duda de que se está ante un hombre de tipo superior. El saber y las palabras son casi instancias accesorias cuando la realidad se impone con la obstinación que la caracteriza. Es así como Sócrates puede afirmar que sólo sabe que no sabe nada y erigirse al mismo tiempo y sin caer en contradicción alguna en «principio y modelo del cuidado de uno mismo». En definitiva, es así como el maestro de filosofía puede enseñar sin saber. Y es así también cómo es posible reconocer en Sócrates la propuesta de una doctrina. Quizás no se la puede hacer consistir principalmente en cierto *logos*, pero sí en cierto *bios* y en cierto *ethos*,

---

<sup>438</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 113

<sup>439</sup> Ib., «Clase del 7 de marzo de 1984. Segunda hora», pp. 235-240

o, en una palabra y si se acepta el artificio, en cierto *bio-ethos*. En primer lugar, se trata del *bio-ethos* por el cual Sócrates se presenta como principio del cuidado de sí cada vez que hace pasar a un individuo por el ejercicio del desasosiego. En segundo lugar, se trata del *bio-ethos* por el cual Sócrates es el ejemplo vivo del mismo cuidado de sí hacia el que quiere llevar a los demás. En tercer lugar, se trata del *bio-ethos* por el cual Sócrates se asegura una armonía perfecta entre pensamiento y acción. En cuarto lugar, se trata del *bio-ethos* por el cual Sócrates propone para la vida civil los valores vigentes de la vida militar. En quinto lugar, se trata del *bio-ethos* por el cual Sócrates puede aparecer muy aristocráticamente como referente indiscutible de lo bueno. Y, en sexto y último lugar, se trata de *bio-ethos* por el cual Sócrates encarna el ideal aristocrático de la veracidad. Con frecuencia se ha querido presentar a Sócrates como adalid del discurso y la razón. Más aún, con frecuencia se lo ha querido presentar prácticamente como el fundador de la racionalidad occidental. Y es cierto que Sócrates habló y argumentó y discutió, pero también es cierto que no dejó de afirmar que no sabía nada. La *insciencia* socrática no ha sido desde luego ignorada, pero parece que tal vez ha sido mantenida a la distancia que en silencio se propone abrir con lo que puede incomodar. Pero un hecho se ha mostrado, o al menos se ha intentado, en las últimas páginas de este texto, a saber, que mucho más que palabra y argumento, Sócrates es vida y carácter.

### 10.3. UNA ENSEÑANZA DE TIPO TRADICIONAL: AMOR Y *SUNUSIA*

En síntesis, parece que, a pesar de la *insciencia*, es perfectamente posible hablar de una enseñanza socrática o es perfectamente posible reconocer en Sócrates la figura de un maestro y de un maestro de filosofía. Esto se debe simplemente a que lo esencial de su enseñanza no depende ni del discurso, ni de la razón ni del conocimiento. Por una parte, su enseñanza consiste en erigirse en principio y modelo del cuidado de sí entendido como una doctrina que no incluye cierto *logos*, sino más bien cierto *bios* y cierto *ethos*. Por otra parte, el fundamento de esta doctrina no es un saber de conocimientos, sino una conciencia moral a la que es posible escuchar y obedecer cuando un determinado *bios* y una determinada *askesis* han dado forma a cierto *ethos*. Por último, lo que hace posible que Sócrates pueda persuadir a los demás sobre la conveniencia de lo que propone no es tanto su elocuencia discursiva, sino algo que concierne a una manera de actuar y a una manera de ser que no puede dejar de ser apreciado en una cultura como la griega. Se trata de que la justicia no es

algo por conocer, sino algo que se ejecuta por medio de aquella firmeza que asegura la perfecta armonía entre lo que se piensa, lo que se dice y lo que se hace. Se trata también de que esta firmeza apela a una ética del guerrero que encaja bien con una cultura militar y deportiva. Se trata igualmente de que a Sócrates le basta con ser un hombre feliz y diestro para funcionar como un referente en una cultura aristocrática cuyos valores no parten de universales, sino de hombres concretos y singulares que brillan por su superioridad. Se trata, en fin, de que en esta misma cultura aristocrática la excelencia se confunde con la veracidad de hombres como Sócrates. En el límite, parece que se podría decir que a este maestro prácticamente no le hace falta abrir la boca para que su enseñanza se haga efectiva. Todo pasa más bien por cierta manera de ser y por cierta manera de vivir. A partir de aquí, si la enseñanza y la doctrina de Sócrates consiste fundamentalmente en la apuesta por un determinado modo de vida y en la constitución de un determinado carácter, entonces se comprende bien que su enseñanza sólo pudiera tener lugar en paralelo a o en el interior de la vida misma tal y como transcurre en el día a día. Así lo expresa a las claras Pierre Hadot:

Sócrates, por su parte, tenía otro concepto de la educación. A diferencia de los sofistas, consideraba que la educación debía hacerse no en un medio artificial, sino, como sucedía en la antigua tradición, mezclándose a la vida de la ciudad. Pero, precisamente, lo que caracterizaba la pedagogía de Sócrates es que atribuía una importancia capital al contacto viviente entre los hombres [...].<sup>440</sup>

Ya se ha hablado antes de la importancia del contacto cuando se ha hecho alusión a Sócrates como tábano y como piedra de toque. Pero más allá del contacto inicial que lo erige en principio del cuidado de sí, la enseñanza de Sócrates requiere de cierto marcaje al hombre o de cierta cercanía o proximidad constantes. Por un lado, su enseñanza debe mostrar, por medio de conversaciones más o menos informales, una manera de pensar. Por otro lado, su enseñanza debe mostrar igualmente cuál es su modo de actuar frente a los pequeños y grandes embates de la existencia. En este punto, el discípulo empieza ya a asistir en vivo y en directo al espectáculo edificante e inspirador del dominio de sí y la *ataraxia* que hacen posible la firmeza y la armonía entre lo que se dice y lo que se hace. Por último, es preciso también que se exhiba, en la cotidianidad misma, la *askesis* y el *bios* que hay en la base de todo lo que Sócrates es capaz de hacer. Es toda esta enseñanza cotidiana y convivencial lo que se ve en numerosos textos de Jenofonte y de Platón. Por ejemplo, el primero recuerda que Critias y Alcibíades solamente extraviaron su conducta a partir del momento en que se alejaron de

---

<sup>440</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 72



Sócrates o a partir del momento en que dejaron de frecuentarlo. Más aún, su maestro consiguió que cuidaran bien de sí mismos y se dominaran bien a sí mismos precisamente en su juventud, es decir, precisamente en el momento en que era más difícil conseguirlo.<sup>441</sup> Con respecto al segundo, se podría hacer referencia, para empezar, al ejemplo del joven Apolodoro que en el inicio de *El banquete* da testimonio de sí mismo y de su relación con Sócrates. En este diálogo es posible leer que este discípulo se pasa la vida con él y que se preocupa cada día por saber «qué dice o qué hace».<sup>442</sup> Por otro lado, Platón ha relatado en otra parte y tal vez como nadie la que podría ser considerada la más importante de las lecciones de Sócrates. Su enseñanza consiste simplemente en lo que se ve en la *Apología*, en el *Critón* o en el *Fedón*, es decir, que consiste en lo que se ve cuando se deja ejecutar a la vista de sus discípulos. La muerte de Sócrates es la última y más poderosa de las lecciones que él podría haber impartido. Ya se ha visto en qué consistió. Básicamente se trataba de mostrar, y de mostrarlo hasta las últimas consecuencias, que todo lo que había dicho lo había dicho totalmente en serio. Pero en este momento es preciso destacar sobre todo que esta enseñanza no tuvo lugar en un aula, sino primero en un ágora y después en una celda. Hay que destacar también que no consistió en una serie de discursos, aunque también los hubiera, sino principalmente en el conjunto de actos por medio de los cuales dio respuesta a un giro tremendo de la fortuna: aceptó primero una sentencia, esperó después el día de su ejecución y finalmente bebió la cicuta. No se trata de un simulacro. Es el teatro encendido de la vida que se ofrece aquí en espectáculo, no para deleite de sus discípulos, sino para su buen provecho. No parece posible que sus discípulos pudieran después olvidar esta última enseñanza y de golpe todas las que la precedieron. Tampoco parece posible que no fueran inspirados por ella. Desde luego, se comprende que, tras su muerte, no dejaran de rendir tributo al protagonista de semejante hazaña. Vaya una última exhibición la de aquel inolvidable maestro de filosofía.

---

<sup>441</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 2, 24-28. Op. Cit., pp. 30-31

<sup>442</sup> Platón. *El banquete*, 172 B – 173 B. Op. Cit., p. 4

### 10.3.1. LA PEDERASTIA PEDAGÓGICA EN LA GRECIA CLÁSICA: LA *SYNÉTHEIA* COMO INSTITUCIÓN EDUCATIVA FILOSÓFICAMENTE CODIFICADA

Ahora bien, en este punto es preciso considerar que este tipo de enseñanza que se da en el medio abierto y libre de la ciudad y en la vida cotidiana del hombre común no es un tipo de enseñanza que Sócrates haya inventado. Tal y como dice Pierre Hadot en el anterior pasaje, el tipo de enseñanza de Sócrates se inscribe bien en una enseñanza de tipo tradicional. Esto quiere decir que el tipo de enseñanza que propone no responde sólo al carácter vital de su filosofía. En cierto modo, Sócrates da continuidad a un tipo de enseñanza que ya era común. Por tanto, quizás haya que admitir que su enseñanza no es tanto el efecto de su filosofía, sino más bien que su filosofía es tal vez el efecto del tipo de enseñanza tradicional que él encontró en el elemento de su cultura. La enseñanza en el medio abierto de Sócrates no sería entonces la consecuencia del desarrollo de una filosofía que radica esencialmente en cierto *bios* y cierto *ethos*, sino que esta filosofía del *ethos* y del *bios* sería la consecuencia de aquella enseñanza en el medio abierto que Sócrates habría heredado de la tradición. En todo caso, es seguro que hay aquí todo un juego complejo de determinaciones recíprocas entre filosofía y enseñanza. Dicho esto, hay que explicar cuál es y en qué consiste este género de enseñanza que Pierre Hadot reconoce como tradicional. No se trata de la enseñanza del preceptor particular, aunque tampoco difiera en exceso. No se trata tampoco de la enseñanza del *paidotriba*, del maestro de música o del maestro de letras. Ni siquiera se trata de la enseñanza de los sofistas. Tampoco es cuestión de la enseñanza comunitaria e institucional de los pitagóricos y a la que habrá que referirse más adelante. El tipo de enseñanza tradicional con el que Sócrates entronca bien es el que podía tener curso en el interior de las relaciones eróticas o a través de las relaciones eróticas. No hay que pensar en las que pudieran tener lugar entre hombres y mujeres, como tampoco en las que pudieran tener lugar entre hombres adultos. En concreto, hay que pensar en las relaciones eróticas que podían darse entre hombres adultos y hombres jóvenes. En pocas palabras, se trata de lo que es posible denominar pederastia pedagógica. He aquí un asunto que se ha vuelto difícil de abordar, pero que es, al mismo tiempo, absolutamente ineludible. Es necesario dejar de lado toda mojigatería, así como también todo prejuicio que lleve a considerar estas relaciones como una monstruosidad o como un descalabro que no merece mayores atenciones. Foucault

analiza con detalle esta clase de relaciones tanto en *El uso de los placeres*<sup>443</sup> como en *El cuidado de sí*<sup>444</sup>, es decir, que analiza la cuestión en los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*. En el primer libro referido se centra en la Grecia clásica, mientras que en el segundo se centra más bien en los dos primeros siglos d. C. Habrá que comprobar de qué manera este trabajo puede ayudar a comprender el tipo de enseñanza en el que la enseñanza socrática podría ser legítimamente enmarcada.

Tal y como se acaba de anticipar, lo que hay que describir es la relación erótica que podía darse entre hombres adultos y hombres jóvenes. Se constata de entrada que la primera característica de este tipo de relación es que se da entre individuos del mismo sexo, y, en particular, entre individuos varones. Se constata también de inmediato que se da entre individuos que no tienen la misma edad. Los jóvenes no son niños, pero tampoco son todavía adultos. Son muchachos o efebos, lo que hoy sin duda se llama adolescentes. De ahí que se haya dejado caer la noción de pederastia. Se trata de individuos que pertenecen al singular interregno que se abre entre la infancia y la edad adulta. Es difícil precisar con exactitud cuál es la edad de estos muchachos. Parece que se es efebo cuando se sale de la infancia, en torno a los catorce o quince años, y se termina de serlo en torno a los dieciocho o veinte. Se diría que es más fácil indicar cuándo termina que indicar cuándo empieza. Esto se debe al hecho de que, como se verá, la capacidad para saber reconocer y admitir en cada varón el final de su mocedad constituye un objeto de preocupación moral y sentimental que conduce a la constitución de signos que es preciso conocer y a los que es preciso atender. Así, se dirá que la navaja que corta la primera barba es un signo de que la juventud ha dado paso ya a la edad adulta.<sup>445</sup> Sin duda se trata de un signo un poco vago o inexacto, pero una mayor precisión no tendría sentido, pues no todos maduran físicamente a la misma edad, y, al mismo tiempo, el interés de los adultos por los jóvenes está en una virilidad que ante todo debe ser incompleta y en un vigor del cuerpo que, si bien debe ser reforzado por medio de la gimnasia, es característico de la juventud. Desde este punto de vista, no parece que pudiera ser muy relevante que el muchacho tuviera dieciséis años o tuviera diecinueve. Ahora bien, desde esta

---

<sup>443</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, «Capítulo IV. Erótica»; «Capítulo V. El verdadero amor».

<sup>444</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*, «Capítulo VI. Los muchachos».

<sup>445</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 222

misma perspectiva, tal vez se podría decir que un adulto barbilampiño y en forma podía estar legitimado para embarcarse como muchacho en una relación de este tipo, pero entonces se estaría ignorando otra de las características que definen al joven en esta clase de relaciones. En efecto, es cierto que el joven es ante todo un cuerpo definido por una virilidad parcial y definido asimismo por su vigor. Se trata entonces de un cuerpo joven, un cuerpo bello. Pero este joven es también un varón cuyas capacidades éticas, intelectuales y sociales son en principio todavía inferiores a las de un adulto. Es en este punto que un adulto imberbe estaría fuera de lugar, pero no porque las relaciones eróticas entre hombres adultos no existieran o no estuvieran consentidas, sino porque ese hombre no sería en rigor y plenamente un muchacho, y, en consecuencia, ya no se podría hablar de pederastia. Más aún, si uno de los dos miembros de la relación no es inferior en capacidades, entonces tampoco se podría hablar de pedagogía. Con todo, ya es posible entrever en qué podrá consistir el necesario *quid pro quo* que caracteriza estas relaciones. El cuerpo bello y juvenil del muchacho será «el buen objeto» del placer de los adultos y la superioridad de los adultos será la condición del aprendizaje y formación de los muchachos. Al mismo tiempo, ya se ve que en estas relaciones no se espera que el joven o que los padres del joven tengan que pagar con dinero por las enseñanzas del adulto. Es cierto que, tal y como se verá enseguida, podía suceder que en estas relaciones el adulto agasajara al joven con regalos, pero esta práctica se considera más bien vil porque recuerda a la prostitución, y, en cualquier caso, nunca es cuestión de que el joven pague o haga regalos al adulto. El intercambio o el sistema de compensaciones no pasa o no debe pasar por el dinero, sino más bien por la condición de «objeto» del placer del joven y por la condición de maestro del adulto. En la *Apología* de Platón es posible leer que Sócrates destaca de los sofistas que consigan persuadir a los jóvenes de pagarles por sus enseñanzas cuando podrían muy bien recibirlas igualmente de cualquier conciudadano sin coste económico alguno.<sup>446</sup> Resulta bastante evidente que en este pasaje Sócrates está haciendo alusión precisamente a la enseñanza tradicional o pederastia pedagógica. En suma, la pederastia pedagógica consiste en la relación que se establece entre un muchacho cuya belleza juvenil podrá proporcionar placer al adulto y un adulto cuya experiencia y saber podrá proporcionar formación al muchacho.

---

<sup>446</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 19e. Op. Cit., p. 6

Se ve bien entonces, y esto es sin duda lo que en todo esto resulta espinoso, que las relaciones sexuales no están excluidas en este tipo de relaciones eróticas. Cuando se dice que el muchacho es un «objeto» de placer, se está diciendo, efectivamente, que el muchacho es la fuente del placer sexual del adulto. Además, lo es en el sentido preciso de que nunca penetra, sino que siempre es penetrado. Esta es una disposición que viene marcada por su inferioridad inherente. Es propio de una cultura como la griega que el individuo inferior sea en general pasivo, dominado y penetrado. Y es igualmente propio de esta cultura que el individuo superior sea también en general activo, dominante y penetrante. En esto, los muchachos no se distinguen demasiado de las mujeres y los esclavos. Pero no se considera que haya en todo esto nada de deshonoroso porque no hay en el fondo para ellos posibilidad alguna de escoger. Esto es lo que les corresponde en virtud de su naturaleza inferior. Con una salvedad, claro, que el muchacho se convertirá un día en un hombre adulto cuya superioridad le permitirá asumir una función dominante que nunca estará al alcance de mujeres y esclavos. Por lo demás, no solamente se trata de que el joven es fuente de placer, sino que, por su parte, ni puede ni debe experimentar placer. En este punto, la única posibilidad es que suministre placer sin jamás recibirlo. Por tanto, no hay comunidad de placer o simetría en las relaciones sexuales entre muchachos y adultos. Pero no hay que pensar que se está necesariamente ante el pago de un peaje macabro que se viviría con pena y sufrimiento y que se soportaría por la formación que a cambio se recibe. Parece que más bien hay que representarse a un joven que estaría ansioso por satisfacer a un adulto al que respeta y admira y de quien espera recibir todo cuanto le haga falta para ingresar en condiciones en la vida adulta. Esto conduce a tres aspectos más que serían propios de estas relaciones. Por un lado, las relaciones eróticas entre muchachos y adultos son también relaciones afectivas. Ahora bien, en esta ocasión, y a diferencia de lo que sucedía con el placer, el vínculo no es asimétrico. Con esto se quiere decir que el muchacho ama al adulto tanto como el adulto ama al muchacho. Es en parte por esto por lo que el muchacho no podrá sino estar deseoso de proporcionar placer al adulto y por lo que el adulto no podrá sino estar deseoso a su vez de obtener placer del muchacho. Así como la relación matrimonial entre un hombre y una mujer no comporta necesariamente que los cónyuges estén ligados entre sí por una relación afectiva, la relación entre un muchacho y un adulto no se concibe al margen del amor que se profesan. Esto es lo que se ve a las claras en *El banquete* de Platón. Los discursos de los distintos personajes, desde Fedro hasta

Agatón, pasando por Pausanias, Erixímaco y Aristófanes, consisten en un encomio del amor que de manera más o menos velada o más o menos explícita toma como referente las relaciones eróticas entre varones, y, especialmente, entre varones jóvenes y varones adultos.<sup>447</sup> Por tanto, las relaciones eróticas a las que se está aludiendo son también relaciones afectivas. Por otro lado, es una obviedad que estas relaciones afectivas son monógamas, pero es necesario hacerlo explícito porque el hecho implica que desde un punto de vista pedagógico el adulto aparece como un preceptor particular de cierto tipo. En este sentido, tal vez habría sido mejor que se hiciera referencia a esta forma de enseñanza cuando se ha abordado la función del preceptor particular, pero cierto razonamiento legitima que se haya optado por ubicarla en este otro punto. Para empezar, hay que tener en cuenta que el parentesco de la pederastia pedagógica con la enseñanza socrática esta fuera de toda duda. Esto quiere decir que había que hablar de lo uno al mismo tiempo que de lo otro. Ahora bien, es cierto que, en tal caso, se podría haber colocado la pederastia pedagógica y la enseñanza socrática en el apartado dedicado al preceptor particular, pero sucede que, como se verá, corresponde precisamente a Sócrates el mérito de haber «colectivizado» la pederastia pedagógica. De ahí que parezca más conveniente haber colocado a Sócrates y la pederastia pedagógica ligada a él en la estela del preceptor colectivo.

Por último, el otro aspecto que había que destacar es que estas relaciones entre muchachos y adultos se caracterizan también por el hecho de que se desenvuelven o tienen curso en una vida que se comparte o en una vida que de manera cotidiana se desarrolla en común. No se trata de que vivan juntos bajo el mismo techo. Se trata de que el joven acompaña al adulto a lo largo de la jornada y en todas las tareas con las que el mismo adulto se haya comprometido. El joven deberá ser algo así como la sombra del adulto. Y es aquí, en esta vida en común, que el adulto podrá enseñar al joven todo cuanto sepa o todo cuanto pueda. De acuerdo con Pierre Hadot, es posible llamar *sunusia* a esta formación del joven por medio de la «frecuentación del mundo adulto».<sup>448</sup> Desde luego, esta formación se hará por medio de discursos, solemnes o informales, que sirven para poner en claro las reglas y

---

<sup>447</sup> A continuación, se precisa la referencia del inicio de la intervención de cada uno de estos personajes. Platón. *El banquete*: Fedro, 177 C – 178 B. Op. Cit., p. 13; Pausanias, 179 E – 180 C. Op. Cit., p. 17; Erixímaco, 185 B – 186 A. Op. Cit., p. 25; Aristófanes, 189 A - D. Op. Cit., p. 31; Agatón, 194 E – 195 C. Op. Cit., p. 40

<sup>448</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 25

principios que es preciso observar en cada circunstancia. En este punto, Foucault destaca el discurso elogioso del adulto que tiene por función tradicional proporcionar placer al joven, pero también exhortarlo a comportarse de la mejor manera posible.<sup>449</sup> Parece que esto es lo que se ve a las claras en el *Banquete* de Jenofonte cuando Hermógenes le dice a Sócrates con admiración que al mismo tiempo que se muestra amable con Calias lo está educando sobre cómo debe ser. Y Sócrates asiente y hace alusión al placer que causa la loa que exhorta.<sup>450</sup> Parece que es cuestión aquí de un juego psicológico de lo más sofisticado. Se trata de decirle al joven, y aunque no sea verdad, que ya es lo que debería ser para que el amor que inspira su deseo de estar a la altura lo anime a comportarse tal y como efectivamente debe hacerlo. Esta es una manera de colocar al joven ante un espejo cuyo reflejo coincide por entero con la mejor versión de sí mismo. La experiencia causa placer, sin duda, pero sobre todo hace posible que el joven se mantenga sujeto, no ya a lo que es, sino a lo que debe ser, pues nadie quiere ver, y menos aún bajo la mirada atenta del amante, que se borra del espejo el bello reflejo que alguna vez le ha devuelto. Conviene aprovechar la ocasión para indicar que lo que está en la base de este ardid, esto es, el amor que inspira la voluntad o el deseo de impresionar al otro, de no decepcionarlo o de hacerse merecedor de su afecto, constituye una de las fuentes más relevantes de valorización de esta clase de relaciones. Esto se debe a que el amor introduce en los individuos un espíritu agonístico que los hace mejores, lo cual es algo que una cultura como la griega no podría dejar de apreciar. Tal y como sugiere Fedro en *El banquete*, un ejército de amantes no podría si no resultar invencible porque el amor inculca en los hombres corrientes el ímpetu y el coraje que por lo demás sólo estaría reservado para algunos hombres escogidos e inspirados por la divinidad.<sup>451</sup> En pocas palabras, el amor tiene la capacidad de elevar a los mediocres a la categoría de héroes. Hay en las relaciones eróticas un evidente poder de emulación. Ahora bien, si se trata de llevar una vida en común, entonces es claro que el discurso no será ni el único ni el más fundamental de los medios que el adulto emplea para formar al joven. En estas condiciones, parece claro que el medio más fundamental de enseñanza será, por un lado, el ejemplo vivo y cotidiano del adulto, y, por otro lado, la imitación constante del joven. Es así como se iniciará de

---

<sup>449</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 227

<sup>450</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 12. Op. Cit., p. 349

<sup>451</sup> Platón. *El banquete*, 178 D – 179 B. Op. Cit., p. 15

manera general en cierto modo de vida que debe conducirlo a cierta manera de ser. El joven imitará los hábitos y los ejercicios del adulto, pero también la manera de actuar o de reaccionar ante las diferentes circunstancias de la vida, tanto las más difíciles como las más cotidianas y mundanas. Se trata de aprender a hacer frente a los grandes reveses de la fortuna, desde luego, pero también se trata de hacer contactos o trabar amistades que serán útiles para el resto de su vida, así como aprender a comportarse en las asambleas o en los banquetes. Así, por ejemplo, Foucault destaca que en las reuniones el joven no debe refugiarse en el silencio y que debe ser capaz de manejarse por igual tanto en las conversaciones sobre temas ligeros como en las conversaciones sobre temas graves.<sup>452</sup> Hay en estas relaciones toda una dimensión grave y existencial, una dimensión ética, si se quiere, y que concierne a la formación del carácter y al modo de enfrentar el lado más duro de la vida, pero también hay en ellas una dimensión más mundana como la que concierne simplemente a la posibilidad de introducirse en la vida social de los adultos.

En definitiva, el seguimiento que el joven hace del adulto y la solicitud que el adulto muestra por el joven hacen posible que se aprenda todo cuanto se necesita para desenvolverse en la vida. Se ve bien entonces que el adulto ejerce una función de maestro y que el joven asume una función de discípulo. La palabra y el ejemplo diario constituyen los cimientos de esta pedagogía. Los griegos hablaban de *synétheia* para hacer referencia a todo este complejo conglomerado de vida común, amor y placer sexual.<sup>453</sup> La consecuencia de esta *synétheia* es que el joven es esculpido a imagen y semejanza del adulto y como si fuera una obra de arte que ha sido preciso pulir. El muchacho adquiere el mismo *bios* y el mismo *ethos* que su amante. Los dos quedan entonces unidos por esta semejanza de carácter y de modo de vida. Llegará un día, un día ciertamente doloroso y temido, en el que el menor de los miembros dejará de ser un muchacho y será necesario entonces poner fin a la relación erótica. La condición necesariamente fugaz de la juventud confiere a estas relaciones un carácter indudablemente trágico y apasionado. La relación se desarrolla bajo la amenaza siempre constante de una duración que no puede si no ser breve. Por supuesto, esta brevedad es difícil de aceptar. De ahí la importancia de establecer con claridad, como se ha dicho antes, cuáles son los signos que indican que el joven se ha hecho adulto y que la relación debe terminar.

---

<sup>452</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 231

<sup>453</sup> *Ib.*, p. 235



Pero gracias a la semejanza que se ha fraguado, la relación erótica podrá trocarse en el día tremendo en una relación de amistad. Los amantes serán ahora amigos y lo podrán ser hasta el final de sus vidas. La amistad o *philia* griega es precisamente esta semejanza de carácter y de modo de vida que con frecuencia se cultiva precisamente en el interior de las relaciones eróticas y pedagógicas entre muchachos y adultos.<sup>454</sup>

De acuerdo con Foucault, esta clase de relaciones fueron practicadas en la Antigüedad con total libertad.<sup>455</sup> Por lo general, las leyes no las prohibían, y, además, estaban perfectamente admitidas por la opinión. Más aún, se reconocía en ellas no sólo cierto encanto, sino también, como se ha visto, utilidad y valor a nivel pedagógico, moral, social e incluso militar. Es cierto que con frecuencia se ha dado a entender que estas relaciones tenían lugar principalmente en el ambiente de la filosofía y de la enseñanza de la filosofía, pero en este punto Foucault quiere subrayar el hecho de que se trataba de una práctica más bien extendida que trascendía con mucho las relaciones entre maestros de filosofía y discípulos.<sup>456</sup> Foucault y Marrou coinciden en señalar la proliferación de esta clase de relaciones en el ámbito militar<sup>457</sup>, pero también se sabe que poetas como Eurípides y Agatón fueron amantes, así como también lo fueron un médico como Teomedón y un astrónomo como Eudoxio de Cnido.<sup>458</sup> Ahora bien, la idea de que la pederastia pedagógica se limitaría al campo de la filosofía no es una idea que esté ni mucho menos infundada. Esto se debe a que, si bien es cierto que se trata de una práctica que es propia del conjunto de la sociedad, su vínculo con la filosofía es al mismo tiempo no sólo estrecho, sino complejo y de tipo fundamental. Parece que la filosofía está ligada a la pederastia pedagógica al menos de tres maneras diferentes. Por una parte, es preciso hacer notar un simple hecho en bruto de carácter histórico, a saber, que los filósofos mantuvieron efectivamente relaciones eróticas con otros filósofos. En este punto, se acostumbra a apelar precisamente al ejemplo de Sócrates, pero es preciso que de inmediato se diga que sus relaciones eróticas no encajan del todo con el modelo de relación que se ha expuesto en las últimas páginas. Ya habrá tiempo un poco más adelante de dar buena cuenta de la especificidad de sus relaciones eróticas, pero era necesario hacer ahora

---

<sup>454</sup> Ib., p. 224

<sup>455</sup> Ib., p. 211

<sup>456</sup> Ib., p. 217

<sup>457</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 55

<sup>458</sup> Ib., p. 48

esta precisión para evitar que pareciera, aunque sólo fuera por un momento, que aquí se atribuía a Sócrates una conducta que no era la suya. En particular, se trata sobre todo de no atribuirle la conducta que consiste en mantener relaciones sexuales con sus discípulos. En todo caso, son bien conocidas las relaciones eróticas que Sócrates mantuvo con algunos jóvenes atenienses como Alcibiades, Cármides, Glaucón o Eutidemo.<sup>459</sup> Y más allá de Sócrates, es posible mencionar también, a modo de ejemplo, la relación entre Platón y Alexis o entre Platón y Dión, así como la relación entre Jenócrates y Polemón, entre Polemón y Crates de Triasio, entre Crantor y Arcesilao o entre Aristóteles y Hermeas.<sup>460</sup> Por tanto, se ve bien que las relaciones eróticas entre filósofos eran perfectamente comunes. He aquí, entonces, el primer lazo que une la filosofía con la erótica de los muchachos.

Por otra parte, el segundo tipo de vínculo que une la filosofía con esta erótica consiste en que los filósofos en particular y los moralistas en general elaboraron todo un sistema de reglas que debía regir las relaciones eróticas entre jóvenes y adultos. La prueba de esta inquietud moral de los filósofos está simplemente en los referentes que usa Foucault para elaborar su interpretación de la preocupación griega por las relaciones eróticas entre muchachos y adultos. En *El uso de los placeres* apela a autores como Platón, Jenofonte, Demóstenes o Aristófanes. Y en *El cuidado de sí* apela a autores como Quintiliano, Máximo de Tiro, Plutarco, el Seudo-Luciano, Ovidio o Aquiles Tacio. A juzgar por lo que ya se ha visto, no es difícil adivinar que no se trata en absoluto de una preocupación moral que apunte en la dirección de una prohibición, sino que se trata más bien de una preocupación moral que pretende dar a estas relaciones la forma más adecuada y bella posible. La relación entre un muchacho y un adulto está, como ya se ha visto, perfectamente admitida. La cuestión está más bien en el modo en que los unos deben relacionarse con los otros. Esto es lo que se ve a las claras *El banquete* de Platón cuando Pausanias dice lo siguiente: «[...] no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse a amar bellamente».<sup>461</sup> Es preciso entonces dar a estas relaciones eróticas una forma bien determinada. Ahora bien, hay que preguntarse qué es en concreto lo que puede llegar a

---

<sup>459</sup> Platón. *El banquete*, 221 B – 222 C. Op. Cit., p. 84; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 268

<sup>460</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 54-55

<sup>461</sup> Platón. *El banquete*, 181 A - E. Op. Cit., p. 19

resultar problemático y qué es, por tanto, lo que impone a los moralistas de la época la tarea de elaborar cierta codificación moral o la tarea de proponer a los demás una forma específica para estas relaciones. Es posible que un lector contemporáneo estuviera tentado de responder que el problema debía de estar en la anomalía que supone que un hombre desee a otro hombre, pero lo cierto es que no hay para los griegos nada extraño ni singular en esta clase de deseo. De ahí que la preocupación moral no consista en una hermenéutica del deseo o en una prohibición o resignación con respecto al amor entre varones. La cuestión no pasa por saber si es preciso o no permitir que se dé rienda suelta a las anomalías del deseo. Sin embargo, esta es en cierto modo la trampa en la que parece que cae Marrou cuando explica que el amor entre varones proliferó entre los griegos porque sería propio de una cultura militar que se produzca cierta reclusión del medio varonil y cierta exclusión material de las mujeres, así como cierta valorización encendida de valores típicamente viriles como la fuerza, el valor, la fidelidad o el orgullo.<sup>462</sup> Sería entonces con motivo de la aparición de esta clase de condiciones históricas especiales que habría sido posible que tuviera lugar esa rara desviación del deseo heterosexual hacia el deseo homosexual. Dicho de manera más clara, parece que se tiende a pensar que algo notable tuvo que suceder como para que pudiera intensificarse un tipo de deseo que no sería el que se considera espontáneo y natural. Así las cosas, es claro que Marrou cae, como tantos otros, en una lectura retrospectiva que atribuye a los griegos un tipo de problematización de las relaciones eróticas que no sería si no la propia del presente. Se diría que para los griegos el asunto del deseo se plantea de un modo insultantemente básico. Esto se debe a que no es el deseo, el deseo de hombres o el deseo de mujeres, lo que constituye propiamente un problema para ellos. De ahí que Foucault diga que la reflexión griega sobre la sexualidad no se articula en torno a la gran línea divisoria entre el deseo heterosexual y el deseo homosexual.<sup>463</sup> Y de ahí también que los griegos puedan zanjar el asunto del deseo a través de un silogismo elemental. La idea es simplemente que a la sazón se considera natural desear lo bello. Esto es algo que se puede comprender sin dificultad. Al mismo tiempo, el cuerpo del muchacho, que es joven y vigoroso, se considera bello. Esto es algo que, en el límite e incluso siendo varones culturalmente heterosexuales, también se puede llegar a comprender sin demasiadas dificultades. Ahora bien, para una sensibilidad

---

<sup>462</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 49

<sup>463</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 207

actual la disrupción aparece cuando se trata de extraer la conclusión que necesariamente se sigue de estas dos premisas, a saber, que, *ergo*, los muchachos son deseables. No es entonces el problema del deseo, su naturalidad o anormalidad, lo que está en el corazón de la problematización que los griegos hicieron de las relaciones eróticas entre varones.

A partir de aquí, hay que seguir preguntando cuál es entonces el problema o qué es lo que en este asunto hace problema para los griegos. La respuesta está en lo que Foucault denomina la «antinomía del muchacho».<sup>464</sup> Por una parte, y en la línea de lo que ahora se estaba explicando, no hay duda de que para los griegos los muchachos son, en virtud de su belleza juvenil, un «objeto» perfectamente legítimo de placer. Esto es algo que para ellos cae por su propio peso o que simplemente va de suyo. Desde este punto de vista, no habría nada en principio que pudiera impedir que un adulto pretendiera a un joven. En verdad, esto es lo más esperable. Por otra parte, y tal y como ya se ha visto, los muchachos deben ser, en virtud de su inferioridad natural, miembros dominados, pasivos y penetrados. Y es aquí, a partir de esta consideración o a partir de este punto de vista que aparece algo que podría, no ya impedir, pero sí dificultar que un adulto pretenda a un joven o que un joven se deje seducir por un adulto. Esto se debe a que lo que Foucault denomina el «principio de isomorfismo entre relación sexual y relación social».<sup>465</sup> La idea es que se considera que hay un vínculo de simetría entre la posición que se ocupa en el acto sexual entendido como penetración y la posición que se ocupa en el ámbito social y político. En concreto, se trata de que aquel que es dominado y penetrado en el acto sexual no puede si no ser también aquel que es dominado en las relaciones sociales y políticas. Y, a la inversa, aquel que domina y penetra en el acto sexual es también aquel que domina en las relaciones sociales y políticas. De ahí, sin duda, que tanto las mujeres como los esclavos sean individuos dominados tanto a nivel sexual como a nivel social y político. Al mismo tiempo, también hay que considerar que todo muchacho, o, cuanto menos, todo muchacho de «buena» familia, tiene aspiraciones políticas y sociales para las cuales es imprescindible estar dotado de un carácter dominante, pues hacer política es mandar. Se ve bien entonces que la antinomía del muchacho consiste en que su condición de «objeto» legítimo del placer habilita que la relación pueda constituirse, pero su inferioridad natural lo coloca en una condición de miembro dominado que compromete a la

---

<sup>464</sup> *Ib.*, p. 246

<sup>465</sup> *Ib.*, p. 240

vista de los demás sus aspiraciones sociales y políticas y que, por tanto, en última instancia impide o dificulta que la relación deba constituirse. Tanto es así que no será en absoluto extraño que en las asambleas se descalifique a un rival político por las marcas de inferioridad que las relaciones de juventud han dejado sobre él. Así lo expresa Foucault: «En cambio, todo lo que el comportamiento sexual podría hacer cargar sobre un hombre libre —y más aún sobre un hombre que por su nacimiento, su fortuna, su prestigio, ocupa, o debería ocupar, los primeros rangos— las marcas de inferioridad, de la dominación sufrida, de la servidumbre aceptada, no puede ser considerado más que como vergonzoso».<sup>466</sup> Es toda esta antinomia, por tanto, lo que se constituye en problema para las relaciones eróticas entre varones jóvenes y adultos.

A partir de aquí, es posible ya entender cuál puede ser el sentido de toda la codificación moral que se propone para estas relaciones. Se trata de una codificación que tiene por función fundamental hacer posible que estas relaciones puedan tener lugar, pues no es cuestión de renunciar a semejante «objeto» del placer, pero que a la vez tengan lugar de tal manera que no se llegue nunca a comprometer el futuro y el honor de los muchachos. Ahora bien, hay que ver en qué consiste concretamente esta codificación. De entrada, es más o menos fácil deducir que la mayor parte de la carga de la responsabilidad moral va a recaer sobre los jóvenes. Es cierto que se podrá pedir a los adultos que intenten no comprometer a los muchachos, pero se trata de una petición menor o secundaria porque no deja de ser del todo comprensible o aceptable que un adulto pretenda a un joven bello que puede proporcionarle placer. Además, si es cierto que lo que está en juego es el honor y el futuro de los muchachos, entonces parece lógico que sea sobre todo a ellos a quienes se exija cierta prudencia. Se exigirá entonces a los jóvenes que observen principalmente dos principios fundamentales. Por una parte, el joven que es pretendido por un adulto deberá ser capaz de mantener un equilibrio complicado y sutil entre ser «demasiado fácil» y ser «demasiado difícil». Ser demasiado difícil significa que el joven rechaza con obstinación y de manera sistemática a todos y cada de los que le pretenden. El problema de ser demasiado difícil es que el joven aparece como siendo excesivamente arrogante. Es una conducta que da a entender que el joven cree que se basta a sí mismo o que no necesita a nadie en un momento

---

<sup>466</sup> *Ib.*, p. 241

en el que precisamente el apoyo de los adultos resulta indispensable. Y ser demasiado fácil significa que el joven cede de inmediato y sin ofrecer apenas resistencia a los encantos del adulto. También significa que no deja de pasar de los brazos de uno a los brazos de otro. Y el problema de ser demasiado fácil es que el joven da entonces muestras de que no es capaz de dominarse a sí mismo, que no es capaz de ser más fuerte que sí mismo o que no es capaz de resistir o mantenerse firme ante los adultos que tratan de seducirlo. En pocas palabras, ser demasiado fácil es algo que da a entender que se carece de una virtud fundamental como es la virtud de la templanza. Se ve bien entonces cuál puede ser el tercer vínculo que une la filosofía con la erótica de los muchachos. En efecto, ya se ve que lo que se exige a los jóvenes en las relaciones eróticas son precisamente virtudes o capacidades típicamente filosóficas, ligadas a la sabiduría filosófica y promovidas muy especialmente por los filósofos. Se trata del *ethos* filosófico por excelencia que se define fundamentalmente por el dominio de sí y la *sôphrosynê* o templanza. La filosofía se haya entonces en el corazón mismo de la codificación moral de las relaciones eróticas con los muchachos. De ahí que antes se dijera que el vínculo que une la filosofía con esta clase de relaciones es un vínculo estrecho, complejo y fundamental. Pero también se ve de qué manera este principio moral puede salvar el honor y el futuro de los muchachos. Es cierto que en el momento en que ceda no podrá evitar caer en esa condición de «objeto» pasivo, dominado y penetrado que incapacita para ejercer cargos políticos, pero el dominio de sí mismo que haya mostrado ante las embestidas de los adultos, el hecho en bruto de que se haya mostrado difícil, aunque no inaccesible, produce un efecto de neutralización de la incapacitación. Más aún, la templanza del muchacho no sólo neutraliza la incapacidad política que se deriva de su necesaria condición de «objeto» pasivo, sino que incluso cumple con una función de capacitación especial. Ese hombre del futuro en el que el joven está destinado a convertirse podrá presentarse como agente cualificado para las tareas políticas precisamente por la templanza que mostró en las relaciones eróticas de su juventud. Por tanto, se ve bien que, como dice Foucault, una relación erótica, y, en particular, la delicada fase del cortejo que la precede tiene valor de prueba calificadora. En verdad, es más que una prueba: es un ejercicio por medio del cual el joven aprende a dominarse a sí mismo.<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> Ib., pp. 230-231

Por otra parte, y tal y como se ha anticipado, el joven debe todavía observar un segundo principio fundamental. Se trata de la cuestión de qué es lo que espera obtener a cambio de sus favores.<sup>468</sup> Si el joven busca dinero o regalos, entonces su conducta se considera manifiestamente deshonrosa. Por el contrario, si busca formación, apoyos sociales y amistad, entonces su conducta es perfectamente honorable. La justificación de este segundo principio es exactamente la misma que se ha ofrecido para el primero. Cuando un muchacho no hace otra cosa que buscar favores perecederos como propinas y adornos está dando a entender que no tiene interés por prepararse para los futuros cargos políticos que es susceptible de ocupar. Más aún, si no tiene interés por prepararse, entonces es probable que efectivamente no se prepare y que, por tanto, no pueda llegar a estar capacitado para ejercer funciones políticas. Pero cuando un muchacho busca, además de amistad y apoyos, una formación ética y social como la que se ha descrito antes, está dando a entender lo contrario, a saber, que tiene todo el interés por prepararse para esos mismos cargos políticos del futuro. Este interés es ya en sí mismo una prueba calificadora que podrá usar en su favor cuando llegue a la edad adulta. Pero sucede que, además, la búsqueda de esa formación y de esos apoyos conduce o puede conducir a la adquisición efectiva de una formación y de unos apoyos que de resultas lo capacitan para el ejercicio de las funciones políticas. A partir de aquí, también se comprende que lo que tiene que preocupar al joven no es sólo la cuestión de qué es lo que busca a cambio de los favores, sino también la cuestión de cuál es el valor del adulto con el que se une. En efecto, hay adultos que no podrían ofrecer mucho más que dinero, pero hay adultos que pueden ofrecer una formación completa. El tipo de adulto con el que el joven se junta informa de inmediato de qué es lo que anda buscando con su relación erótica. En el primer caso, el joven anuncia que busca dinero. En cambio, en el segundo caso el joven anuncia que busca formación. Por tanto, hay que prestar atención a lo que se busca, pero también al perfil de adulto con el que juntarse. En suma, una vez más se ve que la codificación de las relaciones eróticas sirve para conjurar, neutralizar o incluso darle la vuelta a todo lo que puede haber de descalificación política y social en la condición de «objeto» pasivo del placer. Una relación erótica puede muy bien arruinar el destino político de un joven, pero también puede servir para prepararlo y calificarlo para este mismo destino cuando se observan adecuadamente los dos principios que se acaban de explicar. En resumen, el

---

<sup>468</sup> *Ib.*, p. 251

joven debe resistir en la justa medida y debe buscar en las personas adecuadas la formación que necesita.

Se ve bien entonces en qué consisten los tres modos que la filosofía tiene de relacionarse con la erótica de los muchachos. Por un lado, es un hecho histórico que los filósofos se embarcaron con frecuencia y gustosamente en esta clase de relaciones. Por otro lado, es también un hecho histórico que la salvaguarda del honor y del futuro de los muchachos impuso a los filósofos la tarea de una codificación moral de esta misma clase de relaciones. Por último, es igualmente un hecho histórico que esta codificación moral incluía y contemplaba la formación y puesta a prueba de un *ethos* de rasgos característicamente filosóficos. Por tanto, no hay nada de sorprendente en el hecho de que sea común asociar la erótica de los muchachos con la filosofía y los filósofos. Es cierto, como ya se ha dicho, que esta erótica trasciende el campo de la filosofía, pero es igualmente cierto que filosofía y erótica están unidas entre sí de manera esencial por un lazo fuerte y apretado. Pero todo lo que se acaba de exponer también permite ver algo que es para este texto particularmente fundamental. Se trata del hecho de que las relaciones eróticas con los muchachos están atravesadas por numerosos fenómenos y requerimientos de carácter pedagógico. Hay en estas relaciones toda una dimensión pedagógica que es múltiple y variada. No en vano se ha hablado antes de pederastia pedagógica. Y no en vano dice Foucault que el amor a los muchachos «encontraba sólidos apoyos» en las instituciones pedagógicas.<sup>469</sup> Las diferentes dimensiones pedagógicas de estas relaciones ya han sido explicitadas en el curso de las últimas páginas, pero esta explicitación se ha dado de un modo más bien disperso. Convendría subrayarlas ahora por medio de un breve ejercicio de agrupación articulada. De esta manera, no solamente se pondrá en claro y en orden lo que hasta ahora podía resultar confuso, sino que además será posible liberar un efecto que es el de restituir el sentido esencialmente pedagógico de las relaciones eróticas con los muchachos. Esta agrupación articulada puede hacerse a partir de dos categorías. Por una parte, parece que se puede hablar de todas aquellas características de estas relaciones que funcionan como condiciones a priori de su función pedagógica. Parece que sin estas características sería más bien improbable que las relaciones eróticas pudieran ser pedagógicas. Y, por otra parte, parece que también se

---

<sup>469</sup> Ib., p. 211



puede hablar de todas aquellas características de estas relaciones en las que se ve a las claras que, efectivamente, hay en ellas una función manifiestamente pedagógica. En este punto, se trata simplemente de retomar rápidamente cómo se enseña y qué se enseña. Por tanto, la agrupación articulada que se propone pasa por un esclarecimiento de las condiciones de la función pedagógica y por un esclarecimiento de la función pedagógica misma.

Con respecto a la primera categoría, parece que es posible distinguir tres características de las relaciones eróticas que funcionan bien como condiciones a priori de su función pedagógica. En primer lugar, parece indispensable para una función pedagógica de las relaciones eróticas, no sólo que entre los miembros de la relación haya cierta diferencia de edad, sino también que uno sea joven y que el otro sea ya un adulto consagrado o un adulto que no pueda ya confundirse con un muchacho. Esta condición es necesaria para una función pedagógica porque es la que hace posible que uno de los dos miembros esté en edad de formarse, que sus capacidades sean inferiores y que, por tanto, necesite formación. Al mismo tiempo, esta condición también es la que hace posible que el otro miembro esté ya formado, que sus capacidades sean superiores y que, por tanto, pueda ofrecer una formación. Además, toda esta diferencia de edad, de formación recibida y de capacidades es igualmente lo que hace posible que el joven respete y admire al adulto y que, por tanto, esté bien predisposto para aprender de él. En segundo lugar, es indispensable para una función pedagógica de las relaciones eróticas que el muchacho tenga un sentido profundo y manifiesto del honor, así como cierta preocupación por su futuro. Esto es lo que hace posible que en los juegos del cortejo tenga la vista puesta no en otra cosa que en la formación que necesita. Es así como se asegura que a cambio de sus favores no pida otra cosa que formación y que entre sus pretendientes escoja sólo al adulto que efectivamente se la pueda proporcionar. Pero el sentido del honor del muchacho es igualmente lo que hace posible que en esos mismos juegos no caiga en la arrogancia de creer que no necesita a nadie y que se mantenga asimismo en una actitud de humildad que es imprescindible para todo aquel que quiera aprender. Este mismo sentido del honor también es lo que hace posible que en el cortejo el muchacho ejercite y ponga a prueba su *ethos* filosófico, es decir, su resistencia, su firmeza, su dominio de sí y su templanza. En tercer lugar, es indispensable para una función pedagógica de las relaciones eróticas que haya amor y afecto entre los miembros implicados. Por un lado, este amor hace posible que el joven tenga la voluntad y el deseo de merecer el afecto del adulto, y, por

consiguiente, hace posible que quiera aprender y mejorar tanto como pueda. Y, por otro lado, este amor también hace posible que el adulto se muestre permanentemente solícito o que se quiera esforzar por perfeccionar al joven. Más aún, el amor del adulto es lo que asegura que también quiera hacerse merecedor del afecto del joven y que, en consecuencia, trate de mantener una conducta ejemplar y edificante. En suma, parece que la diferencia de edad, el honor del muchacho y el amor funcionan bien como condiciones que hacen posible e intensifican la dimensión pedagógica de las relaciones eróticas entre jóvenes y adultos.

Con respecto a la segunda categoría, se ha dicho antes que era posible distinguir la cuestión de cómo se enseña de la cuestión de qué es lo que se enseña. También es posible hablar también de una distinción entre el método de enseñanza y el objetivo mismo de la enseñanza. Por una parte, ya se ha dicho antes que la palabra y el ejemplo constituían de manera bastante clara los dos pilares de la dimensión pedagógica de las relaciones eróticas. Estos dos elementos son los dos medios o los dos recursos básicos que definen para estas relaciones un cierto método de enseñanza. Si alguien preguntara de qué manera se da el aprendizaje en la relación erótica que se establece entre un adulto y un joven, parece que habría contestar que se da a través de la palabra y del ejemplo. Se trata simplemente de que uno habla y el otro escucha. Se trata también de que uno hace y el otro imita. Al adulto le corresponde hablar y ofrecer un modelo de conducta. También le corresponde mantener una coherencia perfecta entre lo uno y lo otro. Al mismo tiempo, al joven le corresponde escuchar y también imitar el modelo de conducta que le ofrecen. A partir de aquí, si es cierto que la palabra y el ejemplo constituyen los cimientos metodológicos de esta enseñanza, entonces es claro que la vida en común es a su vez la condición fundamental de estos cimientos. No hay duda de que una enseñanza por medio de la palabra no requiere de una vida en común, aunque también es cierto que una vida en común potencia el empleo y el intercambio de la palabra. En todo caso, no hay duda de que apenas puede haber ejemplaridad alguna si no es a través de una vida en común. Es ahí, en esa vida que transcurre de manera compartida, que el adulto puede ofrecer un ejemplo que imitar. Por tanto, el método de enseñanza pasa por el ejemplo y la palabra, pero al menos el ejemplo depende en última instancia de que el joven y el adulto compartan sus vidas. Por otra parte, en cuanto al objetivo de esta enseñanza, parece que se puede hablar de tres propósitos esenciales. Por un lado, el joven debe asumir un determinado *bios* o modo de vida que estará marcado por la realización regular de ciertos ejercicios y por

la reproducción constante de ciertos hábitos. Por otro lado, la consecución de este modo de vida debería conducir a la formación de cierto *ethos* o carácter. Parece que, de manera general y más allá incluso del ámbito restringido de la enseñanza de la filosofía, la manera de ser que se busca configurar se define fundamentalmente por la *sôphrosynê* o la templanza. De hecho, ya se ha visto que esta es la virtud que precisamente se espera del muchacho cuando es pretendido por los adultos que buscan seducirlo. Por último, no hay que olvidar que en estas relaciones también se trata de aprender a comportarse en sociedad y de adquirir también los apoyos o contactos sociales que permitirán al joven prosperar especialmente en el campo de la política. En suma, parece que se puede decir que en estas relaciones el joven aprende a vivir de una determinada manera, aprende a ser de una determinada manera y aprende también a relacionarse con los demás.

A fin de cuentas, se diría que prácticamente todo en estas relaciones eróticas con los muchachos remite de una manera o de otra a una dimensión de carácter pedagógico. Tal vez haya que admitir que lo único que parece circular por fuera de esta dimensión pedagógica es el placer sexual que el adulto extrae de la relación. Por lo demás, todo parece reducirse a una cuestión de enseñanza y aprendizaje. De ahí que este texto no pudiera pasar por alto este género de relaciones. Ahora bien, al mismo tiempo no se puede obviar el hecho de que el adulto no es simplemente un maestro como el joven no es simplemente un discípulo. Tanto el uno como el otro son actores de la tragedia viva y apasionada del amor pederasta. Este amor es lo que los une y este amor es lo que los lleva a transitar, aunque sólo sea por unos pocos y fugaces años, una vida en común. Todo esto tiene entonces poco que ver con ese preceptor particular que los padres contratan para la educación de sus hijos. Es posible que su acompañamiento sea igualmente cercano y constante, que no tenga más que un solo discípulo y que tenga una función moralizante, pero la relación que establece con el discípulo no es erótica, está marcada por la mediación parental y parece que además tiene curso por lo general en el hogar y al dictado de los compromisos del joven y no tanto en el medio abierto y libre de la ciudad y al dictado de los compromisos del adulto. La pederastia pedagógica también tiene poco que ver con la pedagogía de aquellos maestros de letras, de música o de gimnasia. Es cierto que la enseñanza de estos maestros podía liberar algunos efectos moralizantes, pero la relación que establecían con los discípulos tampoco era erótica, y, además, los niños y jóvenes frecuentaban al maestro en grupo y sólo durante unas horas al

día. En cuanto a los sofistas, no hay duda de que tratan sobre todo con muchachos y que por un tiempo comparten con ellos una vida itinerante en la que el maestro va por delante marcando el compás. De ahí que, dado un contexto cultural como el que se ha descrito en las últimas páginas, no sea difícil imaginar que también los sofistas mantuvieran relaciones eróticas con sus discípulos. Sin embargo, la enseñanza que proponen es más bien un preceptorado colectivo en el que se ofrece una instrucción específica y de carácter principalmente técnico. Por lo demás, todas estas formas de enseñanza incluyen la necesidad de que los honorarios del maestro sean cubiertos, mientras que el *quid pro quo* de la pederastia pedagógica no pasa en principio por nada que tenga que ver con el dinero. Por último, en lo que a Sócrates se refiere, ya se ha dicho que su enseñanza podía ser enmarcada en el interior de una enseñanza de tipo tradicional y que esta enseñanza era la que podía tener curso a través de las relaciones eróticas entre hombres adultos y hombres jóvenes. A partir de aquí, es evidente que habrá no pocas semejanzas entre la pederastia pedagógica entendida como enseñanza de tipo tradicional y la enseñanza propiamente socrática. Parece que entre lo uno y lo otro hay una línea de continuidad que está fuera de toda duda. Sin embargo, Sócrates introduce al mismo tiempo y con respecto a esta tradición diferencias profundas que desfiguran y desvían esta continuidad en la dirección de una pederastia pedagógica por entero singular. A continuación, habrá que mostrar cuáles son las semejanzas que dan pábulo a la continuidad y cuáles son las diferencias que, por el contrario, la interrumpen para dar lugar a algo nuevo.

### 10.3.2. LA PEDERASTIA PEDAGÓGICA DE SÓCRATES: EL AMOR A LA SABIDURÍA

De entrada, salta a la vista que la enseñanza socrática tiene en común con lo que se ha convenido en llamar enseñanza tradicional o pederastia pedagógica el simple hecho de que los miembros implicados son varones adultos y varones jóvenes. Por un lado, Sócrates es el adulto, por supuesto, y, por otro lado, personajes como Alcibíades, Glaucón, Eutidemo o Cármides son los jóvenes. A partir de aquí, en las relaciones de Sócrates también se da la circunstancia de que, por una parte, los jóvenes que lo frecuentan están naturalmente en edad de formarse y sus capacidades no pueden si no ser inferiores. Por su parte, Sócrates es un adulto ya formado y con capacidades que no sólo son indudablemente superiores con respecto a las de cualquier joven, sino que son superiores con respecto a las de cualquier adulto e

incluso con respecto a las de cualquier adulto que, como Hippias o Laques, pueda ser considerado particularmente erudito o reputado. Ya se ha comentado antes que este filósofo deslumbra por su felicidad y destreza y que, por tanto, debe ser valorado como un hombre superior en general y no sólo en comparación con los jóvenes. De ahí que la enseñanza socrática también tenga en común con la enseñanza tradicional el hecho de que los jóvenes respetan y admiran al adulto. Esto es lo que se ve a las claras en *El banquete* de Platón cuando el joven Alcibiades se arranca con un elogio encendido de la figura de Sócrates y se refiere a él, en un momento dado, como un «hombre verdaderamente divino y admirable».<sup>470</sup> Y de ahí también que los jóvenes se acerquen a Sócrates porque buscan formación y porque buscan a alguien que, como él, se la pueda efectivamente proporcionar. Además, la sencillez, la austeridad e incluso la pobreza de Sócrates funcionan bien para los jóvenes y de cara a los demás como prueba inequívoca de que no buscan ni regalos ni dinero, sino solamente formación y nada más que formación, pues no es mucho más lo que aquel hombre podía ofrecer. Se trata entonces de jóvenes con sentido del honor y con preocupación por su futuro. Saben que su honorabilidad y su destino social dependen por entero de las pretensiones que tengan y del tipo de adulto con el que se juntan. En este punto, *El banquete* de Platón vuelve a suministrar un ejemplo claro. Alcibiades afirma que para él no hay nada más importante que el hacerse lo mejor posible y que en esto nadie puede ayudarle con más autoridad que Sócrates. A continuación, se refiere a los prudentes y a la vergüenza que sentiría ante ellos si se juntara con «el vulgo y con los insensatos» antes que con un «hombre de tal índole».<sup>471</sup> Cuestión de honor, entonces, que lleva a los jóvenes a cuidar de sus propósitos y a escoger con criterio al adulto que frecuentarán. Desde este punto de vista, se comprende bien que Sócrates pueda ser un adulto altamente solicitado.

Por otra parte, en la enseñanza socrática también se da la circunstancia, como en la enseñanza tradicional o pederastia pedagógica, de que la relación que se establece entre el adulto y el joven es una relación afectiva y una relación marcada por la fuerza de *eros*. En lo que respecta a los jóvenes, no hay duda de que aman a Sócrates. Esto queda meridianamente claro, una vez más, en *El banquete* de Platón. El elogio de Alcibiades es claro en este sentido, pero lo es todavía más la narración que introduce y en la que explica algunos de los

---

<sup>470</sup> Platón. *El banquete*, 218 E – 219 D. Op. Cit., p. 79

<sup>471</sup> Ib., 218 B - E, p. 78

pormenores de su relación sentimental con él. Además, tras referir las palabras de Alcibíades, el narrador del diálogo añade que «daba la impresión de que todavía estaba enamorado de Sócrates».<sup>472</sup> Más aún, Alcibíades termina su intervención dando cuenta de que muchos otros jóvenes han pasado por una idéntica experiencia, es decir, entre otros aspectos, que muchos otros jóvenes también lo han amado. Al mismo tiempo, este amor funciona bien en la relación como una fuerza que conduce a los jóvenes a querer mostrar su mejor versión para poder llegar a ser merecedores del afecto del adulto. Ya se dijo algunas páginas atrás y a partir de Jenofonte que Sócrates había conseguido que Critias y Alcibíades cuidaran bien de sí mismos y dominaran bien sus pasiones precisamente en la juventud o precisamente en el momento en que era más difícil conseguirlo.<sup>473</sup> Pero en *El banquete* de Platón es el propio Alcibíades el que admite, como ya se ha dicho, que solamente en presencia de Sócrates puede él llegar a sentir vergüenza de sí mismo y que ni puede evitar «hacer lo que él ordena» ni puede evitar confesar que se descuida a sí mismo.<sup>474</sup> Es tal el efecto que Sócrates produce sobre el joven Alcibíades que este ejemplar magnífico de la flor y nata ateniense se ve irremediamente llevado a comportarse, al menos ante él, de la mejor manera posible. Así lo expresa Pierre Hadot: «Sócrates influye en quienes lo escuchan, de una manera irracional, por la emoción que provoca, por el amor que inspira».<sup>475</sup> No en vano dirá Goethe en el otro extremo de la historia de Occidente que «no aprendemos más que de quien amamos».<sup>476</sup>

En lo que respecta a Sócrates, tampoco hay duda de que ama a sus jóvenes discípulos. Alcibíades dice en el mismo diálogo que «Sócrates siente una amorosa inclinación hacia los bellos mancebos» y que «siempre está a su alrededor».<sup>477</sup> Y poco antes de que Alcibíades pronuncie su particular alabanza, Sócrates reconoce sin ambages que se enamoró de él.<sup>478</sup> Pero más allá de las palabras y declaraciones de unos y de otros, el afecto de Sócrates por sus discípulos se pone al descubierto sobre todo en sus propias acciones. En particular, este afecto se hace evidente y visible por la solicitud que muestra hacia ellos y por la ejemplaridad

---

<sup>472</sup> Ib., 221 B – 222 C, p. 84

<sup>473</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 2, 24-28. Op. Cit., pp. 30-31

<sup>474</sup> Platón. *El banquete*, 215 C – 216 A. Op. Cit., p. 74

<sup>475</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 43

<sup>476</sup> Goethe. *Conversaciones con Eckermann*, 12 de mayo de 1825. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 83

<sup>477</sup> Platón. *El banquete*, 216 A - E. Op. Cit., p. 75

<sup>478</sup> Ib., 213 B - E, p. 70

inquebrantable con la que no deja de conducirse en parte al menos para no dejar de ser merecedor del afecto que le profesan. En cuanto a la solicitud de Sócrates, se acaba de ver a través del testimonio de Alcibíades que siempre está con ellos, pero también se ha visto en otro momento y a propósito de Cármides que él mismo es el que va a recogerlos a los gimnasios. Y en el *Alcibíades* de Platón se explica que algunos años más tarde Sócrates retoma el cuidado por el cuidado de sí de un Alcibíades ya por completo descarriado y le recuerda que, entre todos los enamorados que lo han rondado, él es el único que no se aleja de él.<sup>479</sup> Cuando una oveja se pierde o simplemente presenta una mala conducta, el pastor no duda en ir en su búsqueda con el fin de devolverla al rebaño. No hay duda entonces del celo y la atención constantes con las que aquel maestro cuidaba de sus discípulos. De ahí que Sócrates reivindique en la *Apología* de Platón que ha descuidado todos los asuntos en los que comúnmente todos se centran para dedicarse al cuidado de sí de todos y cada uno de los atenienses.<sup>480</sup> Pero tal vez haya que admitir que la prueba más definitiva de la solicitud de Sócrates está en el hecho de que no obtiene nada más que amor y amistad a cambio de sus servicios. Por un lado, enseguida se abundará en el hecho de que no obtiene placer sexual de sus jóvenes discípulos. Y, por otro lado, es bien sabido que tampoco cobraba por sus enseñanzas. Él mismo lo reivindica, por ejemplo, en diálogos platónicos como la *Apología*<sup>481</sup> o el *Hippias Mayor*<sup>482</sup>, pero sobre todo habría que destacar lo que a este respecto se dice en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte porque resulta que ahí la reivindicación viene acompañada de la debida justificación.<sup>483</sup> Desde luego, se trata de abrir el espacio de la amistad y también se trata de que es propio de los buenos hombres enseñar todo lo que se sabe, pero también se trata de que el cobro de honorarios por la enseñanza convierte al maestro en un bardaje o sodomita pasivo, es decir, en un esclavo que está a merced de quien le paga. Por tanto, se ve bien que, en última instancia, enseñar sin recibir nada a cambio es también lo que permite a Sócrates asegurar su libertad.

En cuanto a la ejemplaridad, en fin, ya se ha visto que a Sócrates ni siquiera le temblará el pulso cuando le toque beber la cicuta bajo la mirada atenta y triste de sus amigos

---

<sup>479</sup> Platón. *Alcibíades*, 103a. Óscar Velásquez (trad.). Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2013, p. 63

<sup>480</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 31b. Op. Cit., p. 19

<sup>481</sup> Ib., 19e, p. 6

<sup>482</sup> Platón. *Hippias Mayor*, 300d. Op. Cit., p. 199

<sup>483</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 6, 13-14. Op. Cit., pp. 55-56

y discípulos. Y hay que recordar que Laques afirmaba en el diálogo que lleva su nombre que Sócrates había conseguido armonizar «en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos» y que esto lo convertía en «un músico que ha conseguido la más bella armonía». <sup>484</sup> En suma, la solicitud y ejemplaridad de Sócrates, además de los testimonios y confesiones de unos y otros, dan buena cuenta de que amaba a sus discípulos y que desde luego parece que los amaba hasta las últimas y más trágicas consecuencias. Ahora bien, la ejemplaridad de Sócrates no es sólo un elemento más entre otros que permiten probar que amaba a sus discípulos y que este amor podía contribuir a extraer de sí mismo lo mejor y más perfecto. La ejemplaridad de Sócrates también es, junto a la palabra y el discurso, el medio a través del cual ejerce su función de maestro. En este punto, la enseñanza socrática tampoco se distingue en nada de la enseñanza tradicional o de la pederastia pedagógica. Por un lado, ya se dijo que el intercambio discursivo diario y el ejemplo del adulto en su vida cotidiana y en el espacio abierto de la ciudad constituían los pilares de esta pedagogía amorosa y que incluso podían ser considerados como lo que propiamente constituye todo un método de enseñanza. Y, por otro lado, también se dijo que la filosofía socrática se vincula por fuerza con una enseñanza basada en la palabra y el ejemplo porque consiste esencialmente en cierto *ethos* y en cierto *bios* y porque este *bios* y este *ethos* deben ser coherentes con lo que se piensa y con lo que se dice. De hecho, conviene ahora recordar que lo que permitía a Pierre Hadot establecer una línea de continuidad entre la enseñanza tradicional, que aquí se ha identificado con la pederastia pedagógica, y la enseñanza socrática era precisamente este recurso al ejemplo en una vida que transcurre en común y en el medio abierto de la ciudad. «Mezclado a los hombres y a las cosas —dice Pierre Hadot—, porque no puede haber verdadera filosofía sino en lo cotidiano». <sup>485</sup> Por tanto, quizás haya que admitir, con el permiso de la dimensión pasional y afectiva, que la enseñanza por medio del ejemplo es la semejanza más fundamental entre todas las que se han destacado. Unas palabras de Plutarco permiten zanjar esta cuestión porque no podrían ser a este respecto más adecuadas, claras y explícitas:

Sócrates no hacía disponer gradas para los auditores, no se sentaba en una cátedra profesoral; no tenía horario fijo para discutir o pasearse con sus discípulos. Pero a veces, bromeando con ellos o bebiendo o yendo a la guerra o al Ágora con ellos, y por último yendo a la prisión y bebiendo el veneno, filósofo.

---

<sup>484</sup> Platón. *Laques*, 188d. Op. Cit., p. 220

<sup>485</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 50



Fue el primero en mostrar que, en todo tiempo y en todo lugar, en todo lo que nos sucede y en todo lo que hacemos, la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar.<sup>486</sup>

No obstante, resulta que esta exigencia de ejemplaridad también es, por paradójico que sea, lo que permite que ahora sea posible empezar a desgranar también las diferencias que se pueden constatar entre la enseñanza socrática y la enseñanza tradicional o pederastia pedagógica. Por un lado, esto se debe a que lo que se enseña por medio de la palabra y del ejemplo es una determinada manera de ser y una determinada manera de vivir, pero también una determinada manera de relacionarse con los demás que posiblemente Sócrates no compartía del todo. En particular, se piensa en el hecho de que tal vez Sócrates no sea precisamente la clase de adulto que enseña a sus jóvenes discípulos a comportarse como es debido en los banquetes o a trabar contactos que puedan ser útiles para labrarse una carrera política. En lo que respecta a los contactos, cabe suponer que Sócrates los desdeña por lo menos tanto como desdeña el valor de una carrera política. Ya se ha visto en numerosas ocasiones que su propuesta pasa por abandonar todo aquello en lo que comúnmente todos se centran para dedicarse por entero al cuidado del alma de uno mismo y de los demás. A partir de aquí, no se ve por qué razón Sócrates estaría interesado en los contactos políticos ni por qué razón habría podido enseñar algo en este sentido. Después de todo, hay que recordar que Calicles le reprochaba en el *Gorgias* que precisamente se dedicara a filosofar por las esquinas con tres o cuatro jovencuelos en lugar de prodigarse en las asambleas donde se hacen los hombres ilustres.<sup>487</sup> Y en lo que respecta al comportamiento en sociedad, es cierto que en *El banquete* de Platón se escenifica a un Sócrates que participa simplemente como uno más en los juegos y prácticas que se proponen y que incluso le hace un reproche a Alcibíades por las inconveniencias que no deja de decir, pero por lo demás no hay duda de que su comportamiento social no tiene por fin la mera concordia, sino más bien la más radical hostilidad. No hace falta insistir mucho más en este punto. Ya se ha visto que la práctica social por excelencia de Sócrates es un ejercicio del desasosiego en el que básicamente se trata de poner a parir a todo aquel con el que se cruza para provocar en ellos una reacción y un cambio de rumbo marcado por una reordenación de las prioridades. La consecuencia de este modo de relacionarse con los demás es que despierta la admiración de algunos, pero

---

<sup>486</sup> Plutarco, *Si la política es asunto de los ancianos*, 26, 796d. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 51

<sup>487</sup> Platón. *Gorgias*, 482d-486d. Op. Cit., pp. 346-351

también la enemistad de otros. Ya se ha visto que algunos jóvenes quedaban fascinados por su figura, pero también se ha visto lo mismo en relación con algunos adultos como Critón, Nicias o Laques. Y es evidente que otros lo odiaban, pues de lo contrario su muerte habría sido otra y bien distinta. Pero es precisamente en relación con su muerte que es posible entrever, no ya la cuestión de cuál era su comportamiento social, sino la cuestión de qué es exactamente lo que enseñaba en lo que a este asunto se refiere. Hay que recordar que una de las acusaciones por las que sería sentenciado consiste en que corrompía a la juventud. Ahora bien, habría que ver por qué razón se acusa a Sócrates de corromper a los jóvenes. Él mismo lo explica en la *Apología* de Platón.<sup>488</sup> Sus jóvenes discípulos asisten con frecuencia al modo en que se relaciona con los demás por medio del consabido ejercicio del desasosiego. Conviene recordar que con este ejercicio se trata de erigirse para los otros en principio del cuidado de sí. Este singular modo de relacionarse con los demás es el ejemplo que Sócrates ofrece literalmente en espectáculo a aquellos que acostumbran a acompañarlo. A partir de aquí, estos mismos jóvenes tratarán de imitarlo y se dedicarán a llevar a cabo el mismo ejercicio con aquellos con los que ellos a su vez se encuentren. Pero sucede que, como se ha visto, este modo de poner a prueba a los demás es peligroso incluso para un hombre como Sócrates que reúne en sí mismo las condiciones como para que su práctica sea más o menos aceptada. Se trata de un hombre mayor y de tipo superior que además no deja de ser un modelo del cuidado de sí que precisamente se propone propiciar en los otros con el mismo ejercicio del desasosiego. En cambio, sus jóvenes imitadores no reúnen estas condiciones porque ni son mayores, ni son superiores ni son aún un modelo del cuidado de sí. Por tanto, las probabilidades de que su imitación sea aceptada son más bien escasas. Hay que pensar que, si no era en absoluto poco común que los contertulios de Sócrates lo tacharan de impertinente, con más razón iban a ser juzgados por lo menos del mismo modo los jóvenes imberbes que trataban de imitarlo. Al mismo tiempo, no se dejará de pensar que la causa de tanta impertinencia entre la juventud está en el maestro que los educa. Se ve bien entonces que la razón por la que se acusa a Sócrates de corromper a los jóvenes es que no deja de formar jóvenes impertinentes que como tábanos molestan e incordian a los adultos de la ciudad, les faltan al respeto y los inquietan. Pero sobre todo se ve bien cuál es el tipo de educación social que Sócrates podía dispensar. No es una educación para el buen

---

<sup>488</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 23c-d. Op. Cit., p. 10

desenvolvimiento social, laboral y político, sino que es una educación para la agitación social o para el cuestionamiento abierto de las convenciones sociales. Parece que Sócrates invita a sus jóvenes discípulos, aunque sólo sea por medio del ejemplo, a que vayan como una plaga a socavar los cimientos de su propia cultura.

Pero, por otro lado, la exigencia de ejemplaridad también permite dar cuenta de otra diferencia entre la enseñanza socrática y la enseñanza tradicional o pederastia pedagógica porque Sócrates es un ejemplo de lo que enseña también en lo que se refiere a otra cuestión y que es la cuestión de las relaciones sexuales. La diferencia consiste simplemente en que Sócrates es un ejemplo tal de dominio de sí y *sōphrosynē* que jamás podrá ser visto buscando placer sexual en sus relaciones eróticas y pedagógicas. A este respecto, Foucault es muy claro en *El uso de los placeres*. De entrada, es preciso que se haga una distinción entre el Sócrates de Jenofonte y el Sócrates de Platón. La diferencia entre ambos no es muy pronunciada porque al fin y al cabo ya se verá que el Sócrates que ambos han dado a conocer es exactamente el mismo, pero no deja por ello de ser cierto que mientras el Sócrates de Jenofonte rechaza de plano todo amor del cuerpo, el Sócrates de Platón no lo excluye del todo en la medida en que le confiere una suerte de función iniciática. En efecto, Jenofonte plantea en el *Banquete* y por medio de Sócrates una descalificación del amor del cuerpo y un ensalzamiento del amor del alma. Los amores corporales habrían sido enviados por una Afrodita vulgar. En cambio, los amores espirituales habrían sido enviados por una Afrodita celestial.<sup>489</sup> Sócrates dice a las claras que está dispuesto a demostrar «que el amor espiritual es muy superior al carnal».<sup>490</sup> En palabras de Foucault, el Sócrates de Jenofonte «traza una línea divisoria rigurosa entre el amor del alma y el amor del cuerpo», y, a partir de aquí, «descalifica en sí mismo el amor del cuerpo» y «hace del amor del alma el amor verdadero».<sup>491</sup> La razón de todo este planteamiento hay que buscarla sobre todo en el valor que se concede a la amistad. De acuerdo con el Sócrates al que ahora se hace alusión, «sin amistad ninguna relación merece la pena».<sup>492</sup> La idea es que el amor del cuerpo tiende inevitablemente a dar al traste con esta amistad a la que se concede un valor tan alto. Parece

---

<sup>489</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 10. Op. Cit., p. 348

<sup>490</sup> Ib., VIII, 12-13, p. 349

<sup>491</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 259

<sup>492</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 13. Op. Cit., p. 349

que esto es así al menos en dos sentidos. Por una parte, ahí donde sólo hay amor del cuerpo puede haber aborrecimiento del alma o del carácter y ahí donde se aborrece el alma o el carácter no es posible que haya amistad. Esto se debe a que, como ya se ha dicho, se entiende por amistad cierta semejanza de carácter y de modo de vida. Y, por otra parte, incluso en el caso de que haya a la vez amor del cuerpo y amor del alma tampoco es posible que haya amistad porque se ha hecho depender la relación de un amor del cuerpo que por fuerza se marchita cuando la belleza y la juventud llegan a su inevitable final. Si se quiere que haya amistad, entonces es preciso que no haya amor del cuerpo. Y si no se quiere que haya amor del cuerpo, entonces es preciso incluso evitar todo lo que lo pueda propiciar. De ahí que Foucault resalte que de acuerdo con este Sócrates «debemos evitar todos los contactos, renunciar a aquellos besos cuya naturaleza traba al alma, incluso hacer de modo que el cuerpo no toque al cuerpo y no sufra “su mordedura”». <sup>493</sup> La amistad exige que sólo haya amor del alma y que el amor del cuerpo quede radicalmente excluido. Por tanto, se ve bien que el Sócrates de Jenofonte no propone aquel modelo de relación erótica tradicional con los muchachos en el que la relación amorosa y sexual es relevada por una relación de pura *philia* en el momento en que el joven se hace adulto. Este Sócrates propone más bien que se establezca de manera inmediata una relación de amistad que sólo es posible cuando la relación no ha conocido el amor carnal y cuando se funda por entero y desde el principio y para siempre en el amor del alma. Este es el amor que vale la pena porque es el amor que asegura la amistad. Ahora bien, hay que preguntarse por qué razón se atribuye tanto valor a la amistad y hasta el punto de tener que acabar con todo lo que la pueda poner en peligro. La amistad asegura que la relación perdure porque se funda en el amor del alma y el amor del alma no se marchita porque el alma misma tampoco lo hace. A su vez, la perduración de la relación asegura que cada vez se pueda gozar más del otro porque se entiende que con el tiempo se avanza «hacia la sabiduría». <sup>494</sup> En último término, el sentido de la amistad está en el hecho de que hace posible que se pueda gozar del otro cada vez más. Pero esto no es todo porque parece que en el límite es incluso posible decir que lo que se propone como objeto del amor no es tanto el alma del otro, sino más bien la amistad misma y todo «lo que pueda comportar —dice Foucault— de vida común, de atención recíproca, de benevolencia de uno

---

<sup>493</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 259

<sup>494</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 14-15. Op. Cit., p. 349

por el otro, de sentimientos compartidos».<sup>495</sup> Parece entonces que el amor del alma es aquí prácticamente sólo un medio que hace posible el verdadero fin último, a saber, gozar cada vez más del otro en virtud de su sabiduría creciente y gozar de todos los beneficios que la amistad misma procura tanto al uno como al otro.

El Sócrates de Platón no coincide del todo con este Sócrates de Jenofonte al que se acaba de aludir. Tal y como se ha dicho antes, el Sócrates platónico, a diferencia del jenofónico, no excluye del todo el amor del cuerpo. Esto es lo que se ve a las claras en el discurso sobre el amor que Sócrates pronuncia en *El banquete*. Es bien conocido que no se trata de un discurso propio, sino que se trata de la reproducción de un discurso que Sócrates escuchó tiempo atrás de su maestra Diotima, una mujer de Mantinea que era sabia en esta materia y también en otras muchas. La aparición de este personaje es verdaderamente desconcertante porque es una mujer, porque su historicidad es controvertida y porque es todavía más controvertido determinar hasta qué punto es relevante ni qué significa el hecho de que Platón decidiera que precisamente el discurso de Sócrates debiera consistir en un diálogo con un tercero. En cualquier caso, es seguro que este no es lugar para especular sobre estas cuestiones. Lo que aquí corresponde es más bien dar cuenta de un pasaje en particular del discurso de Sócrates en el que Diotima explica de qué manera sería posible acceder a los misterios más elevados del amor.<sup>496</sup> Estos misterios serían tan elevados que Diotima duda de que incluso alguien como Sócrates pueda estar preparado para iniciarse en ellos. La exposición coincide prácticamente con lo que se podría llamar una suerte de manual de instrucciones. Diotima explica cuáles son las diferentes etapas o cuáles son los diferentes pasos que habría que dar para progresar o ascender en la dirección adecuada y como quien sube una escalera. Hay que hacer notar de inmediato que no hay una sola etapa que pueda ser conquistada sin la mediación de un maestro, o, en palabras de Diotima, sin la mediación de un iniciador que conduzca al individuo como es debido. Las alusiones a esta figura son constantes en este pasaje. Por tanto, parece que no es posible acceder a los misterios del amor sin la presencia de un otro que guíe y acompañe. Parece que es posible distinguir un total de siete etapas o pasos sucesivos, pero es necesario advertir que en la exposición del diálogo de Platón no se propone esta distinción de manera tan clara y explícita. En primer lugar, es

---

<sup>495</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 260

<sup>496</sup> Platón. *El banquete*, 209 D – 212 C. Op. Cit., pp. 65-68

preciso enamorarse de un cuerpo bello, y, además, es preciso colmarlo de bellos discursos. En segundo lugar, hay que comprender que la belleza de un cuerpo bello es idéntica a la belleza de cualquier otro cuerpo bello. En tercer lugar, a partir de esta comprensión, se vuelve necesario enamorarse de todos los cuerpos bellos, pues todos poseen una idéntica belleza, y desapegarse también de todo cuerpo bello considerado aisladamente, pues uno solo es poca cosa en comparación con todos los cuerpos bellos. En cuarto lugar, es preciso considerar que la belleza de las almas es más valiosa que la belleza de los cuerpos y que, por tanto, es necesario amar las almas bellas, aunque no estén unidas a cuerpos bellos. En este punto, es preciso también procurar que estas almas bellas se hagan mejores por medio de discursos. En quinto lugar, y tal vez como consecuencia de aquel amor por las almas y de aquellos discursos destinados a hacerlas mejores, hay que contemplar la belleza de las normas de conducta y de las leyes. A partir de aquí, se ha comprendido ya del todo que la belleza del cuerpo no puede si no ser secundaria porque participa de una belleza de la que también participan las almas, las normas y las leyes. En sexto lugar, es preciso ver la belleza de las ciencias y elaborar de nuevo discursos bellos «en inagotable filosofía».<sup>497</sup> En séptimo lugar, y a partir de esta especie de plataforma de impulso que es la filosofía misma, vislumbrar una ciencia única cuyo objeto es la belleza en sí, siempre idéntica a sí misma y de la que participan todas las cosas bellas. Esta sería la última etapa, pero no parece que esta contemplación de la belleza en sí sea en verdad el fin último de esta ascensión progresiva. Esta ascensión, con sus fatigas y esfuerzos consustanciales, cobra sentido en otra parte que no es en la pura contemplación de la belleza en sí. Para comprender esto hay que prestar atención a las ultimísimas palabras de Diotima en el discurso de Sócrates. Ahí es donde se dice que la contemplación de esta belleza pone «en contacto con la verdad» y que este contacto engendra «virtudes verdaderas» que permiten hacerse «amigo de los dioses» y también inmortales.<sup>498</sup> Por tanto, en última instancia, no se trata, como algunos han querido interpretar, de la mera contemplación, sino que se trata de la virtud. Y en este punto no es cuestión de decir que la vida virtuosa es simplemente la vida contemplativa, sino que la vida virtuosa pasa por ser, actuar y vivir conforme a la virtud.

---

<sup>497</sup> Ib., 210 B – 211 A, p. 66

<sup>498</sup> Ib., 211 D – 212 C, p. 68

Se ve bien entonces que el amor del cuerpo bello no se excluye del todo ni se condena para siempre. El Sócrates de Platón le reserva una función iniciática o propedéutica sobre todo en las primeras etapas de esta ascensión a la belleza, la verdad y la virtud. El amor del cuerpo y de los cuerpos está presente en las tres primeras etapas, sólo empieza a ser considerado inferior en comparación con el amor de las almas bellas en la cuarta etapa y hay que esperar ni más ni menos que a la quinta para que sea decididamente relegado a la categoría de lo que tiene escasa importancia. Solamente desaparece del todo en las dos últimas etapas, la sexta y la séptima. Ahora bien, en este punto es indispensable añadir que el Sócrates de *El banquete* de Platón, así como el Sócrates de los diálogos platónicos en general y también el de los diálogos de Jenofonte, es un hombre que, en contra de lo que había previsto Diotima, parece que ya se encuentra en la última etapa. Esto quiere decir que el Sócrates que se ha dado a conocer es un hombre que ya ha progresado o ascendido lo suficiente como para vivir del todo desapegado con respecto al amor de los cuerpos bellos. Sócrates ya no se inclina por el amor a la belleza de los cuerpos o a los cuerpos de la belleza, sino que se inclina por el amor de las almas bellas, las normas, las leyes, las ciencias, la belleza, la verdad y la virtud. Por tanto, en cierto modo se podría decir, tal y como se ha anticipado, que el Sócrates de Platón no es, en último término, muy diferente del Sócrates de Jenofonte. Ambos han abandonado ya la disposición que lleva al amor de un cuerpo bello o de los cuerpos bellos y ambos se encuentran ya en la disposición de no amar otra cosa que la belleza en sí misma, la verdad y la virtud. Después de todo, cuando se ha dicho que el Sócrates de Jenofonte proponía que se tuviera por objeto del amor a la amistad misma y todo lo que comporta de benevolencia, ya se estaba diciendo en el fondo que lo que ama es precisamente la virtud. No es cuestión de desdeñar la diferencia entre un Sócrates y el otro. El papel que se reserva al amor por los cuerpos bellos en el Sócrates de Platón marca una diferencia que no deja de ser significativa. Pero es igualmente cierto que el Sócrates que ha sido dado a conocer por medio de los diálogos de uno y de otro es, en lo que a su disposición y conducta presente se refiere, exactamente el mismo.

Por tanto, es evidente que, en cualquier caso, tanto si se recurre a Jenofonte como si se recurre a Platón, se abre una diferencia sustancial entre la enseñanza socrática y la enseñanza tradicional o pederastia pedagógica. Esta diferencia consiste en que la relación de Sócrates con sus discípulos es erótica, pues hay amor, pero no es ni sexual ni carnal. Sócrates

no pretende en absoluto obtener placer sexual de sus muchachos. Sin embargo, esta era precisamente la única compensación, más allá de las satisfacciones de un amor correspondido, que el adulto podía recibir por todo cuanto daba a sus jóvenes amados. Todo esto es lo que se ve a las claras en el relato que Alcibiades hace sobre su aventura con Sócrates en *El banquete* de Platón. El punto de partida de esta narración está en que Alcibiades estaba convencido de que nada podía impedir que pudiera llegar a mantener con Sócrates una relación erótica de tipo convencional. En su opinión, tanto él como Sócrates reunían las condiciones adecuadas como para que la relación pudiera hacerse realidad. Tanto el uno como el otro tenían algo que ofrecer y también algo que tomar. Por un lado, Alcibiades iba a poder sacar provecho de las enseñanzas de Sócrates. Y, por otro lado, Sócrates iba a poder sacar provecho de la belleza y juventud de Alcibiades. Así lo expresa Platón a través del joven ateniense: «Creía yo que se interesaba de veras por mi lozanía y consideré que era esto para mí un hallazgo feliz y una maravillosa oportunidad, en la idea de que yo tenía asegurado, si complacía a Sócrates, el oírle contar todo lo que él sabía».<sup>499</sup> A partir de aquí, Alcibiades hará todo lo que esté en su mano para intentar conseguir que Sócrates acceda a gozar de sus favores con el fin de consumir la relación y con el fin de obtener de él sus valiosas enseñanzas. No dejará entonces de tenderle, a modo de cortejo y no sin cierta obstinación, todo tipo de trampas. Primero lo organizará todo para quedarse a solas con él durante toda una jornada, pero al final Sócrates se marcha sin que nada especial suceda. Después lo invita a hacer ejercicio, también a solas, pero de nuevo Sócrates se marcha sin que nada suceda. A continuación, lo invita a cenar en varias ocasiones, pero Sócrates, que desde el principio lo está viendo venir, declina y resiste. Más tarde, Sócrates acepta la invitación, pero se vuelve a marchar, esta vez tan pronto como acaba la cena. Por último, Sócrates vuelve a aceptar otra invitación, pero en esta ocasión Alcibiades no lo dejará marchar de inmediato, sino que le dará conversación para que se haga tarde y para que, en consecuencia, se haga razonable obligarlo a que se quede a dormir. Sócrates consiente y en este preciso momento el cazador por fin tiene a su presa en el punto de mira y lanza su ataque definitivo: «Considero que es una gran insensatez no complacerte a ti en esto y en cualquier otra cosa que necesitaras de mi hacienda o de mis amigos [...]. Yo, por tanto, sentiría ante los prudentes mayor vergüenza

---

<sup>499</sup> Ib., 216 E – 217 D, p. 76



de no otorgarle mi favor a un hombre de tal índole [...]».<sup>500</sup> Pero Sócrates, en parte contra todo pronóstico y sin duda para gran sorpresa de Alcibíades, contesta simplemente lo siguiente: «[...] lo que intentas es adquirir algo que es bello de verdad a trueque de lo que es bello en apariencia [...]».<sup>501</sup> Es decir que, de acuerdo con Sócrates, Alcibíades pretende intercambiar una belleza aparente que es la de su cuerpo por una belleza verdadera que es la de la virtud de Sócrates. Es evidente entonces que el intercambio es injusto y que, por tanto, debe ser rechazado. Al final del periplo, Sócrates ha resistido todo los embates y Alcibíades ha fracasado en su empeño. No habrá entre los dos una relación erótica tradicional.

Esta historia no deja de ser bastante divertida, pero hay que atender a ella con toda seriedad. Hay que preguntarse qué es lo que aquí ha sucedido. Sócrates considera que el verdadero amor no es el amor por los cuerpos bellos, sino el amor por la belleza, la verdad y la virtud. Él aprendió esta lección por medio de su maestra, y, en particular, por medio de un discurso de Diotima o por medio de un diálogo con ella. Esto es al menos lo que él mismo cuenta. A su vez, Sócrates también trata de transmitir esta misma lección, pero no lo hace sólo o principalmente por medio discursos o por medio de diálogos, sino que lo hace sobre todo por medio del ejemplo que da cada vez que rechaza los favores carnales que le ofrecen sus jóvenes y bellos discípulos. Una vez más se ve que la enseñanza socrática pasa por el ejemplo. Cada vez que se escabulle de las aspiraciones de los que lo pretenden, Sócrates está diciendo, no con palabras, sino con hechos, que no es a los cuerpos bellos a lo que hay que amar, sino a aquellos misterios más elevados del amor. En este punto, no hay olvidar que el Sócrates que se ha dado a conocer es un hombre adulto de la Grecia antigua. Esto quiere decir que, por muy avanzado que esté en el camino de la sabiduría erótica, por fuerza experimenta una fuerte tentación por los cuerpos juveniles que no dejan de rondarlo, pues conviene recordar que se considera natural desear lo que es bello y es bello el cuerpo de un hombre joven. Por tanto, el rechazo de los encantos de sus discípulos necesariamente conlleva un combate encarnizado consigo mismo en el que tiene que llegar a ser más fuerte que sí mismo. Esto quiere decir que, frente al cortejo de jóvenes como Alcibíades, Sócrates tiene que poner en obra todas las virtudes características de la sabiduría filosófica, esto es, dominio de sí y *sōphrosynē* o templanza. En otras palabras, la contención de las tentaciones a las que se ve

---

<sup>500</sup> Ib., 218 B - E, p. 78

<sup>501</sup> Ib., 218 E - 219 D, p. 79

expuesto por la insistencia de sus pretendientes exige fortaleza, resistencia y firmeza. De ahí que la escalera que lleva a los misterios más elevados del amor no pueda subirse sin esfuerzos y fatigas. De hecho, su sabiduría erótica consiste precisamente en esto, en este combate consigo mismo del que logra salir como vencedor gracias a su sabiduría filosófica. Por tanto, se ve bien que ser sabio en el amor presupone que se es sabio en general o que simplemente se es filósofo. Ahora bien, por otra parte, es preciso hacer explícito lo que no deja de ser una auténtica anomalía en la relación de Sócrates con sus discípulos. No se trata solamente de que las relaciones sexuales estén excluidas. Se trata más bien de que, tal y como Foucault hace notar, Sócrates «invierte el sentido del juego».<sup>502</sup> Ya se ha visto que la convención establece que corresponde a los adultos ejercer la función de amantes y cortejar a los jóvenes y que corresponde a los jóvenes ejercer la función de amados y resistir, hasta cierto punto, al cortejo de los adultos. Sin embargo, la narración de Alcibíades muestra a las claras que él es el que ejerce la función de amante y que Sócrates es el que ejerce la función de amado. No en vano Platón dedica un pasaje bastante generoso de *El banquete* a la descripción del modo en que Alcibíades tuvo que perseguir e incluso acosar a Sócrates para intentar conseguir que la relación se consumara. Y la cuestión entonces es saber cómo es posible que se produzca esta inversión. Sócrates no cumple con la función de amante porque es capaz de no sucumbir a la belleza de los cuerpos juveniles, y, por la misma razón, los jóvenes se ven impedidos de cumplir con la función de amados. En definitiva, Sócrates no va a perseguirlos para obtener sus favores. Pero, al mismo tiempo, los jóvenes no quieren prescindir de los favores que Sócrates les podría proporcionar. Esto es algo que tienen claro desde el principio. Ya se ha visto que Alcibíades decía, al inicio de su historia, que quería complacer a Sócrates para «oírle contar todo lo que él sabía». Pero sucede que este deseo de los jóvenes, lejos de apagarse conforme Sócrates los rechaza, no deja de aumentar y de encenderse cada vez más precisamente porque Sócrates los rechaza y porque se mantiene firme en su rechazo. Esto quiere decir que el amor de los jóvenes se intensifica cada vez que Sócrates transmite por medio de sus actos la sabiduría erótica y filosófica que le permite resistir. En otras palabras, la sabiduría de Sócrates es lo que intensifica el amor de los muchachos. Esto es lo que se ve cuando al final de su relato, Alcibíades ya no habla simplemente de lo que quiere oírle contar a Sócrates, sino que habla de su admiración por él, y, en particular, de cuánto admira «su

---

<sup>502</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 268

templanza y virilidad», su «prudencia» y «domino de sí».<sup>503</sup> Más aún, lo que Alcibiades destaca a continuación es el hecho de que Sócrates es capaz de resistir no sólo a la belleza de los cuerpos jóvenes, sino a todo cuanto pueda destemplan a un hombre, también a las fatigas, al hambre, al frío o al miedo.<sup>504</sup> Y, sin embargo, en última instancia, la razón de esta intensificación no hay que buscarla en Sócrates, sino que hay que buscarla en los jóvenes mismos. Esto es así porque lo que hace posible que la sabiduría socrática pueda intensificar su amor es que ellos en el fondo también aman la belleza, la verdad y la virtud. A su vez, esto se debe a que, por supuesto, los jóvenes también tienen un alma que, como todas las almas, desea la inmortalidad, aspira a lo bello en su pureza y experimenta, ante la sabiduría socrática, la reminiscencia de lo que vio más allá del cielo.<sup>505</sup> Lo que los jóvenes buscan en Sócrates, dice Foucault, «es la verdad con la que su alma tiene parentesco».<sup>506</sup> Por tanto, el verdadero objeto de su amor no es Sócrates, sino la sabiduría. Pero esto no es algo que el joven sepa de buenas a primeras. Tampoco es algo que pueda aprender simplemente por medio de discursos. Se trata más bien de algo que debe aprender a través del ejemplo de Sócrates y a través de su relación pasional con Sócrates. De ahí que Foucault diga, a propósito del joven, que «el trabajo ético que necesitará hacer será descubrir y considerar, sin descansar jamás, esa relación con la verdad que era el apoyo oculto de su amor».<sup>507</sup> En suma, Sócrates es un maestro del amor, pero más fundamentalmente aún y tal y como de nuevo aclara Foucault, es un «maestro de verdad» que «enseña al muchacho lo que es la sabiduría».<sup>508</sup>

En lo que respecta a las relaciones eróticas de Sócrates, la interpretación de Pierre Hadot no es muy diferente de la de Foucault. También él ha percibido que el verdadero objeto del amor de los jóvenes no es, en verdad, el propio Sócrates, sino algo relacionado con la sabiduría y algo que tiene que ver con una reminiscencia de la que tendrán que llegar a ser conscientes. Ahora bien, ahí donde parece que Foucault coloca, en el lugar del objeto del amor de los jóvenes, a la sabiduría misma, parece que Pierre Hadot coloca más bien la aspiración a esta sabiduría. La diferencia es poca, pero es significativa. Por un lado, es posible

---

<sup>503</sup> Platón. *El banquete*, 219 D- 220 A. Op. Cit., p. 80

<sup>504</sup> *Ib.*, 219 D – 221 B, pp. 80-82

<sup>505</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 265

<sup>506</sup> *Ib.*, p. 271

<sup>507</sup> *Idem.*

<sup>508</sup> *Ib.*, p. 270

que esta interpretación sea simplemente el efecto de no haber dejado de tener presente que Sócrates siempre afirma que sólo sabe que no sabe nada. Desde este punto de vista, sería fácil decir que la sabiduría de Sócrates no puede constituir el objeto del amor de los muchachos, pues el filósofo no es sabio, sino sólo un aspirante. Pero, por otro lado, es posible ser más preciso y decir también que esta misma interpretación tal vez sea el efecto de haber puesto el acento sobre todo en el relato sobre el origen mítico del Amor que Diotima hace en *El banquete* de Platón a través de Sócrates.<sup>509</sup> El Amor habría sido concebido en el banquete de celebración del nacimiento de la bella Afrodita y por la unión de Poro, Dios del Recurso, y Penia, Diosa de la Pobreza. En consecuencia, el Amor ama la belleza por su vínculo con Afrodita, es ignorante por su vínculo con Penia y es sabio por su vínculo con Poro. Por tanto, el Amor se halla en un singular y extraño interregno. No es sabio porque también es ignorante y no es ignorante porque también es sabio. Tampoco es un Dios sabio porque es ignorante ni es un simple mortal ignorante porque es sabio. Se trata más bien de un *daimon*, un genio, una figura intermedia entre los dioses y los mortales. Así lo expresa Pierre Hadot: «Eros es un *daimon*, nos dice Diotima, es decir un intermediario entre los dioses y los hombres».<sup>510</sup> Pero el Amor es sobre todo un intermedio entre la sabiduría y la ignorancia. Es lo bastante ignorante como para no ser sabio, pero también es lo bastante sabio como para no ser un ignorante por saber al menos que ignora. Por tanto, el Amor es simplemente la aspiración al saber propia de quien sabe que no sabe, es decir, que el amor es *filo-sophos*, la filosofía misma. El filósofo no filosofa porque sepa, sino precisamente porque, al saber que no sabe, aspira al saber. En este sentido, Sócrates es, por supuesto, el filósofo por excelencia. El Amor es a la vez Sócrates, un *daimon*, un filósofo o algo que aspira a la sabiduría. De ahí que Pierre Hadot insista en decir un poco por todas partes que Sócrates es *atopos*, es decir, extraño, inclasificable, alguien que no es ni una cosa ni la otra, ni sabio ni ignorante, ni un Dios ni un simple mortal.<sup>511</sup> También Alcibiades afirma algo parecido cuando dice en *El banquete* de Platón que Sócrates no tiene parangón, que es extraño y que no es semejante a ningún hombre.<sup>512</sup> A partir de aquí, Pierre Hadot podrá decir que lo que los jóvenes aman no es tanto a Sócrates, ni siquiera su sabiduría, sino más bien el modo en que Sócrates no deja de aspirar

<sup>509</sup> Platón. *El banquete*, 202 D – 204 D. Op. Cit., p. 54-56

<sup>510</sup> Pierre Hadot. *Elogio de Sócrates*. Raúl Falcó (trad.). México D. F.: Editorial *me cayó el veinte*, 2006, p. 67

<sup>511</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 42

<sup>512</sup> Platón. *El banquete*, 221 D – 222 C. Op. Cit., p. 83

al saber, es decir, que lo que aman es el amor mismo, pues el amor es esta misma aspiración: «[...] cuando los demás hombres aman a Sócrates-Eros, cuando aman al Amor, revelado por Sócrates, lo que aman en Sócrates es esta aspiración, este amor de Sócrates por la belleza y la perfección del ser».<sup>513</sup> Ahora bien, al mismo tiempo, y en la línea de Foucault, Pierre Hadot también considera que la condición de este amor del muchacho es «el recuerdo inconsciente de la visión que tuvo de la belleza trascendente en su existencia anterior».<sup>514</sup> A su vez, este recuerdo es el «impulso hacia la belleza trascendente que lo atrae a través del objeto amado».<sup>515</sup> Pero también aquí, como en Foucault, es cuestión de una verdad profunda que en un principio no es en absoluto accesible para el joven enamorado de Sócrates. Pierre Hadot también considera que esta verdad deberá ser aprendida por el joven y enseñada por el maestro. De ahí que diga que «el filósofo se esforzará pues por sublimar su amor, intentando mejorar el objeto de su amor».<sup>516</sup> En definitiva, el maestro, es decir, Sócrates, debe enseñar a su joven amante que el objeto de su amor no es él, sino el amor mismo entendido como una aspiración al saber animada por el recuerdo de lo que se contempló y gozó en otro tiempo. También aquí Sócrates aparece como un maestro del amor y de la verdad.

Se ve bien entonces que el trabajo hermenéutico de Foucault y Pierre Hadot en torno a la figura de Sócrates no conduce a resultados demasiado divergentes. Ambos interpretan que en Platón se produce una suerte de dislocación en la que el objeto del amor de los muchachos que se enamoran de Sócrates no es propiamente Sócrates, sino algo distinto y relacionado con la sabiduría. Además, parece que ambos también consideran que este amor es posible por efecto de la reminiscencia, es decir, por efecto del vínculo que une el alma con la sabiduría gracias a su experiencia en el otro mundo. Por último, ambos también entienden que la dislocación del objeto, si bien es siempre operativa, no se ofrece de entrada y espontáneamente al saber de los jóvenes, sino que debe ser aprendido a través de la relación erótica con Sócrates. Sin embargo, Foucault y Pierre Hadot divergen en un punto que parece esencial. Mientras el primero habla de un amor por la sabiduría, el segundo habla de un amor por la aspiración a la sabiduría. Hay que plantear entonces la cuestión de si Sócrates es sabio

---

<sup>513</sup> Pierre Hadot. *Elogio de Sócrates*. Op. Cit., p. 68

<sup>514</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 82

<sup>515</sup> *Ib.*, p. 83

<sup>516</sup> *Idem.*

o un aspirante a la sabiduría. Para resolverla, es preciso que no se salga del texto que no ha dejado de servir de apoyo a todas estas interpretaciones, es decir, que es preciso que no se salga de *El banquete* de Platón. Alcibiades dice en el inicio de su intervención que Sócrates es como una caja de madera con forma de sileno que guarda en su interior imágenes de divinidades. Por un lado, esto quiere decir que Sócrates es por su «cubierta» o en «apariencia» un ser dionisiaco que no puede dejar de jugar, de ironizar y de trastear con los hombres. Pero, por otro lado, la metáfora de Alcibiades también quiere decir que Sócrates, «cuando habla en serio», en su «interior» o en esencia es nada más y nada menos que como las divinidades. Por supuesto, se podría interpretar esta comparación como una forma de insistir en el carácter ambivalente o intermedio de la figura de Sócrates que no dejaría de ser a la vez una cosa y la otra, pero parece que la descripción de Alcibiades se hace explícitamente y tal vez expresamente en términos de oposición entre una apariencia y una esencia. Una cosa es lo que Sócrates parece y otra cosa bien distinta es lo que Sócrates es verdaderamente. Y Sócrates es, en verdad, como una divinidad. Alcibiades explica de forma clara en qué consiste en concreto este carácter divino: «Ésta es la cubierta con la que está envuelto por fuera, como un sileno esculpido, pero el interior, cuando se abre, ¿de cuánta templanza creéis, señores comensales, que está lleno?».<sup>517</sup> Efectivamente, Sócrates es como una divinidad porque es pura templanza. Lo propio de un Dios es la templanza. Tal es la importancia que los griegos concedían a esta virtud. Al mismo tiempo, lo propio de Sócrates es la templanza. *Ergo*, Sócrates es como un Dios. Esta templanza es precisamente lo que se ponía al descubierto en las relaciones eróticas de Sócrates. Y esta templanza es precisamente lo que constituía, no ya una aspiración al saber, sino una sabiduría *de facto* que era el objeto del amor de sus jóvenes pretendientes. En lo que respecta a la sabiduría entendida como saber de conocimientos, es posible que Sócrates sólo sea un aspirante. Pero en lo que respecta a la sabiduría entendida como virtud o entendida como *ethos* y *bios*, en lo que respecta a lo que él es y al modo en que vive y actúa, Sócrates no es un aspirante a la sabiduría, sino que es un sabio de pleno derecho. En suma, si Sócrates es sabio, entonces sus discípulos no pueden amar simplemente su aspiración, sino que por fuerza aman su sabiduría. Por tanto, quizás haya que admitir que la interpretación de Foucault está finalmente más y mejor ajustada que la de Pierre Hadot.

---

<sup>517</sup> Platón. *El banquete*, 216 A - E. Op. Cit., p. 75

En el momento en que se ha hablado de la enseñanza tradicional o pederastia pedagógica se ha dicho que todo parecía reducirse a una cuestión de enseñanza y aprendizaje y que solamente la cuestión de las relaciones sexuales parecía constituir una excepción a esta norma. Y en el momento en que se ha hablado de la enseñanza socrática se ha dicho que las relaciones sexuales quedaban excluidas. Por tanto, parece que con Sócrates no se da ninguna excepción y que en sus relaciones eróticas todo queda bien reducido a una dimensión puramente educativa. Ahora bien, a juzgar por todo lo que se acaba de explicar en las últimas páginas, parece que la propuesta de Sócrates no consiste simplemente en haber purificado las relaciones eróticas por medio de una extirpación de aquel suplemento sexual que embarraba su sentido educativo o que constituía su excepción. En verdad, parece que lo que hace Sócrates es mucho más que esto. Cuando Sócrates excluye las relaciones sexuales está de hecho haciendo algo más que purificar, a saber, está intensificando o elevando a la máxima potencia el carácter educativo de sus relaciones eróticas. Esto es así porque, como ya se ha visto, la exclusión de las relaciones sexuales es en sí misma una lección ejemplar y edificante para sus jóvenes pretendientes. Los discípulos de Sócrates aprenden en un solo movimiento lo que es la sabiduría erótica y lo que es la sabiduría filosófica. En este punto, es tentadora la posibilidad de decir que el cambio que Sócrates introduce en las relaciones eróticas es una deconstrucción. En el momento en que simplemente hace caer las relaciones sexuales, transforma por completo las relaciones eróticas. En definitiva, se ve bien que todo en Sócrates tiene que ponerse al servicio del perfeccionamiento de sus discípulos. También su vínculo amoroso con ellos contribuye a este propósito. Es posible que, en última instancia, esta orientación de todo a una función educativa sólo fuera posible en el marco de una enseñanza que no tiene curso en el interior de ciertos límites temporales y espaciales, sino que tiene curso en el interior de la vida misma tal y como se despliega al compás de lo que va pasando y de las relaciones que se van trabando a cada momento con los otros.

### 10.3.3. LA PEDERASTIA PEDAGÓGICA EN EL IMPERIO ROMANO Y LA GRECIA HELENÍSTICA: LA HISTORIA DE UN DECLIVE

Parece que la práctica de la pederastia pedagógica se irá resintiendo cada vez más en el curso de la época helenística y muy especialmente en el curso de la época romana. No se trata de decir que la práctica desaparezca. En este texto ya se han mencionado algunos casos

de relaciones eróticas y pederastas entre filósofos que incluían a personajes ya helenísticos como Jenócrates, Aristóteles, Polemón, Crates de Triasio, Crantor o Arcesilao. Y Foucault dice a las claras en *El cuidado de sí* que en el periodo romano la práctica «era todavía corriente».<sup>518</sup> Sin embargo, a continuación se verá que, por una parte, algunas características específicas de la cultura romana forzaron un cambio de tendencia a la baja para este tipo de prácticas. Como dice Foucault, algunos de los motivos de este cambio «incumben a la influencia de la cultura romana».<sup>519</sup> Y, por otra parte, también se verá, en último término, que otro de los motivos de esta transformación no sólo concierne al periodo romano, sino que también concierne al periodo helenístico. Por tanto, la línea de evolución que se dibuja para la pederastia pedagógica es una línea descendente que empieza con una inclinación más o menos moderada en la época helenística y termina con una inclinación que se vuelve cada vez más empinada en la época romana a medida que la influencia de su cultura se va dejando sentir.

Ahora bien, en este punto es obligado decir que el texto de Foucault sobre las relaciones eróticas con los muchachos en el periodo romano parece claro y confuso a partes iguales. Se trata del capítulo sexto de *El cuidado de sí* titulado «Los muchachos». Por un lado, la relación de causas que pudieron propiciar la transformación no presenta ninguna dificultad ni ninguna ambigüedad. Pero, por otro lado, la definición del tipo de transformación que tuvo lugar o la descripción de lo que verdaderamente pudo cambiar resulta algo desconcertante. En verdad, la confusión no está en la definición o descripción del tipo de cambio, sino en una cierta falta de coherencia entre las causas que desencadenaron el cambio y el tipo de cambio que se describe. Tal y como se acaba de decir, la tesis de Foucault es que la práctica de la pederastia pedagógica no desaparece y que sigue siendo corriente. También dice que no se ha vuelto en absoluto un objeto de desaprobación y que sigue siendo considerada como una inclinación natural. Por tanto, el cambio no tendría que ver ni con las prácticas reales o efectivas ni con la opinión o consideración que se tiene sobre ellas. La transformación estaría más bien en que «disminuye el interés» y «se desvanece la importancia que se le reconoce en el debate filosófico y moral».<sup>520</sup> No obstante, cuando

---

<sup>518</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 217

<sup>519</sup> *Ib.*, p. 218

<sup>520</sup> *Ib.*, p. 217



Foucault trata de explicar cuáles son las causas de esta deriva, describe una serie de fenómenos que no apuntan solamente a esa disminución del interés o a ese desvanecimiento de la importancia en el ámbito del debate filosófico y moral, sino que apuntan más bien a una caída de las prácticas efectivas y a una cierta desvalorización de las mismas por parte de la opinión e incluso de las leyes. Es cierto que esta desvalorización no tiene que ver con el hecho de que la práctica haya dejado de ser considerada natural, pero todo parece indicar que sí se produjo cierto proceso de desvalorización. A continuación, hay que intentar poner de manifiesto en qué consisten estas causas para que sea posible ver con más claridad en qué consiste esta suerte de hiato entre las causas y los efectos del análisis de Foucault. Al mismo tiempo, también habrá que ver, por supuesto, cuál es el estado de la pederastia pedagógica en los dos primeros siglos d. C. y también, para terminar, en la época helenística.

La primera causa que Foucault aduce está ligada a la cultura romana y tiene que ver con cierta incompatibilidad entre la pederastia pedagógica y los privilegios que se conceden a la figura del padre de familia tanto *de facto* como en el orden de la opinión y de las leyes. En este punto, parece que es pertinente y necesario ponerse en contexto por medio de una breve descripción de algunos de los privilegios de los que disfrutaba aquella figura verdaderamente singular de la cultura romana. De esta manera, será posible comprender cabalmente hasta qué punto era difícil que la pederastia pedagógica no tropezara de alguna manera con esta figura y con sus privilegios de hecho y de derecho. A este respecto, puede ayudar lo que explica Paul Veyne acerca de la relación entre padres e hijos en *Historia de la Vida Privada*. Para empezar, el padre de familia podía decidir si aceptaba o rechazaba a su vástago. El ejercicio de este privilegio podía tener lugar antes del nacimiento de la criatura, pues el aborto y el uso de métodos anticonceptivos eran una práctica común y no importaba en qué momento biológico se encontrara la madre. Pero incluso en el momento en que el hijo ya ha nacido, el padre sigue contando con la prerrogativa absoluta de aceptarlo o rechazarlo.<sup>521</sup> Si lo tomaba (*tollere*), lo levantaba del suelo donde la comadrona lo había depositado. Si lo rechazaba, lo exponían en la puerta del domicilio o en un basurero público para que lo recogiera quien lo quisiera. Sobra decir que la mayoría no sobrevivía. Y en el campo, los campesinos podían cederlo para que lo adoptara alguna familia de vecinos que lo

---

<sup>521</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 26

necesitara. En este punto, es posible dar cuenta de cuáles eran las razones que podían legitimar esta práctica o es posible explicar bajo qué circunstancias podía tener lugar. Por un lado, un hijo podía ser abortado, cedido o abandonado porque la madre era una esclava o porque había cometido alguna falta. Por otro lado, una malformación de la criatura también podía constituir un buen motivo para la exposición o incluso el ahogamiento. Por último, los pobres abandonaban a los hijos que no podían mantener; los pobres menos pobres rechazaban a todos los que habrían obligado a dar al conjunto de los hijos una educación mediocre; y a los ricos les bastaba con que uno hijo pudiera dar al traste con cierta disposición testamentaria. Pero esto no es todo porque los privilegios del padre sobre el hijo no terminan en la posibilidad de aceptarlos o rechazarlos. No se adquiere ciudadanía y derechos hasta la muerte del padre, siempre se corre el riesgo de quedar desheredado, no es posible hacer carrera política sin el consentimiento paterno y, sobre todo, existe la posibilidad siempre abierta de que el padre condene a su hijo a muerte por medio de una sentencia privada o sin mediación alguna. Con motivo de su análisis del poder soberano, Foucault se hace eco en *La Voluntad de saber* de esta fuerte pertenencia del hijo al padre en la cultura romana: «Sin duda, [el poder soberano] derivaba formalmente de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de “disponer” de la vida de sus hijos al igual que la de sus esclavos; él se la había “dado”, él podía quitársela».<sup>522</sup> El padre podía disponer de la vida de sus hijos porque él se la había dado. Ahí donde pudo abortarlo, abandonarlo e incluso ahogarlo, decidió aceptarlo. Desde entonces, el hijo le debe la vida al padre y queda fuertemente sujeto a él.

De acuerdo con Paul Veyne, no parece que esta clase de prácticas y de privilegios tuvieran lugar entre egipcios<sup>523</sup>, germanos y judíos. Con respecto a los griegos, no hay duda de que no eran muy diferentes de los romanos. Ya se ha dicho precisamente con la ayuda de Paul Veyne que Roma es Grecia. Pero para ser más preciso, hay que recordar también que

---

<sup>522</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 143

<sup>523</sup> Es cierto que en el *Antiguo Testamento* se relata el caso del rey egipcio que ordena matar a todos los niños hebreos recién nacidos, pero lo hace porque teme que este otro pueblo acabe por destruir al suyo y tiene además el reparo de dejar con vida a las niñas. Se ve bien entonces que la práctica sólo tiene lugar bajo ciertas condiciones (temor a la destrucción del propio pueblo y asesinato de recién nacidos de otro pueblo) y miramientos (no tocar a las niñas), lo cual constituye una prueba de que no debía de ser ni común ni fácilmente aceptable. De hecho, las dos parteras a quienes el rey da la orden deciden no obedecer. Véase: *Éxodo*, 1. Op. Cit., p. 49

en el *Critón* de Platón Sócrates lanza una afirmación que puede proporcionar una pista sobre la relación entre padres e hijos en la Grecia antigua. Se trata del momento en que afirma que la obediencia a las leyes es incluso más insobornable que la obediencia a los padres. «¿Te pasa inadvertido —dice Sócrates— que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre [...] y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?». <sup>524</sup> Con esta pregunta puede parecer que Sócrates resta importancia a la obediencia a los padres, puesto que, al fin y al cabo, la obediencia a las leyes aparece como siendo más importante. Sin embargo, es evidente que con esta comparación se trata de defender la obediencia a las leyes afirmando que es incluso más incondicional que una obediencia parental que, a la sazón, debía ser considerada también y por fuerza como verdaderamente incondicional. De lo contrario, la comparación no podría producir ningún efecto retórico ni podría tener tampoco ningún sentido o utilidad. Ahora bien, el hecho de que la sujeción de los hijos a los padres en la Grecia antigua estuviera bien anudada no significa que los romanos no fueran en esto incluso más severos. Tanto es así que, de acuerdo con Paul Veyne, todo lo que se ha explicado acerca de los privilegios del padre romano puede servir para explicar que circulara entre los hijos cierta obsesión por el parricidio. <sup>525</sup> Esta relación de sumisión al padre podía llegar a ser entre los romanos absolutamente insoportable. En cierto modo, su condición no era muy diferente de la de un esclavo. No parece que nada parecido sucediera entre los griegos. De ahí que la pederastia pedagógica pudiera llegar a existir en la Antigüedad griega y de ahí también que se topara con ciertos límites en la Antigüedad romana. En efecto, en este contexto de privilegios desmedidos del padre sobre los hijos se comprende bien que la pederastia pedagógica pudiera llegar a ser problemática. Hay que insistir una vez más en el hecho de que no se trata de la cuestión de la decencia o indecencia del amor entre hombres. La inclinación de los hombres por los hombres sigue siendo considerada perfectamente natural, y, en cualquier caso, no es la cuestión de la naturalidad del deseo lo que está en el corazón de la problematización que se hace. El problema está más bien en que los poderes concedidos al padre y el modo en que puede adueñarse de los hijos es incompatible con el modo de apropiarse de los jóvenes

---

<sup>524</sup> Platón. *Critón*, 51b-c. Op. Cit., p. 43

<sup>525</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 46

característico de la pederastia pedagógica. Por tanto, el problema no concierne a una hermenéutica del deseo, sino que concierne a un asunto de jurisdicciones. La pederastia pedagógica aparece como un fenómeno hostil a los privilegios del padre y como un fenómeno invasivo con respecto a su jurisdicción. Como dice Foucault, «los padres de familia pretendían hacer respetar el poder que ejercían sobre sus hijos», y, de hecho, lo hacían por medio del «derecho familiar» y de las «leyes públicas».<sup>526</sup> A partir de aquí, es posible ya empezar a comprender el hiato entre causas y efectos al que se ha hecho alusión hace un momento. Si la pederastia pedagógica podía llegar a ser un problema por su incompatibilidad con los privilegios del padre, entonces esta causa no pudo tener por efecto simplemente un desvanecimiento de la importancia que se concede a la pederastia pedagógica en el debate filosófico y moral, sino que también tuvo que provocar un mínimo decaimiento de la práctica en sí misma e incluso cierta desaprobación, aunque no, desde luego, porque se considerara contranatural.

A continuación, Foucault expone más causas igualmente ligadas a la cultura romana y que también pudieron propiciar que algo cambiara en lo que se refiere a la pederastia pedagógica. En primer lugar, Foucault se apoya en Paul Veyne<sup>527</sup> para dar cuenta de que en el amor por los muchachos se sustituyó al joven libre por el joven esclavo. La causa de esta sustitución hay que buscarla en lo que se ha explicado hace un instante. La apropiación estricta del hijo por parte del padre pone un límite claro a las pretensiones de los adultos. Al mismo tiempo, se podría añadir que seguramente que no era cuestión de renunciar al «buen objeto» del placer. Por tanto, la mirada que antes se posaba sobre los jóvenes libres debe ahora ser reorientada y la figura del esclavo aparece entonces como siendo particularmente adecuada porque su estatuto presenta una ventaja que es fácil de comprender a la luz de lo que ya se ha explicado sobre las relaciones eróticas con los muchachos. La idea es que cuando se trata de los esclavos no hay necesidad para nadie de andarse con precauciones porque no es posible comprometer el futuro social y político de quien está llamado por naturaleza a ser un agente dominado. En este caso, no hay riesgo de que la relación sea problemática porque el principio de isomorfismo no puede generar en el esclavo la antinomia del muchacho. Así

---

<sup>526</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 218

<sup>527</sup> Paul Veyne, «L'amour à Rome», *Annales E.S.C.*, 1978, 1, p. 77. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 218

lo expresa Foucault: «Por otra parte, y sin duda también a modo de consecuencia [de los privilegios del padre], el amor de los muchachos se practicaba sobre todo con los jóvenes esclavos, sobre cuyo estatuto no había que preocuparse».<sup>528</sup> Cabe entonces preguntarse qué es lo que habría sido de la pederastia pedagógica si los esclavos jóvenes no hubieran absorbido o dado salida de alguna manera a lo que antes concernía a los jóvenes libres. Tal vez se hubiera insistido más en ella o se habría luchado más por ella. En segundo lugar, Foucault también señala como causa de este cambio de tendencia una disminución de la relevancia que se concede «a las relaciones personales de *philia*».<sup>529</sup> Parece que este fenómeno tuvo que actuar sin duda como una fuerza verdaderamente debilitadora para la pederastia pedagógica. Esto se debe a que, como ya se ha visto, la amistad está en el corazón de las relaciones eróticas con los muchachos, ya sea en el sentido de que son propiamente relaciones de pura amistad como en el caso de Sócrates, ya sea en el sentido de que son la instancia en la cual se forma la semejanza de carácter y de modo de vida que será el apoyo de la relación de amistad que sucede a la relación erótica en el momento en el que el joven da el paso a la edad adulta. Por tanto, es seguro que esta desvalorización de la amistad entre hombres tuvo que favorecer la merma de la pederastia pedagógica. Y, en tercer lugar, Foucault también apunta a otro fenómeno que no sólo pudo provocar de manera directa el declive de la pederastia pedagógica, sino que también la pudo provocar de manera indirecta por su contribución al desgaste de las mismas relaciones de *philia*. Se trata del fenómeno de «la valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos».<sup>530</sup> Por una parte, y tal y como sucedía con los esclavos, parece que la relación matrimonial y afectiva entre un hombre y una mujer tiende a sustituir la relación afectiva entre hombres y entre adultos y jóvenes. Y con esta sustitución, claro, la pederastia pedagógica también se resiente. Pero, por otra parte, esta misma valorización del matrimonio y del afecto entre esposos también pudo contribuir a la erosión de las relaciones de amistad entre hombres, y, en última instancia, de manera indirecta y por lo que ya se ha explicado, esta erosión de la *philia* conlleva de nuevo un decrecimiento de la práctica de la pederastia pedagógica. Así las cosas, de nuevo hay que insistir en que esta relación de causas no parece que valga simplemente para explicar que la

---

<sup>528</sup> *Idem.*

<sup>529</sup> *Ib.*, p. 219

<sup>530</sup> *Idem.*

discusión teórica y moral sobre el amor entre hombres perdiera intensidad, sino que más bien parece que vale igualmente para explicar y probar que por fuerza tuvo que darse un retraimiento de la práctica y valorización de la pederastia pedagógica.

Por último, Foucault todavía da cuenta de una causa más del cambio de tendencia que aquí se está intentando describir y comprender. Aquí también se verá que la causa no concierne sólo a los debates morales y filosóficos, sino que concierne igualmente a las prácticas y valorizaciones. En esta ocasión, no se trata de una causa únicamente ligada a la cultura romana, sino que se trata de una causa que también concierne a la cultura helenística. Por tanto, la causa en cuestión no sólo contribuye a explicar, como las ya referidas, el declive de la pederastia pedagógica en la época romana, sino que también permite explicar y probar que este declive pudo empezar, aunque de manera más moderada, en el periodo helenístico. Esta idea no es una que Foucault haya podido enunciar porque ninguna de sus dos publicaciones dedicadas a la sexualidad en la Antigüedad toma como objeto de estudio la época helenística. Como se sabe, *El uso de los placeres* se ocupa del periodo clásico y *El cuidado de sí* se ocupa del periodo imperial.<sup>531</sup> Pero parece que la causa que ahora será explicada puede hacerse extensiva al periodo helenístico. Así lo expresa Foucault: «[...] las formas que tomaron la práctica pedagógica y sus modos de institucionalización hacían mucho más difícil valorar la relación con los adolescentes en términos de eficacia educativa».<sup>532</sup> Ya se ha dicho antes que una de las condiciones que hacían posible que las relaciones eróticas con los muchachos fueran valoradas positivamente era precisamente que desempeñaban una función pedagógica que ya es, a estas alturas del texto, absolutamente incuestionable. Al mismo tiempo, parece que esta función empieza a quedar ligada cada vez más a otro tipo de prácticas pedagógicas. Esto quiere decir que la enseñanza cada vez depende menos de una erótica de los muchachos y que esta erótica de los muchachos se ve cada más desligada de lo que constituía una de las fuentes más fundamentales de su valor. Si a este proceso de independización de la pedagogía entendida como fundamento del valor de la erótica de los jóvenes se añade todo lo que en la cultura romana estaba contribuyendo a una desvalorización de esta misma erótica y a una disminución de su práctica, entonces se comprende bien que el destino de esta clase de amor y de esta pederastia pedagógica terminara por ser más bien

---

<sup>531</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 11

<sup>532</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 218

oscuro. Pero el hecho es que esta misma independización de la pedagogía con respecto al amor de los muchachos no es un fenómeno exclusivo de la cultura romana, sino que también es un fenómeno propio de la cultura helenística. Por tanto, el retraimiento de la pederastia pedagógica por efecto de la emigración a otras formas de su función pedagógica entendida como fuente de su valor no empezaría con los romanos, sino que empezaría con los helenísticos. Ahora bien, convendría concretar a qué se refiere Foucault cuando habla de las nuevas formas que adoptó la práctica pedagógica y cuando habla asimismo de los nuevos modos de institucionalización. O, dicho de otra manera, convendría preguntar cuáles son los ámbitos que cada vez acogen más la función pedagógica del amor de los muchachos.

#### 10.3.4. SOBRE EL PORVENIR DEL MODELO EDUCATIVO DE SÓCRATES: LOS «PEQUEÑOS» SOCRÁTICOS HACEN EL SOFISTA

En un primer momento, se podría estar tentado de pensar que al menos una de las formas que adoptó la práctica pedagógica pudo ser el modelo de enseñanza que Sócrates proponía, es decir, una pederastia pedagógica a la que se ha sustraído todo placer sexual. Después de todo, la importancia e influencia de Sócrates en la Antigüedad podría muy bien haber consistido, no sólo en que su filosofía tuviera un largo recorrido, sino también en que se imitara y prolongara su propuesta educativa. Ahora bien, hay que preguntarse si es verdaderamente posible decir que el modelo socrático de enseñanza tuvo continuidad. Por una parte, es posible hablar de lo que Marrou denomina los «“pequeños” socráticos».<sup>533</sup> Se trata de toda una serie de personajes de la época de Sócrates entre los que cabe contar a Fedón de Elis, a Euclides de Megara, a Aristipo de Cirene, a Esquines de Atenas o a Antístenes de Atenas. La razón por la que reciben este apelativo no es simplemente que adoptaran la filosofía de Sócrates. Si así fuera, prácticamente no habría filósofo en la Antigüedad que no pudiera ser de alguna manera conocido como un «pequeño» socrático. De hecho, no hay una sola razón para esta designación, sino varias. Por un lado, todos ellos fueron discípulos directos de Sócrates.<sup>534</sup> Por otro lado, no se quedaron en filósofo, científico, sabio, erudito o investigador, sino que se convirtieron en maestros. Por último, ejercieron su función de maestro de un modo que recuerda en parte al menos a la enseñanza socrática. Así las cosas,

---

<sup>533</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>534</sup> *Idem*.

tal vez se podría contar también a Platón entre los «pequeños» socráticos. Después de todo, también fue discípulo directo de Sócrates, también se convirtió en maestro y también ejerció su función de maestro de un modo que recuerda al modo socrático. Pero en verdad no parece que deba ser contado entre los «pequeños» socráticos por la sencilla razón de que no es pequeño, sino grande. Ahora bien, Platón no es grande simplemente porque fuera un gran filósofo o porque su filosofía fuera determinante, como la de Sócrates, para toda la Antigüedad y más allá, sino porque propondrá y popularizará un modelo propio de enseñanza que tendrá fortuna en su época y por lo menos también a lo largo de toda la época helenística. Desde este punto de vista, no parece apropiado o justo hablar de Platón como de un «pequeño» socrático. Dicho esto, hay que ver qué semejanzas y qué continuidad es posible describir entre la enseñanza de Sócrates y la de los «pequeños» socráticos. No se trata de una cuestión que sea fácil de abordar porque se trata de filósofos y maestros poco o mal conocidos, pero es posible decir algo al respecto.

En primer lugar, parece que se trata de maestros que funcionan como preceptores colectivos, es decir, que no cuentan con un solo discípulo, sino con varios. Una prueba de ello está, por ejemplo, en que, de acuerdo con Diógenes Laercio, Antístenes «exhortaba a sus propios discípulos», es decir, a varios, «a hacerse condiscípulos suyos en torno a Sócrates».<sup>535</sup> En segundo lugar, también se trata de maestros que no son itinerantes, sino que se asientan en una determinada ciudad cuyo nombre, como se ha visto, incorporan al suyo propio.<sup>536</sup> En tercer lugar, se trata de maestros que no ofrecen una formación pragmática para una vida social y política, sino que ofrecen una formación filosófica cuya prioridad, como ya se ha visto, es el cuidado de sí o de la propia alma, la formación del carácter o simplemente una formación moral.<sup>537</sup> En cuarto lugar, es posible que estos maestros también propusieran una erótica de los muchachos a la que se ha extirpado la dimensión física y sexual, a la que se ha potenciado la dimensión pedagógica y en la que se reafirma además la relación de *philia*. Esto es al menos lo que sugiere el hecho de que, de nuevo de acuerdo con Diógenes Laercio, Antístenes preguntara a un joven si no se avergonzaba de contentarse con la belleza del cuerpo como si fuera una estatua de bronce desalmada o que afirmara que «sólo el sabio sabe

---

<sup>535</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*, pp. 110-111

<sup>536</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>537</sup> *Idem*.



a quienes hay que amar».<sup>538</sup> Por último, cabe suponer también que la enseñanza de estos maestros se desenvolvía en el elemento mismo de la vida cotidiana. Es posible hacer esta suposición por lo que se ha dicho justo antes, es decir, por la prolongación de una cierta erótica de los muchachos que, como se ha visto, está ligada a una vida en común. Pero sobre todo es posible hacer esta suposición porque no es concebible que un grupo de discípulos directos de Sócrates no entendiera la filosofía como *ethos* y *bios*, y, por tanto, no es concebible que este grupo no entendiera la enseñanza desde el juego de la ejemplaridad y la imitación que sólo puede tener lugar cabalmente en una enseñanza que toma la vida misma como escenario. Más aún, en el caso particular de Antístenes, que es un precursor, como se sabe, del cinismo, la enseñanza debía consistir *a fortiori* y en buena medida en la exhibición diaria de su carácter y de su modo de vida. La razón de esto es que el cinismo, como han señalado tanto Foucault<sup>539</sup> como Pierre Hadot<sup>540</sup>, se caracteriza precisamente por la renuncia a toda especulación o a toda armadura teórica sofisticada y por la apuesta directa y sin excusas por un determinado modo de vida. En definitiva, ya se ve que no son pocas las semejanzas entre Sócrates y los «pequeños» socráticos.

Sin embargo, también es posible describir algunas diferencias que a todas luces son el efecto de la influencia que en la misma época estaban ejerciendo los sofistas. Para empezar, es preciso decir que a la sazón se designaba su actividad con una fórmula que simplemente significa ‘hacer el sofista’.<sup>541</sup> A partir de aquí, no es difícil adivinar que serán bastantes las semejanzas entre unos y otros. En segundo lugar, se sabe que alguno, por ejemplo, Antístenes, no sólo había sido discípulo de Sócrates, sino que, en sus comienzos, también lo había sido de un sofista como Gorgias.<sup>542</sup> En tercer lugar, es muy posible, como afirma Marrou, que fueran educadores profesionales en el sentido de que cobraban por sus servicios durante los dos o tres años que duraba la relación formativa.<sup>543</sup> También Diógenes Laercio<sup>544</sup> sugiere algo parecido cuando explica que Antístenes pide el pago de un saco de harina a un

---

<sup>538</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., pp. 115-116

<sup>539</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 218

<sup>540</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 124-125

<sup>541</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>542</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 110

<sup>543</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>544</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 115

joven para cobrarse sus honorarios, pero parece que no siempre actuó del mismo modo, pues en el *Banquete* de Jenofonte<sup>545</sup> afirma que no escatima cuando se trata de compartir la riqueza de su alma con todos sus amigos. Parece entonces que en este punto no todos funcionaron igual ni siempre del mismo modo, pero una idea es segura, a saber, que si es verdad que algunos ponían precio a sus enseñanzas, entonces es evidente que la dimensión erótica de sus relaciones aparece como una hipótesis que pierde fuerza. Y por la misma razón y en virtud del vínculo entre erótica y vida común, también pierde fuerza la hipótesis de una enseñanza basada en una vida que se comparte. En cuarto lugar, Marrou también informa de que, si bien no eran, como ya se ha dicho, maestros itinerantes, no por ello dejaban de organizar conferencias o exhibiciones verbales para reclutar a sus discípulos o «clientes».<sup>546</sup> Por último, cabe destacar igualmente que la enseñanza que dispensan, si bien no pierde de vista su sentido moral, incluye también una formación literaria y escritural, así como cierta formación para el combate dialéctico. Esto quiere decir que la psicagogia socrática se mezcla aquí con la formación retórica necesaria para una carrera política. De ahí que de nuevo Antístenes contestara, a uno que le preguntó qué es lo que hace falta para estudiar con él, que lo único que necesita es «un librito nuevo, un estilete nuevo y una tablilla nueva, e inteligencia».<sup>547</sup> Se ve bien entonces que la psicagogia socrática se mezcla aquí con la formación literaria y retórica necesaria para una carrera política y se ve bien igualmente que vuelve a perder fuerza la hipótesis de una enseñanza basada en una vida compartida. Parece que esto último es así porque es difícil representarse a Sócrates contestando nada parecido a sus discípulos. Es más fácil representárselo simplemente invitando a que lo acompañen. La exigencia de librito y estilete parece más propia de un maestro de letras o de un sofista que de un Sócrates o de un socrático. En definitiva, ya se ve que tampoco son pocas las semejanzas entre los «pequeños» socráticos y los sofistas o que no son pocas las diferencias entre los «pequeños socráticos» y Sócrates.

A juzgar por todo lo que se acaba de ver, no hay duda de que Antístenes y compañía tomaron no pocos elementos de la enseñanza socrática, pero tampoco hay duda de que también tomaron elementos de la enseñanza sofística. Por tanto, no parece que el modelo de

---

<sup>545</sup> Jenofonte. *Banquete*, IV, 43. Op. Cit., p. 334

<sup>546</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>547</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 112

enseñanza de Sócrates encontrara una continuidad clara y sin mezcla en los «pequeños» socráticos. Y claro, si sus propios discípulos directos no prologaron su modelo, entonces es difícil suponer que alguien más lo hiciera. En cambio, otro asunto es la cuestión de si es posible reconocer una continuidad histórica para el modelo de enseñanza definido a su vez por los «pequeños» socráticos. En este punto, parece que sí será posible hablar de cierta prolongación. Esto es al menos lo que hace pensar la figura de Epicteto ya en la época imperial. Efectivamente, con este maestro de filosofía parece que también es cuestión, como con los «pequeños socráticos», de un modelo de enseñanza que una vez más parece una mezcla del modelo de Sócrates y del modelo de los sofistas. Por una parte, no hay duda de que este maestro de filosofía está vinculado a Sócrates de múltiples maneras. Para empezar, se sabe que también apostó por quedarse en ágrafo<sup>548</sup>, que en las *Disertaciones* menciona con frecuencia el ejemplo de Sócrates<sup>549</sup> y que su doctrina, por estoica, no era muy diferente de la socrática. También se sabe que funcionó como un preceptor colectivo<sup>550</sup> y que no fue un maestro itinerante, sino uno que se estableció en una ciudad, Nicópolis, en la que permanecería hasta el fin de sus días después de verse obligado a abandonar Roma por un decreto de expulsión de los filósofos.<sup>551</sup> Tampoco parece que organizara exhibiciones verbales, sino que la fama que cosechaba parecía bastarle para atraer a jóvenes que a menudo podían incluso venir de muy lejos.<sup>552</sup> Por lo demás, es difícil decir si cobraba por sus enseñanzas ni hasta qué punto compartía su vida con sus discípulos, pero se sabe que a pesar de su éxito era más bien pobre<sup>553</sup>, que atribuía a la ejemplaridad la máxima importancia<sup>554</sup> y que sin duda concibió la formación filosófica como una psicagogia<sup>555</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo, parece que algunas de sus características lo alejan de Sócrates. Para empezar, ni fue ni pudo ser su discípulo porque entre ambos median entre cinco y seis siglos, pero la cuestión es sobre todo que parece que con Epicteto sucede algo parecido a lo que se ha visto que

---

<sup>548</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto, *Disertaciones*. Barcelona: Editorial Gredos, 2007, p. XVII

<sup>549</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Paloma Ortiz García (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1993: Libro I, IV, 24, p. 69; Libro I, IX, 22, p. 86; Libro I, XI, pp. 90-95; Libro I, XII, 23, p. 98; Libro I, XIV, 12, p. 102

<sup>550</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 58

<sup>551</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto. *Disertaciones*. Op. Cit., p. XII

<sup>552</sup> *Ib.*, p. XIII

<sup>553</sup> *Ib.*, p. XIV

<sup>554</sup> *Ib.*, p. XIX

<sup>555</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, IV, 13-14. Op. Cit., p. 68

sucedía con los «pequeños» socráticos, a saber, que la influencia de la sofística empaña en parte al menos la psicagogia de su enseñanza. Es verdad que esta influencia no parece ser muy querida por el propio Epicteto, pues continuamente tiene que recordar a sus discípulos que el fin último de sus enseñanzas es la virtud, pero sucede que, como se verá, en su época ya es habitual que la enseñanza de la filosofía dependa de manera muy estrecha, más aún que en la época de Sócrates y Antístenes, de una práctica que recuerda a la enseñanza sofística. Se trata del comentario de texto y de su capacidad para confundir a los discípulos haciéndoles creer que con él se entra en el ámbito de la retórica. Además, la enseñanza de tipo sofístico ha adquirido en su época una importancia seguramente mucho mayor que la que pudo tener en tiempos de Sócrates. De acuerdo con Foucault, algunos de los discípulos de Epicteto lo frecuentaban con el fin de prepararse para la existencia de ciudadano ordinario o incluso para hacer carrera política.<sup>556</sup> También Paloma Ortiz se expresa en idéntico sentido cuando explica, a propósito de la enseñanza de Epicteto, que era una costumbre de la época que se quisiera completar la formación elemental con una formación filosófica y retórica.<sup>557</sup> En suma, no hay duda de que Epicteto mantiene con Sócrates un parentesco profundo, pero la práctica del comentario de texto y la importancia creciente de la retórica se lo llevan un poco por delante y lo acercan, aun a despecho de sí mismo, a la corriente de los sofistas o de los gramáticos.

Parece que esta suerte de intoxicación de la enseñanza filosófica por la sofística será una constante en la historia de la educación filosófica antigua. Después de todo, parece que esta confusión entre filosofía y sofística o entre formación del alma y formación del político también será propio de la tradición de las escuelas filosóficas popularizada por Platón. Una vez más se pone en evidencia de qué manera la figura del filósofo y la figura del sofista eran quizás menos antagónicas de lo que a menudo se ha querido creer. En todo caso, hay dos ideas que parecen bastante seguras. Por un lado, la idea de que, si bien es cierto que algunos maestros de filosofía de la Antigüedad recuerdan legítimamente a Sócrates, su modelo considerado en toda su pureza no pudo llegar a asentarse del todo. Ya se ha dicho a partir de Pierre Hadot y del personaje de Alcibíades que Sócrates es *atopos*, que no ha habido otro igual, que es único en su especie. Y, por otro lado, la idea de que el modelo de enseñanza de

---

<sup>556</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 58

<sup>557</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto. *Disertaciones*. Op. Cit., p. XIII

la filosofía que tuvo continuidad en la época helenística y romana es este modelo de los «pequeños» socráticos definido a la vez por las características de Sócrates y por las características de los sofistas. Sin embargo, no será quizás este modelo socrático y sofístico de enseñanza de la filosofía el que llegaría a hacerse más popular. Parece que este honor y este mérito debe ser atribuido más bien a Platón y a su modelo de enseñanza. Tal y como se ha visto que sucedió con los «pequeños» socráticos, también el modelo platónico será el efecto de una mezcla en la que hay que incluir a Sócrates, y puede que incluso a los sofistas, pero también es preciso incluir otro elemento al que se hará alusión en breve y que es el elemento de la escuela o institución filosófica. Si los «pequeños» socráticos e incluso Epicteto mezclaron a Sócrates con los sofistas para dar forma a su propuesta, Platón mezcló a Sócrates con el modelo de la escuela de filosofía para dar forma a la suya. En definitiva, parece que la enseñanza socrática no pudo sobrevivir sin mezclarse con otras formas de enseñanza. Parece que, en parte al menos, esto se debe a que Sócrates era simplemente inimitable e irrepetible.

Dicho esto, se impone ahora que se vuelva a formular la pregunta que se ha planteado antes. Conviene recordar que aquí se estaba diciendo que la pederastia pedagógica habría entrado en una línea de pendiente descendente a partir de la época helenística porque la función pedagógica que le daba valor habría empezado a ser asumida por otros modos de institucionalización. Se ha preguntado entonces cuáles eran estos modos. En un primer momento, se ha considerado la posibilidad de que al menos uno de estos modos hubiera podido ser el modelo socrático de enseñanza, pero es preciso descartarlo porque se trata de un modelo que, por lo que se ha visto, no tuvo continuidad. En verdad, el modelo que pudo capitalizar la función pedagógica de la pederastia pedagógica fue el modelo de aquellos maestros de gimnasia, de música y de letras y de aquellos sofistas de los que ya se ha hablado largamente. Son ellos los que en adelante asumirán cada vez con más preeminencia y en el lugar de una erótica de los muchachos la función pedagógica que la cultura antigua reclamaba también cada vez con más fuerza. De hecho, cuando Foucault aborda en *El cuidado de sí* la cuestión del debilitamiento de la pederastia pedagógica por la emigración de su función pedagógica a otras formas y modos pone como ejemplo una anécdota que tiene por

protagonista precisamente a un maestro de retórica.<sup>558</sup> Quintiliano aconseja a quienes busquen un maestro de este tipo que se aseguren de la «pureza» de sus costumbres, es decir, que se aseguren de que el maestro no le pondrá a su hijo ni una sola mano encima. Por tanto, lo que hay que buscar para los hijos no es una pederastia pedagógica, sino un técnico, un profesional, un maestro de letras o de retórica. Y, por otro lado, es posible que en el momento en que Foucault habla de la transferencia de la función pedagógica del amor de los muchachos a otras formas y modos también esté pensando precisamente en los maestros *postsocráticos* y en las escuelas de filosofía como la que Platón fundará. En lo que se refiere a estas escuelas, es cierto que ya no serán en la época romana lo que fueron en la época clásica y helenística, pero no desaparecerán, sino que sobrevivirán por medio de la adopción de formas nuevas que en algunos casos recuerdan precisamente y en parte al menos a las del maestro de letras. A partir de aquí, se comprende bien que desde el principio se haya dicho que esta causa del debilitamiento de la pederastia pedagógica no concernía sólo a la época romana, sino que concernía también a la época helenística. Efectivamente, estas nuevas formas y modos de institucionalización que adoptó la pedagogía en detrimento de la pederastia pedagógica no aparecen en la época romana, sino que aparecen ya en la época clásica y helenística. Es en ese periodo histórico de la Antigüedad que se ve surgir con fuerza a los maestros de gimnasia, de música y de letras, a los sofistas y también a los maestros de filosofía y a las escuelas de filosofía. Es posible que en su momento fuera difícil o incluso imposible de adivinar, pero aquellas nuevas presencias estaban ya desde ese fondo de la Antigüedad amenazando a la pederastia pedagógica y anunciando que su futuro era más bien dudoso. Se ve entonces que a la larga no sólo no sobrevivirá el modelo socrático de enseñanza, sino que ni siquiera sobrevivirá el modelo de enseñanza tradicional, la pederastia pedagógica, en la que aquel se inscribía. En suma, la historia muestra otra vez, con la obstinación que la caracteriza, la extrema fragilidad y volatilidad de lo que se es.

---

<sup>558</sup> Quintiliano, *Institución oratoria*, II, 2, texto y trad. francesa de J. Cousin (CUF). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 218-219: «[...] en efecto, los niños están casi formados cuando pasan a las manos de esos profesores, y convertidos en mozos, todavía siguen junto a ellos; hay que velar pues con el mayor cuidado para que su edad todavía tierna encuentre en la pureza del maestro una protección contra toda ofensa y para que el exceso de sus arrebatos sea mantenido al margen de la licencia de su gravedad».

## 11. LA ESCUELA DE FILOSOFÍA COMO DOCTRINA, EMPLAZAMIENTO E INSTITUCIÓN

### 11.1. TRANSICIÓN. *SCHOLÉ*: EL VÍNCULO DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA CON SÓCRATES Y CON LA PEDERASTIA PEDAGÓGICA

Se acaba de comentar que el modelo de enseñanza de la filosofía que tendrá fortuna y continuidad en la Antigüedad no es el modelo de Sócrates, sino el de los *postsocráticos* y quizás sobre todo el de Platón. Ya se ha hablado de los primeros. Hay que hablar ahora del segundo. En verdad, se trata más bien del modelo de enseñanza de Pitágoras, puede que incluso el de Safo de Lesbos, que Platón recuperó y popularizó para la posteridad. Por supuesto, lo aderezó con la influencia de Sócrates, de quien toma no pocos elementos, pero Platón hizo algo verdaderamente determinante y singular, algo que Sócrates nunca hizo y algo que la filosofía y puede que incluso la cultura antigua en general sólo había visto hacer a los pitagóricos. Se trata del hecho de que Platón fundó una escuela de filosofía. Este es el modelo que hereda de los pitagóricos y que a su vez dejará en herencia a los filósofos del futuro. Tal y como se verá, es propio del modelo de la escuela filosófica que se establezca un modo de vida comunitario en el que la relación entre el maestro y el discípulo es estrecha, individualizada y prolongada. De ahí que se pueda decir que la escuela filosófica se halla en el grado más alto en la escala del pastorado.

La noción de escuela, *scholé*, es compleja, y, además, no debe ser confundida, aunque haya semejanzas, con la idea que se tiene de ella en la actualidad. De acuerdo con Pierre Hadot, es posible distinguir hasta tres significados para la noción de escuela filosófica antigua.<sup>559</sup> Por un lado, una escuela filosófica es una «tendencia doctrinal», una determinada corriente de pensamiento, *logos*, y la apuesta coherente y armónica por un determinado modo de vida, *bios*, y una determinada manera de ser, *ethos*. No hay que perder de vista que se está haciendo referencia a la Antigüedad. La filosofía como pensamiento y discurso es indisociable de la manera de vivir y de ser. Es más bien en la Modernidad que la filosofía tenderá a adquirir una vocación científica que la desligará en buena medida de todo lo relativo a la existencia misma del filósofo. Como ya se ha dicho en la introducción de este texto, se producirá entonces cierto descuido de la filosofía como práctica vital. Así lo expresaba Foucault en *El coraje de la verdad*: «[...] si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la

---

<sup>559</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 113

filosofía occidental olvidó, y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizás también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico». <sup>560</sup> La escuela de filosofía está, pues, vinculada a cierta doctrina, y, además, la noción de doctrina debe ser entendida en el sentido amplio de manera de pensar, manera de ser y manera de vivir. Esto quiere decir que no se asiste a una escuela de filosofía simplemente para escuchar las lecciones de un maestro y acceder así a su manera de pensar, sino que asiste también para aprender a vivir de una determinada manera y para adquirir asimismo los rasgos de una determinada manera de ser. A partir de aquí, es fácil comprender que lo tiene curso en estas escuelas no es simplemente el comercio de los que hablan y escuchan en torno a cierto *logos*, sino todo un modo de vida comunitario sin el cual no sería posible aprender el *bios* y el *ethos* que se propone.

Por otro lado, una escuela filosófica es también simplemente un lugar, un emplazamiento determinado en el que maestros y discípulos se reúnen y se relacionan y en el que se aprende y se enseña. Ya se ha dicho antes que, a diferencia del sofista, el maestro de filosofía no es itinerante, sino que tiende a permanecer en una misma ciudad e incluso en una misma ubicación determinada. En todo caso, es tarea de los discípulos acercarse a él o a la escuela, si es preciso, desde la otra punta del Egeo. En este texto se irán mostrando ejemplos concretos de emplazamientos y desplazamientos a medida que se vaya dando cuenta de las distintas escuelas filosóficas de la Antigüedad, pero es posible indicar que, de manera general, acostumbran a asentarse en los gimnasios, de donde normalmente toman además su nombre. <sup>561</sup> Ya se ha dicho que no era sólo deporte lo que ahí se practicaba. Y, por último, una escuela es también una institución. En concreto, esto quiere decir que la escuela se organiza en torno a un fundador, pero también quiere decir que la propia escuela le sobrevive, sin perjuicio de que su sombra no deje de tenderse alargada sobre ella, y adquiere entonces cierta estabilidad. Todas estas escuelas tuvieron un largo recorrido, un recorrido secular que pasa por múltiples generaciones e incluso épocas. En suma, una escuela es una doctrina, un emplazamiento y una institución. Más aún, de inmediato hay que añadir que no es una cosa o la otra, sino que es las tres a la vez. Quizás sea en esta condición de urdimbre

---

<sup>560</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 248

<sup>561</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 113



donde más y mejor se percibe la especificidad de la escuela filosófica antigua. Hay una determinada doctrina que se enseña y se vive en un determinado emplazamiento y que se organiza en torno a una misma institución o fundador. O, dicho de otro modo, la elección de una filosofía implica la aceptación de su lugar de enseñanza institucionalizada. Nada que ver entonces, como recuerda Pierre Hadot, con lo que sucede actualmente en las asignaturas de filosofía de bachillerato o incluso en las facultades de filosofía. Se considera que las escuelas y universidades de hoy son instituciones, pero lo son en otro sentido, pues la presencia de su fundador tiende a desvanecerse y el recuerdo de su nombre tiende a perderse. Tampoco están ligadas a cierta doctrina, sino a una diversidad de ellas o a ninguna en particular, y, desde luego, no están vinculadas a cierta manera de ser y de vivir. Solamente tienen en común con las escuelas filosóficas antiguas el hecho de que cuentan con un emplazamiento determinado, pero ni siquiera cuentan con uno solo, pues las universidades acostumbran a dispersarse por todo el territorio. En todo caso, todo lo que se acaba de ver permite comprender que cuando un individuo se acerca en la Antigüedad a un lugar lo hace porque se siente atraído por la figura institucional de su fundador y porque considera que ahí se enseña y se vive conforme a una doctrina filosófica que es de su agrado y elección. Nada parecido sucede en la actualidad. Por tanto, y tal y como sugieren Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, en la Modernidad hay que estar prevenidos frente a los que «buscan en épocas remotas y en civilizaciones prestigiosas —especialmente en la Grecia y la Roma clásicas— el origen de las nuevas instituciones».<sup>562</sup> Es cierto que hay un vínculo que a través de la historia une la escuela filosófica antigua con las escuelas y universidades modernas, pero hay que guardarse bien de pensar que lo uno puede ser reducido a lo otro. Además, lo que se podría poner al descubierto por medio de la restitución de este vínculo no es un origen noble en las escuelas antiguas que pueda servir para dignificar las instituciones modernas, sino en todo caso la degeneración que supone haber pasado de aquellas gloriosas escuelas antiguas a las actuales escuelas y universidades modernas.

Desde este punto de vista y a la luz de lo que se ha visto en las últimas páginas, se podría plantear la pregunta por el vínculo entre Sócrates y las escuelas filosóficas, es decir, que se podría plantear la pregunta por la existencia de una escuela filosófica socrática. Por

---

<sup>562</sup> Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. «La maquinaria escolar». En: *Arqueología de la escuela*. Op. Cit., p. 13

una parte, ya se ha visto que era posible hablar de una doctrina socrática en la medida en que, si bien no era evidente la posibilidad de atribuirle un cuerpo cerrado de conocimientos, sí era posible al menos reconocer la apuesta por cierta manera de ser y de vivir. En este sentido, parece que sería posible hablar de una escuela socrática. Ahora bien, por otra parte, no parece que sea posible hablar de una escuela socrática en el sentido de una enseñanza que sería institucional y que estaría localizada. Por un lado, no hay duda acerca de que no fundó ninguna institución. Esto es un simple hecho en bruto que no requiere mayores especulaciones. Y, por otro lado, tampoco impartió sus enseñanzas en ningún emplazamiento en concreto. Es cierto que, tal y como el propio Sócrates sugiere en el diálogo platónico titulado *Critón*, no se movió de Atenas más que para cumplir con sus obligaciones militares.<sup>563</sup> En esto parece que Sócrates se distingue bien de los sofistas y su itinerancia. También es cierto, como ya se ha visto, que el gimnasio podía ser, como para tantos otros, un lugar de encuentro más o menos habitual. Pero más allá del apego que pudiera sentir por su ciudad y más allá de que, como era común en su época, se dejara caer con frecuencia por el gimnasio, Sócrates no ejercía su función de maestro de filosofía en ningún local en particular que pudiera servir de centro de enseñanza. De hecho, en el *Laques* de Platón se pone de manifiesto que la casa del discípulo también podía ser un lugar de encuentro adecuado. Lisímaco y Melesias finalmente han convencido a Sócrates de que sea el maestro de sus hijos. El primero lo invita entonces a visitarlos, a lo que Sócrates contesta: «Lo haré, Lisímaco; iré mañana, si Dios quiere, a tu casa».<sup>564</sup> Por tanto, el socratismo sólo podría ser considerado una escuela en la medida en que se constituye en doctrina, aunque ni siquiera en sentido absoluto, pues ya se ha visto que su filosofía no es tanto cierto *logos*, sino más bien cierto *bios* y cierto *ethos*. Pero la escuela filosófica no puede reducirse a una doctrina, sino que exige emplazamiento e institucionalización. Por tanto, parece excesivo hablar de una escuela socrática. Ahora bien, habría que preguntarse por qué razón Sócrates no localizó e institucionalizó su enseñanza. He aquí una pregunta que tal vez pueda tener sentido en la actualidad e incluso para los hombres de la época helenística y romana, pero no así posiblemente para el propio Sócrates. Esto se debe a que esta pregunta solamente tiene sentido a la luz del éxito posterior que las escuelas filosóficas tuvieron en la Antigüedad. Y

---

<sup>563</sup> Platón. *Critón*, 52b. Op. Cit., p. 43

<sup>564</sup> Platón. *Laques*, 201c. Op. Cit., p. 234

claro, por mucho que Sócrates pudiera conocer la existencia de este género de enseñanza, pues la escuela pitagórica ya existía en su época, no parece que su éxito y prestigio pueda compararse con el éxito y prestigio que las escuelas filosóficas alcanzarán solamente a partir de Platón. Antes del siglo V a. C. e incluso antes de principios del siglo IV a. C., el referente no está en la escuela filosófica o en los pitagóricos, sino más bien en la pederastia pedagógica entendida como enseñanza tradicional y familiar a la que Sócrates dará continuidad con toda naturalidad, aunque no, por supuesto, sin introducir las modificaciones que ya se han descrito y que son el efecto de su actitud crítica, de su sabiduría filosófica y de su inquietud por la educación. Por tanto, la pregunta por la omisión de la institucionalización y localización de la enseñanza socrática solamente puede tener un sentido más bien retrospectivo. En cambio, la pregunta que verdaderamente puede tener un sentido de época es la pregunta por la institucionalización y localización de la enseñanza que Platón llevó a cabo con la fundación de su escuela. Habría que plantearse por qué motivo Platón confinó la enseñanza de la filosofía entre los límites institucionales y físicos de una escuela. O, dicho en términos más concretos, habría que plantearse por qué motivo Platón dio continuidad a un modelo de enseñanza más marginal como el de los pitagóricos en lugar de dar continuidad a una enseñanza más tradicional como la de Sócrates. Esta es la pregunta que será preciso formular a su debido tiempo.

Por otra parte, después de echar la vista atrás para hacer pasar a Sócrates por el tamiz de la noción de escuela filosófica, también se podría preguntar qué hay de la pederastia pedagógica en este mismo ámbito. En otros términos, se podría preguntar qué relación se establece entre la pederastia pedagógica y la escuela filosófica. Por un lado, la pederastia pedagógica y también, como se irá viendo, la escuela filosófica, tienen en común el contacto diario y cercano, así como la apuesta por una educación que abarque todos los aspectos del individuo. Además, es un hecho histórico que la pederastia pedagógica y la consiguiente *philia* no están en absoluto excluidas de la escuela filosófica. Tal y como dice Marrou, no son pocos los sucesores en la dirección de la Academia de Platón que fueron designados para el cargo por sus propios amantes. Este es el caso de Polemón, de Crates de Triasio y de Arcesilao.<sup>565</sup> Pero, por otro lado, es cierto que la escuela, en virtud de su carácter institucional

---

<sup>565</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 55

y en virtud de su localización espacial, parece que tiende a replegarse y aislarse con respecto al curso común de la vida en la ciudad. En esto parece que difiere notablemente de la pederastia pedagógica y la costumbre de mezclarse con todo y con todos. Además, parece que por mucho que la pederastia pedagógica pudiera tener lugar en el interior de las escuelas filosóficas, no deja de ser cierto al mismo tiempo que la escuela filosófica no depende en absoluto de la pederastia pedagógica porque no corresponde a Eros, sino a la organización de la escuela y a la libertad de los individuos, determinar quién tiene el deber de enseñar y quién tiene el derecho de aprender. Se diría que el amor entre hombres aparece ahí más como una eventualidad que como una necesidad. Por último, hay que considerar también lo que se acaba de ver sólo unas pocas páginas atrás, a saber, que la escuela filosófica pudo contribuir al desgaste de la pederastia pedagógica porque asumió, junto con otras instancias formativas, la función pedagógica que le daba valor. En suma, parece que la escuela filosófica, por lo menos tal y como fue durante el periodo clásico y helenístico, no excluye el amor de los muchachos, pero tampoco depende de él, y, además, pudo contribuir a su debilitamiento. Otra cosa es, por supuesto, la cuestión de las relaciones de *philia*, que serán, a no dudar, de la máxima importancia en las escuelas de filosofía.

#### 11.2. DE LA MORADA Y SABIDURÍA DE SAFO DE LESBOS A LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

Y, sin embargo, el que tal vez fuera el primer referente histórico de las escuelas filosóficas antiguas estuvo fuertemente marcado por la fuerza de Eros. Este referente es la institución educativa para muchachas fundada por Safo de Lesbos. Es cierto que puede sonar sorprendente que se haga referencia a esta institución como primer referente de las escuelas de filosofía porque se trata de un personaje histórico de fines del siglo VII a. C. Desde luego, puede resultar anacrónico que su institución sea contada entre las escuelas filosóficas de la Antigüedad por la sencilla razón de que es como mínimo controvertido que se hable de filosofía en relación con un periodo tan temprano. De ahí que se tengan algunas reservas a la hora de ver en aquella institución el primer referente de las escuelas filosóficas. De ahí también que aquí se tenga cierta tendencia a atribuir este mérito más bien a Pitágoras. No obstante, parece que hay varios aspectos que unen la institución de Safo con la escuela filosófica antigua y que permiten no sólo trazar una línea de continuidad entre lo uno y lo

otro, sino también entender a la primera con toda legitimidad como precursora o avanzadilla de la segunda. En primer lugar, la institución de Safo es efectivamente una institución en el sentido de que cuenta con su particular fundadora. Además, la institución se funda y se presenta como una cofradía religiosa dedicada al culto de las Musas, lo cual es algo que, como indica Marrou, también hará más tarde Pitágoras con su escuela, Platón con la Academia y otros filósofos de la Antigüedad con sus respectivas escuelas.<sup>566</sup> En segundo lugar, la institución cuenta con un emplazamiento, «la morada de las discípulas de las Musas», en el que se desarrolla la enseñanza y en el que la maestra y sus discípulas se relacionan.<sup>567</sup> En tercer lugar, la formación dispensada por Safo busca dotar de belleza y de gracia a sus discípulas, así como prepararlas para las fiestas y ceremonias características de la vida aristocrática. En concreto, las muchachas aprenden la danza, la música instrumental, el canto, el arte de la coquetería y de la moda y los deportes atléticos.<sup>568</sup> Ahora bien, de acuerdo con Marrou, con todo esto también se persigue cierto ideal de sabiduría que de nuevo emparenta la institución de Safo con las escuelas filosóficas y que explica también que se viviera de acuerdo con cierto régimen de vida comunitario. Por último, Henry-Ireée Marrou afirma que «esta educación no se lleva a cabo sin una llama pasional, sin que entre la maestra y la discípula se estreche el fogoso vínculo de Eros».<sup>569</sup>

Se ve bien entonces que no son pocas las semejanzas que unen la institución de Safo con las escuelas filosóficas antiguas. De hecho, parece que aquella institución cuenta con todas las características comunes de la escuela filosófica antigua, esto es, institucionalización, localización y cierto ideal de sabiduría y vida comunitaria. Además, también tienen en común la particularidad de aceptar que el amor potencie todo lo que ahí suceda. Es cierto que no parece que se la pueda confundir del todo con una escuela de filosofía porque es difícil decir, como ya se ha dicho, que la filosofía existiera en su época, pero parece que Safo inventó una forma de enseñanza que más tarde sería en parte imitada por Pitágoras, así como por los filósofos del periodo clásico y helenístico. En consecuencia, tal vez haya que empezar a admitir que la escuela filosófica de la Antigüedad, con toda la

---

<sup>566</sup> *Idem.*

<sup>567</sup> *Idem.*

<sup>568</sup> *Ib.*, p. 56

<sup>569</sup> *Idem.*

importancia que parece que tuvo, contó con un precedente y que este precedente no fue precisamente inventado y promovido por hombres y para hombres, sino más bien por mujeres y para mujeres. Safo es el punto de referencia principal de aquella vanguardia, pero no es el único. Hubo también otras mujeres como Andrómeda y Gorgo que en la misma época fundaron instituciones análogas.<sup>570</sup> Y, sin embargo, no se puede afirmar que, en general, la educación griega contara con las mujeres. Parece que esta puede ser una buena ocasión para decir algunas palabras al respecto. Se podría preguntar qué fue de las mujeres en toda esta historia de la educación antigua. Por un lado, no sería del todo difícil proporcionar algunos ejemplos, como precisamente el que se acaba de exponer, que podrían dar a entender que las mujeres fueron integradas en los procesos educativos. Más aún, sería incluso posible proporcionar algunos ejemplos que darían a entender que las mujeres fueron integradas en los mismos e idénticos procesos educativos que los varones y que, de hecho, se llegó a juntar o mezclar a los unos con los otros bajo la forma de una educación mixta. Sin embargo, parece que, por otro lado, será necesario que una y otra vez no se deje de admitir que estos ejemplos no fueron otra cosa finalmente que raras y fulgurantes excepciones a la norma. La prueba de ello está en que estos ejemplos despertaron a su alrededor toda clase de reacciones virulentas que dan buena cuenta de que en general ni se quería ni se esperaba a las mujeres en los ámbitos educativos. Ya se sabe que siempre es necesaria la irrupción de una excepción para que la norma se ponga en evidencia y para asistir al espectáculo tórrido de la lucha por su conservación. Lo cierto es que, de manera general, si puede hablarse de una educación de las mujeres en la Antigüedad es en el sentido de que se procuraba, por medio de cierta formación, una optimización de las funciones reproductivas y de las funciones ligadas al cuidado del hogar.

Marrou explica que las jóvenes mujeres espartanas, al menos a partir de la segunda mitad del siglo VI a. C, reciben una educación que no parece muy diferente de la que recibían sus homólogos masculinos.<sup>571</sup> Es cierto que lo que reciben no es tanto una instrucción militar como la que reciben los varones, sino más bien una formación gimnástica y deportiva, pero es claro que tanto en un caso como en el otro se trata de una educación cuyo blanco es sobre todo el cuerpo y quizás también el carácter, así como la conducta moral y cívica, que no

---

<sup>570</sup> *Ib.*, p. 57

<sup>571</sup> *Ib.*, p. 43

puede ser si no obediente y puesta al servicio de la comunidad en un Estado que Marrou insiste en calificar de totalitario. Hubo un tiempo en que la educación espartana también contemplaba, tanto para ellos como para ellas, una formación artística de carácter principalmente musical, pero ese tiempo pertenece a una época arcaica en la que Esparta llegó a ser un centro cultural de referencia como el que sería más tarde Atenas en la época clásica.<sup>572</sup> Por supuesto, en aquella época la educación también era, al menos para ellos, militar y deportiva. Pero una vez que este periodo de sofisticación y refinamiento cultural pasó a la historia, la educación artística prácticamente se borró, la educación física de los varones prescindió de su dimensión deportiva y se volvió estrictamente militar y la educación de las mujeres fue, como se ha dicho, gimnástica y deportiva. Ahora bien, en este punto es preciso comprender que toda esta educación clásica de la mujer espartana no parece tener otro propósito que una optimización de su función reproductora. Por un lado, las mujeres eran obligadas a exhibirse desnudas en las fiestas, lo cual hace pensar que el deporte debía asegurar su atractivo físico de cara a los varones. Por otro lado, las mujeres debían estar desprovistas de todo sentimentalismo que las pudiera desviar del gran propósito eugenésico de un perfeccionamiento de la raza, lo cual hace pensar que el deporte debía asegurar, como dice Marrou, la formación de «robustos marimachos». Y, por último, las mujeres debían dar a luz a vástagos vigorosos que pudieran servir al Estado como soldados temibles, lo cual hace pensar que el deporte debía asegurar el vigor potencialmente transmisible de las madres. Se ve bien entonces que todo en esta educación de las mujeres de Esparta parece orientado a la concepción de la mejor progenie. Con todo, no deja de ser cierto, tal y como se irá viendo cada vez más claramente en lo sucesivo, que la cultura espartana, y muy especialmente la arcaica, quizás sea para la Antigüedad como mínimo una de las que más y mejor integraron a la mujer en los procesos educativos.

Pero más allá de Esparta, que no deja de aparecer aquí y allí como una suerte de *rara avis* en el interior de la cultura griega antigua, la educación clásica y helenística de las mujeres griegas es más bien inexistente. Hubo, sin embargo, excepciones a las que hay que hacer alusión. En primer lugar, es cierto, como recuerda Marrou, que los concursos de recitación poética, de música o de lectura para jóvenes mujeres hace pensar que existía algo

---

<sup>572</sup> Ib., pp. 36-37

así como una enseñanza femenina que precisamente los hiciera posibles.<sup>573</sup> En segundo lugar, parece que, de acuerdo con Pierre Hadot, un libro de *La república* de Platón habría atraído a la Academia a una mujer de Fliunte llamada Axiotea.<sup>574</sup> En tercer lugar, hay que mencionar igualmente el ejemplo de Hiparquía que renunció al destino que su cultura le había reservado por su condición femenina para iniciar el camino de una formación y vida filosófica junto a Crates, el filósofo cínico del que ella, según refiere Diógenes Laercio, se habría enamorado.<sup>575</sup> En cuarto lugar, hay que hacer referencia una vez más, y otra vez a partir de *El banquete* de Platón, a la figura de Diótima, la mujer de Mantinea que habría sido nada más y nada menos que maestra de Sócrates, sobre todo en lo tocante al amor, aunque al parecer era sabia no sólo en esta materia, sino también en muchas otras.<sup>576</sup> Por último, es preciso también referirse a la figura de Aspasia, una mujer de origen milesio que, de acuerdo con Plutarco, también habría sido maestra de Sócrates y de sus amigos y que era considerada por Pericles como una mujer sabia y entendida en política.<sup>577</sup>

Sin embargo, es preciso reconocer, por otra parte, y tal y como se ha anticipado antes, que este conjunto de ejemplos no es otra cosa que un puñado de excepciones que en absoluto pueden servir para perfilar un retrato fiel de lo que fueron aquellos tiempos. Más aún, no solamente se trata de que estas mujeres fueron excepcionales, sino que, como se ha dicho y como ahora se verá, en el momento en que se considera su historia en toda su extensión se pone en evidencia que fueron claramente rechazadas, y, por consiguiente, se pone en evidencia que las mujeres ni estaban ni eran esperadas en los círculos educativos. En primer lugar, la prueba de ello está en que, según los historiadores antiguos, Axiotea de Fliunte se vio durante mucho tiempo en la obligación de ocultar en la Academia su condición de mujer. Es evidente que la razón por la que se vio a sí misma en semejante y retorcida tesitura es que, con la excepción quizás de la escuela epicúrea, las mujeres no tenían permitido ingresar en las escuelas filosóficas, o, cuanto menos, que no era habitual, deseable o decoroso que lo hicieran. Así las cosas, es evidente que la presencia de mujeres en *La escuela de Atenas* de

---

<sup>573</sup> *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*. 37 (1912), 277. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 57

<sup>574</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85

<sup>575</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 164

<sup>576</sup> Platón. *El banquete*, 201 B – D. Op. Cit., p. 51

<sup>577</sup> Plutarco. *Vidas paralelas II*, 24, 2-4. Aurelio Pérez Jiménez (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1996, pp. 470-474



Rafael es sólo una licencia artística más del pintor como la que consiste en poner en escena a filósofos que nunca coincidieron en el tiempo. En segundo lugar, la prueba del carácter excepcional de los casos referidos y del rechazo del que las mujeres fueron víctimas también está en algunas de las anécdotas sobre Hiparquia relatadas por Diógenes Laercio. Hay que empezar por recordar que Hiparquia tuvo que amenazar a sus padres con el suicidio para conseguir que la entregaran a Crates, es decir, para conseguir que le permitieran recibir una educación. Hay que recordar también que el mismo Crates, a petición de los padres de Hiparquia, intentó disuadirla de su propósito. Pero sobre todo no hay que olvidar que un hombre llamado Teodoro le arrancó un día el vestido en un banquete y cuando la tuvo desnuda a la vista de todos le preguntó si era ésta la que había abandonado «la lanzadera en el telar». Aquel pobre diablo seguramente no sabía que como buena filósofa cínica Hiparquia no iba a azorarse ni tampoco inquietarse por un vulgar gesto de humillación barata. Respondió ella entonces lo siguiente: «Yo soy, Teodoro. ¿Es que te parece que he tomado una decisión equivocada sobre mí misma, al dedicar el tiempo que iba a gastar en el telar en mi educación?».<sup>578</sup> Hiparquia buscó y recibió una educación y una educación, además, de tipo filosófico, pero es preciso tener presente que lo hizo contra todo y contra todos. Parece que el caso de Hiparquia, lejos de ilustrar la concurrencia de las mujeres en los procesos educativos, ilustra más bien su más absoluta y radical exclusión. Con respecto a Diotima, sucede simplemente que su historicidad no ha podido acreditarse. Algunos autores como Wilamowitz, Bury o Robin consideran que se trata de un personaje ficticio inventado por Platón, pero hay otros autores como Kranz que apuestan más bien por considerarla un personaje real e histórico.<sup>579</sup> Así las cosas, parece bastante claro que, por desgracia, el ejemplo de Diotima no puede ser tomado como un ejemplo de época. Por último, el caso de Aspasia es quizás el que más y mejor ilustra, no sólo el carácter excepcional de la mujer que se integra en los procesos educativos, sino sobre todo la virulencia con la que podía llegar a ser rechazada. Se decía de ella que sedujo a los hombres más poderosos, que fue responsable de la guerra que Pericles libró contra Samos, que formaba cortesanas dedicadas a la prostitución y que ella misma fue también concubina. Más aún, en un texto de Éupolis se habla sin ambages de su «bajeza» e incluso se hace referencia a ella simplemente como «la

<sup>578</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 164

<sup>579</sup> Luis Gil. Notas. En: Platón. *El banquete*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, nota 57, p. 51

puta». Desde luego, se hace difícil saber si estas imputaciones tienen fundamento o si son más bien calumnias, pero a juzgar por el clima general de aquellos tiempos y por el tipo de insulto y de acusación, todo parece indicar que tanta mordacidad es más bien la reacción típica de varones que no toleran que la mujer se salga del estatuto y las funciones que le han sido asignados por nacimiento. Y claro, parece bastante claro que Aspasia coincide bien con uno de estos casos y que lo que sucedió fue simplemente que buena parte de la ciudad de Atenas no fue nunca capaz de perdonárselo.

Pero, a todo esto, convendría preguntar qué hay de lo que sugieren aquellos concursos musicales y literarios para jóvenes mujeres. En este punto, parece que hay que admitir que, en un principio, el destino de las mujeres no era recibir una educación, y menos aún de tipo literario, sino más bien desposar a algún hombre. De acuerdo con Paul Veyne, a partir de los doce años, las mujeres ya podían ser asignadas por sus padres a algún hombre que las aceptara para desposarlas.<sup>580</sup> A partir de los catorce o quince, ya son consideradas mujeres adultas, contraen matrimonio y son llamadas *domina* o *kyria*, es decir, ‘señora’, por sus respectivos esposos. A la luz de estos datos, todavía se podría pensar que tal vez las mujeres recibían una educación durante su infancia y que en todo caso habría que achacar a los matrimonios precoces la responsabilidad de su temprana interrupción o clausura. Sin embargo, parece que las cosas sucedían más bien al revés. Esto quiere decir que las mujeres no recibían ninguna educación durante su infancia, no al menos una que no consistiera simplemente en hacerlas discretas, pero tal vez podían recibir una durante el matrimonio y nada menos que por la mediación de sus esposos. La institución del matrimonio puede efectivamente convertir a los hombres en maestros y a las mujeres en discípulas. Tal y como sucedía en la pederastia pedagógica de los muchachos, la clave de esta pedagogía está en la diferencia de edad y de capacidades que se abre entre la mujer y el hombre. Esta diferencia es lo que hace posible que se pueda establecer una relación de enseñanza y aprendizaje entre el marido y la mujer. Por una parte, es habitual que el hombre, en el momento del desposamiento, haya recibido ya una educación y que, además, doble la edad de la mujer. Y, por otra parte, es cierto que se considera que la mujer es ya una persona adulta, pero en verdad es sólo una muchacha. Además, durante su infancia no ha tenido en absoluto las mismas

---

<sup>580</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 43

oportunidades que los varones para desarrollar sus capacidades. Las mujeres llegan al matrimonio sin apenas conocimientos de ningún tipo. Esto es lo que se ve a las claras en un texto referido por Foucault en *El uso de los placeres*.<sup>581</sup> Se trata de un pasaje del *Económico* de Jenofonte en el que Iscómaco da buena cuenta de su experiencia matrimonial y de cómo la mujer le llegó sin apenas formación:

¿Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible? ¿No te parece que pude estar contento si llegó a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto, si recibían la lana, o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas?<sup>582</sup>

En definitiva, algunas de las características propias del matrimonio, esto es, diferencia de edad y de capacidades, funcionan bien como condiciones de posibilidad de su función pedagógica. Ahora bien, estas condiciones pueden bastar para explicar que el hombre pudiera llegar a ser maestro de su esposa, pero no bastan para explicar que una formación fuera necesaria. En este punto, es preciso tener en cuenta que la institución del matrimonio reserva para la mujer una función destacada que trasciende la concepción y crianza de los hijos. Mientras el hombre se encarga del abastecimiento, la mujer se encarga de la gestión. Entre los dos traban una alianza que permite gobernar el *oikos*, esto es, el hogar y la hacienda, de manera adecuada y completa y a fin de que no falte de nada. En este punto, vale la pena comentar que, en una nueva muestra de la obsesión de los griegos por la competición, hubo para las mujeres concursos de economía doméstica.<sup>583</sup> Pero sucede que la mujer llega al matrimonio sin haber sido instruida por sus padres ni siquiera en los menesteres que serán de su responsabilidad, y, por tanto, será necesario que aprenda a partir de las enseñanzas de su marido. Esto quiere decir que en el momento en que Iscómaco afirma, en la continuación del pasaje antes referido, que él mismo educó a su esposa, está de hecho afirmando que la educó en el buen cuidado de los recursos de la familia. Por tanto, la educación que la mujer recibe en el matrimonio no tiene nada que ver, en su forma y contenido, con ninguno de los tipos de educación que se han comentado en este texto. Desde el punto de vista del contenido, no se trata de una educación física, musical, literaria, política o social. Desde luego, tampoco es

---

<sup>581</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 172

<sup>582</sup> Jenofonte. *Económico*, VII, 5. En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Juan Zaragoza (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015, pp. 240-241

<sup>583</sup> Henry-Irenée Marrou *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 57

cuestión de una educación filosófica como la que consiste en tratar de dar forma a cierto *ethos*. Se trata más bien de una educación técnica que concierne única y exclusivamente a lo que se encuentra en los confines del hogar. Y desde el punto de vista de la forma, es cierto que la relación del marido con su esposa puede recordar, en virtud de la diferencia de edad y de capacidades, a la relación del adulto con un muchacho, pero más allá de este rasgo común, no parece que lo uno pueda reducirse a lo otro. Esto se debe a que el matrimonio no se establece, como ya se ha sugerido, a partir del acuerdo entre dos personas que libremente aceptan unirse, sino que se establece a partir de un acuerdo entre el hombre y los padres de ella. Pero la irreductibilidad de lo uno a lo otro se debe sobre todo a que el sentido que se atribuye a las relaciones conyugales no es tanto, como en las relaciones entre muchachos y adultos, la consumación del amor y la educación del menor de la pareja, sino complementar al hombre con la mujer y a la mujer con el hombre para que de manera conjunta puedan cubrir sus necesidades materiales. En la base del sentido que se atribuye al matrimonio se encuentra la creencia en una divergencia de naturalezas que al unirse se complementan y completan. La mujer debe vivir al abrigo del hogar porque se considera que su físico es más frágil. También debe ocuparse de la gestión de los recursos porque se considera que su carácter miedoso evitará que se caiga en derroches por temor a las privaciones. En cambio, el hombre debe ocuparse del abastecimiento por medio del arado y la pastoría y bajo las inclemencias del tiempo porque se considera que su físico es más rudo. Además, puede salir del hogar sin problema porque se considera que su valentía le permite hacer frente a los peligros que aguardan en el exterior.<sup>584</sup> En suma, se ve bien que la educación de la mujer en la Grecia clásica y helenística básicamente es una educación del matrimonio y para el matrimonio. Se trata de una mera formación técnica dispensada por el marido y para el buen funcionamiento del hogar.

En cuanto al periodo del Imperio romano, se constata de inmediato que la relación de la mujer con la educación es mejor, pero sólo hasta cierto punto. Paul Veyne explica que tanto los niños como las niñas iban a la escuela por lo menos hasta los doce años.<sup>585</sup> Seguramente esto significa que frecuentaban maestros de gimnasia, de música y de letras. Lo

---

<sup>584</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 175

<sup>585</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 34

hacían además de manera conjunta o sin que hubiera segregación por sexos. En este sentido, se puede decir que la escuela romana era mixta. Hasta aquí, se podría decir que la situación educativa de la mujer es claramente mejor de lo que lo había sido durante el periodo clásico y helenístico. Sin embargo, esta mejoría tiene un límite porque lo cierto es que las mujeres no irán mucho más lejos en el sistema educativo romano. A partir de los doce años, el camino de las niñas se separa del de los niños. Ellos prosiguen con sus estudios, sobre todo junto a un profesor de gramática, y ellas empiezan ya a prepararse para el casamiento. Es cierto que algunos padres podían contratar a algún preceptor particular para que sus hijas siguieran estudiando algunos clásicos literarios, pero de acuerdo con Paul Veyne, esta costumbre era más bien excepcional. Lo habitual era que el destino de ellas fuera exactamente el mismo que se ha descrito a propósito de la Grecia clásica y helenística. Esto quiere decir que se casaban a la misma edad y que también recibían de sus maridos el mismo tipo de formación para el buen manejo del hogar. Foucault dice de las relaciones conyugales de Grecia que tomaban «la forma de una pedagogía».<sup>586</sup> Paul Veyne dice que en las relaciones conyugales de Roma «será el marido quien eduque eventualmente a una mujer».<sup>587</sup> Y en la línea de lo que se ha explicado acerca de Axiotea, de Hiparquía o de Aspasia, también se sabe, de nuevo según Paul Veyne, que el padre de Séneca había prohibido expresamente a su propia esposa que estudiara filosofía porque consideraba que por esta vía se tomaba la senda del libertinaje. Por tanto, se ve bien que, más allá de la conquista de una educación primaria, la educación de las mujeres en el Imperio romano parece una copia y una copia exacta de la educación de las mujeres en la Grecia clásica y helenística.

En conclusión, parece que se puede decir que la educación de las mujeres en la Antigüedad griega y romana bascula entre la excepcionalidad desafiante y una formación orientada a las funciones que de manera tradicional se les asignaba. Por una parte, la mujer que aspiraba a una formación de tipo superior como la que podía tener curso con los maestros de filosofía se topaba con las tentativas de disuasión más o menos efectivas de los padres, del esposo o del entorno social. Esto es lo que se ha visto a partir de los ejemplos de Axiotea, de Hiparquía, de Aspasia o de la madre de Séneca. Y, por otra parte, parece que toda la

---

<sup>586</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 171

<sup>587</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 35

formación que podían recibir de manera plenamente aceptada por la opinión tenía por finalidad casi exclusiva potenciar o bien sus funciones reproductivas o bien sus funciones familiares. Las espartanas recibían una formación deportiva que debía servir para asegurar el vigor de su descendencia. De manera general, las mujeres de la época clásica, helenística y romana recibían una formación que básicamente debía servir para asegurar el buen funcionamiento del hogar. Si es cierto que Safo inventó un modelo de enseñanza que más tarde sería retomado por filósofos ilustres y enormemente influyentes como Pitágoras o Platón, entonces habrá que admitir que las mujeres han podido llegar a ser decisivas para la historia de la educación en la Antigüedad. Pero parece que este papel destacado que aquí se intenta restituir no fue suficiente para que esta historia de la educación integrara sin reservas al sexo femenino. Y, claro, por muy lamentable y reprochable que esto sea, no hay en todo esto nada de sorprendente. Tal y como dice Foucault, la cultura griega es una cultura de la virilidad hecha por hombres y para hombres.<sup>588</sup> La andanada de Safo, e incluso de Gorgo y Andrómeda, no deja de ser un acontecimiento marginal y limítrofe que de ninguna manera habría podido revertir ni horadar en lo más mínimo la profunda y quizás también asfixiante masculinidad de los griegos.

### 11.3. LA ESCUELA PITAGÓRICA: METAPONTO, PITÁGORAS Y LA VIDA COMUNITARIA

Dicho esto, de nuevo hay que retomar aquella historia de las escuelas filosóficas antiguas que aquí se ha iniciado con el ejemplo vanguardista de la institución de Safo. El siguiente referente al que se debería prestar atención es sin duda el caso de Pitágoras. La escuela de los pitagóricos encaja bien con la definición de la escuela filosófica antigua. El pitagorismo es escuela en los tres sentidos referidos y también por la trama que los une. Por un lado, los pitagóricos instalaron su escuela en un emplazamiento determinado. Lo hicieron primero en Crotona, aunque tuvieron que huir porque su posicionamiento político en favor del gobierno aristocrático los puso irremediabilmente en el punto de mira de la cólera de los que a la sazón perpetuaban una revolución democrática. Se desplazaron entonces a

---

<sup>588</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, «POST-SCRIPTUM (1983)». Op. Cit., p. 264: «La ética de los griegos se vinculaba con una sociedad puramente viril con esclavos, en la que las mujeres llevaban las de perder [...]».

Metaponto.<sup>589</sup> Ya se ha dicho antes que la tendencia de la escuela filosófica al asentamiento estable podía verse eventualmente desviada por los exilios forzados. También a este respecto los pitagóricos constituyen un buen ejemplo. Si se movieron fue porque no tuvieron más remedio. Pero más allá de la ubicación de la escuela en una determinada ciudad, los pitagóricos contaban con un local que hacía las veces de centro de enseñanza y de reunión. Esto es al menos lo que dice Marrou<sup>590</sup>, pero es también lo que sugiere, por ejemplo, Nicolas Abbagnano.<sup>591</sup> Por otro lado, el pitagorismo se organiza en torno a toda una institución. Tal y como ya se ha visto, esto quiere decir que cuenta con un fundador, en este caso, Pitágoras, pero también quiere decir que la escuela le sobrevive a la vez que su influencia no deja de hacerse sentir. De hecho, la escuela no dejará de llevar el nombre de su fundador, y, además, tampoco dejará de rendirle culto. Mientras Pitágoras estuvo con vida, la escuela se aplicó al culto de las Musas, pero una vez fallecido, es a él a quien la escuela rendirá tributo.<sup>592</sup> Posiblemente se trate de lo que se podría llamar el primer héroe filosófico de la Antigüedad. Grecia había conocido héroes de la guerra o de la competición deportiva, puede que incluso héroes de la política o del gobierno, pero tal vez no todavía de la filosofía. Pitágoras abre también en este sentido la veda, lo cual quiere decir que otros le seguirán más tarde, por ejemplo, Sócrates o Platón, que tal vez serán los más destacados de todos cuantos fueron marcados en la Antigüedad por el signo del heroísmo. Por último, el pitagorismo es también una doctrina. Lo es primeramente en el sentido de que desarrolla toda una serie de formas de saber y toda una manera específica de pensar, en definitiva, un *logos*. A este respecto, se acostumbra a destacar de los pitagóricos su teoría de la transmigración de las almas, que más tarde será retomada por Platón<sup>593</sup>, o la idea de que la sustancia de las cosas está en los números, lo cual da pie a todo un estudio de las matemáticas que también encontrará su continuidad en el mismo Platón, o, como se ha visto, en los sofistas. Se podría hablar entonces

---

<sup>589</sup> Nicolas Abbagnano. *Historia de la filosofía. Volumen I*. Juanestelrich y J. Pérez Ballestar (trad.). Barcelona: Hora, 1994, p. 22

<sup>590</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 71: «[...] [el pitagorismo] es una escuela organizada, con su local, sus reglamentos, sus reuniones regulares [...]».

<sup>591</sup> Nicolas Abbagnano. *Historia de la filosofía. Volumen I*. Op. Cit., p. 22: «Los pitagóricos fueron objeto de persecución: las sedes de su escuela fueron incendiadas [...]».

<sup>592</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 71: «[...] una cofradía religiosa consagrada al culto de las Musas y, una vez muerto su fundador, al culto de Pitágoras, convertido en héroe».

<sup>593</sup> Platón. *Gorgias*, 493a. Op. Cit., p. 355

del desarrollo en el pitagorismo de una cierta metafísica del alma, así como del desarrollo de una ontología y de unas matemáticas.

Sin embargo, el pitagorismo es también una doctrina en otros sentidos que acostumbran a ser objeto de cierta indiferencia, cuando no directamente objeto de cierto desprecio. Los pitagóricos dieron forma igualmente a toda una ética y a todo un modo de vida y de ser. Ser pitagórico no significaba simplemente adscribirse a un cierto *logos*. Significaba también, y, quizás, sobre todo, la elección de una cierta manera de vivir, *bios*, que conduce a una cierta manera de ser, *ethos*. De ahí que la escuela pitagórica promoviera también un régimen de vida comunitario. En este punto, es pertinente recordar que en *Seguridad, territorio y población* Foucault se interesa en un momento dado por los pitagóricos, pero no lo hace porque desarrollaran una filosofía entendida como *logos*, sino que lo hace porque dieron forma a auténticas comunidades filosóficas de vida. Se trata del momento en que Foucault señala que el ámbito en el que cabe encontrar pastores no es el ámbito de la política, sino el ámbito de la filosofía y la pedagogía.<sup>594</sup> Es cierto que no se sabe mucho acerca del modo de vida que proponían. De acuerdo con Nicolas Abbagnano, apenas se sabe, y ni siquiera con certeza, que era preciso superar un cierto número de pruebas para poder acceder a la escuela, que era necesario observar una regla estricta de silencio durante no pocos años, que había que abstenerse de la ingesta de ciertos alimentos como carne o habas, que todos sus bienes eran comunitarios y que debían renunciar, aunque esto es discutible, al matrimonio.<sup>595</sup> Y también se sabe, esta vez de acuerdo con Foucault, no sólo que practicaban el examen de conciencia, sino que incluso lo inventaron.<sup>596</sup> No gran cosa entonces, como se ve, es lo que se sabe del *bios* pitagórico.

Es posible que esto se deba a que todos los miembros de la escuela tenían la obligación de guardar el secreto acerca de todo lo que sucedía entre ellos. Hay aquí una reserva cuyo sentido convendría esclarecer. Habría que preguntarse por qué motivo no se quiere compartir con los demás una doctrina que se escoge y que, por consiguiente, cabe suponer que se considera buena. O, dicho aún de otro modo, habría que preguntarse por qué razón no se considera bueno para los demás lo que se considera bueno para uno mismo.

---

<sup>594</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 149-150

<sup>595</sup> Nicolas Abbagnano. *Historia de la filosofía. Volumen 1*. Op. Cit., pp. 21-22

<sup>596</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 234



Desde luego, se podría ventilar el asunto recordando con cierto desdén que los misterios son propios de las sectas religiosas entre las que cabía contar al pitagorismo. Son cosas de sectas, se podría decir, y acto seguido redirigir la atención hacia lo que se acostumbra a considerar como verdaderamente importante, a saber, su filosofía o su doctrina entendida como *logos*. Pero sucede que con esta clase de aseveraciones no se explica absolutamente nada. En cambio, quizás sea posible entrever o deducir una explicación a través de un rodeo que pasa por la figura de Platón. Esto se debe a algo que habrá que volver a ver más adelante, esto es, que también Platón tenía sus reservas a la hora de difundir lo que se enseñaba en su escuela y que los pitagóricos ejercieron sobre él una influencia decisiva. Así las cosas, es posible que en esto de los arcanos Platón imitara a los pitagóricos y que, por tanto, sea posible llegar a los motivos de los segundos a través de los motivos del primero. En efecto, se sabe que, por una parte, Platón no era partidario de que cualquiera y a cualquier edad estudiara filosofía. El saber filosófico no era algo que a su juicio debiera caer en manos de cualquiera. Era preciso estar dotado de ciertas aptitudes, haber recibido previamente cierta formación específica y no tener menos de treinta años.<sup>597</sup> Es posible que haya que entender todas estas precauciones como un modo de evitar los estragos que los sofistas causaban en la misma época cada vez que difundían su arte de la retórica entre jóvenes que no harían otra cosa que ponerla al servicio de intereses personales y egoístas. Pero es posible que también haya que entender estas mismas precauciones como un eco de los escrúpulos que los pitagóricos tenían a la hora de divulgar su doctrina. Y, por otra parte, también se sabe por la *Carta VII* que Platón consideraba que el modo de vida era algo que no puede ni debe ser transmitido a través de la simple palabra oral o escrita, sino que es algo que sólo puede y debe ser transmitido a través de la práctica real.<sup>598</sup> De nuevo hay que decir que es posible que Platón heredara esta idea de los pitagóricos. De manera general, Platón habría aprendido de los pitagóricos que no toda divulgación del saber es necesariamente positiva. En verdad, esta es una idea que, más allá de los pitagóricos y de Platón, parece bastante común entre los griegos. No cualquiera es digno y merecedor de acceder a cierta instrucción y no todo puede ser transmitido de cualquier manera. En todo caso, no hay duda de que esta reserva pitagórica es por lo menos una de las causas que están en la base de las dificultades con las que todavía hoy se topa el

---

<sup>597</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 105-107

<sup>598</sup> Platón, *Carta VII*, 341c. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 84

investigador cuando intenta reconstituir lo que pudo ser aquella escuela. Ahora bien, no parece que este misterio concierna únicamente al modo de vida. Habrá que admitir que concierne más bien y de manera general a todo lo que pudieron proponer.

Sin embargo, parece que solamente se apela a las dificultades provocadas por esta reserva cuando se trata de excusar que solamente se aborde su dimensión metafísica, ontológica o matemática y que se prescinda de todo lo relativo al modo de vida que proponían. El hecho de que este recurso a la reserva de los pitagóricos se use sólo en relación con lo más vital de aquella escuela hace pensar que la razón de ese sesgo está más bien en ese descuido general de la filosofía como práctica de vida o en esa obcecación por presentarla como una instancia esencialmente científica. Así, por ejemplo, el mismo Nicolas Abbagnano, cuyas historias de la filosofía resultan, por otra parte, admirables, ventila la propuesta de *bios* pitagórico en apenas dos frases que concluyen con la afirmación de que «hay poco fundamento histórico para todas estas noticias».<sup>599</sup> Algo parecido dice también a propósito de su ética, que a su juicio no presenta «un especial significado filosófico».<sup>600</sup> Y, sin embargo, nada le impide explayarse con su ontología del número o con su metafísica del alma. En conclusión, el pitagorismo fue una escuela en el sentido de que definió una doctrina que, en contra de lo que se ha podido dar a entender con demasiada frecuencia por los historiadores de la filosofía, no incluía sólo cierto *logos*, sino también cierto *bios* y cierto *ethos*. En pocas palabras, el pitagorismo propuso una doctrina en el sentido amplio que la noción podía tener en la época. Se obtiene, pues, como resultado final que el pitagorismo fundó una escuela en los tres sentidos ya definidos, es decir, en el sentido de emplazamiento, de institución y de doctrina.

#### 11.4. LA ACADEMIA: ATENAS, PLATÓN Y LA SÍNTESIS PITAGÓRICO-SOCRÁTICA

Más tarde, en la Grecia clásica, Platón retomará la tradición de la escuela filosófica abierta por los pitagóricos por medio de la fundación de la Academia. De acuerdo con Ilsetraut Hadot, la fundación se hizo entre los años 387 a. C. y 361 a. C., pero lo más habitual es que se proponga como fecha más bien el año 387 a. C.<sup>601</sup> Este es quizás, y hay que decirlo

---

<sup>599</sup> Nicolas Abbagnano. *Historia de la filosofía. Volumen 1*. Op. Cit., p. 22

<sup>600</sup> *Ib.*, p. 25

<sup>601</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 16

sin temor alguno a exagerar, uno de los hitos mayores de la historia de Occidente. Por el momento, simplemente hay que indicar que con Platón el modelo pitagórico de enseñanza saldrá de los márgenes de su cultura para convertirse en todo un referente de la enseñanza de la filosofía para casi toda la Antigüedad. Además, este modelo encontrará en cierto modo su continuidad en el cristianismo medieval bajo la forma del poder pastoral cenobítico e incluso en la modernidad europea bajo la forma del poder disciplinario institucional. Por supuesto, es posible señalar también diferencias o rupturas entre las escuelas filosóficas antiguas, los monasterios cristianos medievales y las instituciones disciplinarias modernas, pero las semejanzas conceptuales y los lazos históricos entre los tres fenómenos señalados permiten a no dudar que sea posible trazar una línea histórica que, por milenaria, resulta de lo más extraordinaria. En todo caso, lo que ahora se estaba comentando es que Platón retomará con la fundación de la Academia el modelo de enseñanza de la filosofía propuesto por los pitagóricos. A partir de aquí, hay que preguntarse si es posible decir que el modelo platónico de enseñanza se adecúa al modelo de enseñanza de las escuelas filosóficas antiguas. O, dicho de un modo más preciso, hay que preguntarse si la Academia de Platón está ligada a una localización, a una institución y a una doctrina. En primer lugar, Platón hizo que su escuela estuviera localizada en un determinado emplazamiento. De todos los textos que han sido consultados, el de Marrou es sin duda el que más detalles proporciona acerca del lugar en el que Platón instaló su escuela.<sup>602</sup> En verdad, la instaló en dos emplazamientos, pero se trataba de dos emplazamientos colindantes. El primero de ellos era simplemente un bosque dedicado al héroe mitológico Academo y el segundo era un gimnasio. Se podría pensar que Platón dio a conocer su escuela con el nombre de *Academia* por el bosque en el que la ubicó y por el nombre del héroe al que estaba dedicado, pero en la medida en que ya se ha visto que las escuelas filosóficas acostumbraban a tomar su nombre del gimnasio en el que se instalaban, es más probable que lo hiciera por el nombre del gimnasio, que a la sazón ya debía ser conocido por este nombre.<sup>603</sup> Platón instaló la sede de la escuela en el bosque, pero las lecciones se impartían en las exedras del gimnasio. No hay que situarse en el centro de Atenas. Hay que situarse más bien en un lugar aislado y solitario. Para toparse con la escuela de Platón en el siglo IV a. C. habría sido necesario enfilar, en dirección al norte y hasta las

---

<sup>602</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 96

<sup>603</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 113

proximidades de Colono, un camino recto que unía Atenas con el Dypilon. Tan pronto como se hubiese llegado se habría podido constatar de inmediato no sólo que el lugar estaba apartado, sino que además era sagrado. El bosque estaba efectivamente rodeado de santuarios consagrados a dioses infernales como Poseidón, Adrasto o Dionisio. También estaba cercado por tumbas y monumentos y estaba trufado de templos con altares. Además, el bosque era el escenario de periódicos juegos fúnebres y de numerosas leyendas. Así era *grosso modo* la ubicación de la Academia. Un lugar aislado, boscoso y religioso. Marrou afirma que en la época se pensaba que era un lugar malsano. Es posible, pero en todo caso parece bastante claro que debía ser un lugar más bien sombrío. En principio, la Academia de Platón no cambiará nunca de ubicación. Incluso después de su muerte, la Academia permanecerá en el mismo lugar. Por un lado, esto se debe a que, de acuerdo con su testamento, Platón no se registró a sí mismo como propietario de la Academia. En términos jurídicos, registró como propietario simplemente al que fuera en cada momento director o escolarca de la escuela. Mientras él estuvo con vida, se mantuvo como propietario porque era su director, pero a partir del momento en que murió, la escuela pasó a ser propiedad de todos y cada uno de los diferentes directores que la regentaron. Como dice Pierre Hadot, «los libros y los bienes raíces son considerados propiedad del jefe de la escuela».<sup>604</sup> Así las cosas, lo fácil y económico debía ser no cambiar de emplazamiento. Pero, por otro lado, si Platón había elegido aquel lugar, lo más esperable es que nadie se atreviera después a llevarle la contraria por medio de un cambio de emplazamiento. He aquí un tipo de iniciativa que no habría sido coherente con el carácter institucional de la escuela al que ahora hay que referirse.

Efectivamente, en segundo lugar, no hay duda de que la escuela platónica reúne las condiciones de toda una institución. Por una parte, la escuela cuenta con un fundador que no es otro que el mismo Platón. Por otra parte, la escuela se mantendrá en activo más allá de la muerte de su fundador. En concreto, se mantendrá en activo durante nada más y nada menos que tres siglos, es decir, que después de arrancar en la época clásica recorrerá toda la época helenística hasta quedarse a las puertas mismas del Imperio romano. Por último, la escuela no dejará de rendir tributo a su fundador y no dejará de dar continuidad tanto a su filosofía como a su propuesta educativa. La prueba de ello está en que, de acuerdo con Marrou, la

---

<sup>604</sup> *Idem.*

Academia se fundó, en la línea de Pitágoras y su escuela, como una confradía religiosa que, en un primer momento, mientras Platón estuvo con vida, se consagró al culto de las Musas, pero en un segundo momento, una vez muerto el fundador, se consagró al culto del mismo Platón. No hay que pensar que esta consagración es solamente una determinada disposición legal o jurídica. La sede que se había hecho instalar en el bosque era de hecho un santuario en el que se celebraban fiestas, sacrificios y banquetes «minuciosamente reglamentados».<sup>605</sup> Después de la heroización de Pitágoras, Grecia encumbrará como héroe también a Platón. De ahí que antes se haya dicho que, en virtud del carácter institucional de la escuela, y, en particular, en virtud del tributo que no se deja de rendir al fundador, no era esperable que ningún sucesor en la dirección tomara la iniciativa de contradecir a Platón con un cambio de ubicación. Ahora bien, en este punto ya no es posible seguir pasando por alto un hecho que no deja de ponerse de relieve una y otra vez en esta descripción de la Academia como escuela filosófica. Se ha visto que Platón había hecho instalar su escuela en un ambiente manifiestamente religioso como era el caso del bosque de Academo. También se ha visto que la escuela era una confradía religiosa y que, además, se aplicaba al culto de las Musas y de Platón. Más aún, todo en esta escuela no deja de recordar a los pitagóricos y a su condición de secta o asociación religiosa. Convendría entonces preguntar en qué consiste este vínculo entre la Academia y la religión. A la luz de lo que se acaba de ver, no es descabellado plantear la cuestión de si Platón concibió la filosofía como una religión. Por un lado, puede ser que la fundación de la Academia como una confradía religiosa sea simplemente la consecuencia de una obligación legal impuesta por el derecho ateniense a quienes quisieran asociarse. Desde este punto de vista, toda relación de la filosofía con la religión sería en verdad ajena al pensamiento platónico. Sin embargo, Pierre Hadot afirma que no existía ninguna obligación jurídica de este tipo y que «la legislación ateniense relativa al derecho de asociación no exigía una categoría particular a las instituciones de enseñanza».<sup>606</sup> Por tanto, parece bastante claro que nada ni nadie impuso a Platón la obligación de fundar su escuela como una confradía. Se podría pensar que lo hizo porque efectivamente concibió la filosofía como una religión. Parece que hay al menos dos hechos que podrían respaldar esta hipótesis. Primero, y tal y como ahora se volverá a ver, la enseñanza de la filosofía es aquí indisociable de una condición

---

<sup>605</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 95-96

<sup>606</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 113

típicamente religiosa como es la adopción de todo un modo de vida y de todo un modo de vida que, además, es comunitario. Y, segundo, el hecho de que la Academia no deje en ningún momento a lo largo de su historia secular de rendir culto a su fundador otorga a la institución un aire de dogmatismo que también recuerda inevitablemente a la religión. Sin embargo, hay que decir que, con respecto al primer punto, ya va siendo hora, y a esto se consagra este texto concienzudamente, de arrebatarle a la religión la exclusividad de la vida comunitaria. Es un hecho histórico que, desde Pitágoras y desde Sócrates, la filosofía es también un modo de vida y un modo de vida en el que la vida en común y la amistad son fundamentales. Por tanto, es muy posible que Platón no asociara la filosofía con la religión, sino que asociara la filosofía simplemente con la filosofía misma. Y, con respecto al segundo punto, hay que decir que, si es cierto que la Academia cayó en cierto dogmatismo, solamente lo hizo tras la muerte de Platón y no antes. Así las cosas, si a partir de aquí se dijera que Platón asociaba la filosofía con la religión, se estaría de hecho atribuyendo al fundador lo que es en verdad responsabilidad de sus sucesores. Además, tampoco es del todo creíble que la escuela fuera verdaderamente dogmática, pues forma parte de su esencia y del legado de Platón e incluso de Sócrates que se diera curso a la dialéctica entendida como puesta a prueba de las ideas. En definitiva, la idea de que Platón fundó su escuela como una cofradía religiosa porque asociaba la filosofía con la religión es una idea que no acaba de convencer. En cambio, parece mucho más creíble la explicación que a este respecto ofrece Marrou. De acuerdo con él, Platón habría fundado su escuela como una cofradía y la habría hecho instalar en un ambiente religioso que, además, estaba apartado, para evitar en la medida de lo posible que recayeran sobre él las acusaciones de impiedad que tantos problemas habían causado a no pocos filósofos e incluso sofistas de su misma época. En este punto, conviene hacer un pequeño ejercicio de contextualización. Hay que recordar que Anaxágoras había tenido problemas de este tipo en el año 432 a. C. Diágoras y Protágoras también los habían tenido en el año 415 a. C. Sócrates, uno de los maestros más fundamentales de Platón, fue sentenciado a muerte en el 399 a. C. por el mismo género de acusación. Y aún Aristóteles, entre los años 319 a. C. y 315 a. C., tampoco podrá librarse, como dice Marrou, de la «santurronería democrática». Desde este punto de vista, se comprenderá que no había precaución que pudiera ser considerada suficiente para un filósofo que en la época quisiera dedicarse a la filosofía. En conclusión, parece que todo vínculo que pueda unir a la Academia con la religión no es tanto

el efecto de una asociación de la filosofía platónica con la religión, sino más bien el efecto de una artimaña con la que Platón quiso conjurar las suspicacias de sus conciudadanos y evitar problemas de tipo legal. Desde luego, la cuestión merecería un examen mucho más pormenorizado porque el vínculo entre filosofía y religión es más estrecho de lo que muchos estarían dispuestos a admitir —ahí está la vida comunitaria como rasgo común de primer orden—, y porque tampoco va de suyo que la religión, con su evidente tendencia histórica a la diversificación, tenga que ser necesariamente considerada como dogmática, pero valga este breve análisis al menos, y con independencia de la conclusión que arroja, para poner el problema sobre la mesa.

Por último, en tercer lugar, la escuela platónica estaba también vinculada con una doctrina filosófica. En este punto, y tal y como ya se ha hecho con Sócrates, con Safo y con Pitágoras, convendría tal vez esclarecer en qué sentido o hasta qué punto se puede decir que la filosofía de Platón coincide con una determinada doctrina. En concreto, tal vez habría que esclarecer la cuestión de si es posible reconocer una doctrina platónica entendida en el sentido amplio de *logos*, *bios* y *ethos*. En lo que respecta al *logos* platónico, es decir, en lo que respecta a la posibilidad de identificar en la filosofía de Platón un cuerpo cerrado de conocimientos, parece que este filósofo fue más escéptico y menos dogmático de lo que con frecuencia se ha querido creer. Para empezar, habría que desentrañar el planteamiento de los que asocian a Platón con cierto dogmatismo. Por un lado, se considera que hay diálogos platónicos cargados de propuestas positivas y dogmáticas, pero también se admite sin reservas que hay diálogos platónicos cargados de incertidumbre y escepticismo. Ahora bien, por otro lado, en este género de planteamientos no es cuestión de dejar la partida en tablas y se pasa entonces a considerar que tiene que haber un Platón que sería el verdadero y auténtico. En este punto, claro, se considera que el verdadero y auténtico Platón es el de las propuestas positivas y dogmáticas. Parece que hay al menos dos razones que respaldan esta conclusión. Por una parte, hay un Platón escéptico porque se considera que hay un Platón de juventud que todavía estaría fuertemente influido por el carácter escéptico de su maestro Sócrates. Y, por otra parte, hay un Platón dogmático porque se considera que hay un Platón de madurez que con el paso del tiempo se habría desprendido de la influencia de Sócrates y se habría acercado a su auténtica y verdadera sensibilidad. Sin embargo, hay algunas objeciones que hacer para esta clase de razonamientos. En primer lugar, no parece que haya una coincidencia

clara entre un Platón escéptico y socrático de juventud y un Platón dogmático y poco o nada socrático de madurez. Por ejemplo, se admite que el *Critón* es un diálogo de juventud, pero no es en absoluto un diálogo de tipo escéptico; a la vez, se admite que el *Hippias Mayor* ya no sería un diálogo de juventud, sino de transición a la madurez, pero no es en absoluto un diálogo dogmático; y *El banquete* es ya un diálogo de plena madurez, pero su carácter dogmático es cuanto menos discutible si se tiene en cuenta la plétora de perspectivas diferentes sobre el amor que ahí se ofrecen.<sup>607</sup> Por tanto, la idea de un Platón de madurez que sería más dogmático es una idea a la que tal vez le falta, como condición propia, la posibilidad de delimitar con nitidez las distintas etapas con las que se acostumbra a dividir su trayectoria. En segundo lugar, incluso en el caso de que se admita que es posible reconocer etapas claramente diferentes en su obra, no hay que pensar que un Platón de madurez estaría más cerca de sí mismo porque nada permite afirmar que con el tiempo se termine por hacer salir a la luz la verdadera, única y más profunda de las identidades de cada cual. Desde este punto de vista, simplemente habría que admitir que hay toda una diversidad de *platonos*, algunos más escépticos y otros, en cambio, más dogmáticos. En tercer lugar, es posible incluso negar la mayor y decir que un diálogo no tiene por qué ser considerado como dogmático simplemente por el hecho de que contenga propuestas positivas. Al fin y al cabo, las conclusiones a las que se llega después de un examen minucioso no tienen por qué ser consideradas como conclusiones definitivas que zanjarían la cuestión de una vez por todas. Y, por último, tampoco parece que la presencia o ausencia de conclusiones en un diálogo tenga que funcionar necesariamente como un diapasón que daría la medida del dogmatismo o escepticismo del texto. Después de todo, no parece que Platón haya dicho que la clave exegética de sus textos esté en las conclusiones o que las conclusiones sean justo aquello a lo que hay que prestar una atención especial. Más aún, es posible que las conclusiones supongan una distracción con respecto a lo que tal vez verdaderamente preocupó e importó a Platón. Esto es al menos lo que sugiere Pierre Hadot cuando dice que «la intención profunda de la filosofía de Platón» no consiste en «construir un sistema teórico de la realidad», sino que consiste más bien en hacer experimentar por medio del diálogo «las exigencias de la

---

<sup>607</sup> Estas consideraciones están basadas en una cronología de diálogos platónicos que ha sido extraída de: Antonio Alegre Gorri. «Estudio introductorio». En: Platón: *Diálogos*. Op. Cit., pp. LXXII-LXXIII



razón y finalmente la norma del bien». <sup>608</sup> O, dicho de otro modo y para ser breve, el propósito de los diálogos platónicos e incluso de los más propositivos no es exponer un cuerpo cerrado de conocimientos, sino poner en escena una manera de pensar que sea, en una palabra, honesta <sup>609</sup>. Desde este punto de vista, parece que es más bien secundaria la cuestión de si el diálogo termina en incertidumbre o termina en dogma. A partir de aquí, se comprende que algunos de los miembros de la Academia que coincidieron con Platón no compartieran con él algunos asuntos clave de doctrina. Por ejemplo, se sabe que Espeusipo, Jenócrates, Eudoxio o Aristóteles no suscribían la teoría de las Ideas o la definición del Bien que Platón había propuesto. Como dice Pierre Hadot, «la Academia era un lugar de libre discusión» y no había en ella «ortodoxia de escuela ni dogmatismo». <sup>610</sup>

Por tanto, si se toma la noción de doctrina en el sentido restrictivo de *logos*, no parece que Platón propusiera ninguna porque no parece que en el fondo se tratara para él de proponer ningún conjunto de dogmas para la posteridad. En cualquier caso, una idea es segura, a saber, que la Academia no estaba ligada a ninguna doctrina entendida como *logos*. Sin embargo, aquí también habrá que admitir, como se tuvo que hacer con Sócrates, que, si bien la filosofía platónica y la Academia no pueden quizás ser vinculadas a ninguna doctrina entendida como *logos*, no sería posible decir lo mismo cuando se toma la noción de doctrina en el sentido más amplio de *bios* y *ethos*. Pierre Hadot lo expresa de un modo claro y distinto: «Es posible decir, creo yo, que si Platón y los demás profesores de la Academia estaban en desacuerdo sobre puntos de doctrina, admitían todos sin embargo en diversos grados la elección del modo de vida, de la forma de vida, propuesta por Platón». <sup>611</sup> No es cuestión ahora de hacer, como se ha hecho con Sócrates, una larga exposición que permita dilucidar en qué pudo consistir la propuesta vital de Platón. En primer lugar, esta omisión responde al hecho de que posiblemente el resultado al que se llegaría no sería muy diferente del resultado al que se ha llegado cuando se ha hecho referencia a Sócrates. En segundo lugar, conviene recordar que aquella larga exposición sobre la doctrina socrática respondía en buena medida a la necesidad de resolver la aporía de un maestro que con una singular obstinación no dejaba de afirmar

---

<sup>608</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 86

<sup>609</sup> La manera como se emplea aquí la palabra *honesta* se clarifica en las siguientes páginas.

<sup>610</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 77

<sup>611</sup> *Idem.*

que sólo sabía que no sabía nada. Conviene recordar que el recurso al *ethos* y al *bios* fue precisamente lo que permitió resolver la cuestión. Y, claro, por muy escéptico que aquí y ahora parezca Platón, no parece que llegara a hacer de la *insciencia* toda una bandera o seña de identidad que ahora hiciera necesario plantear la misma paradoja. Y, en tercer lugar, es posible anticipar que en las páginas que están por venir no se dejará de dar, aunque sea de una manera un tanto dispersa, indicaciones varias sobre el *ethos* y el *bios* platónico. Por tanto, hay que evitar ahora una larga digresión y limitarse simplemente a señalar un par de rasgos que han sido escogidos porque están plenamente ligados entre sí y porque permiten comprender la influencia histórica que sobre la Academia de Platón ejercieron no sólo los pitagóricos, sino también Sócrates.

En primer lugar, es evidente que no se estaría revelando nada nuevo si se dice que la propuesta vital de Platón pasa inexorablemente por hacer de la práctica misma del diálogo todo un modo de vida. La prueba de ello está en que sus escritos consisten en la representación de un diálogo entre personajes, y, al mismo tiempo, la prueba también está en que es posible que Platón escribiera sus diálogos con el fin inmediato de dar a conocer a los demás una parte al menos de lo que cabía encontrar en su escuela y con el fin último de atraer a potenciales discípulos. A partir de aquí, es fácil deducir que la práctica del diálogo era un hábito común que formaba parte del modo de vida de la escuela. «Los diálogos pueden ser considerados obras de propaganda —dice Pierre Hadot— adornados con todos los prestigios del arte literario».<sup>612</sup> Los diálogos son simplemente una forma de decir que esto que aparece en ellos, es decir, la práctica del diálogo, es precisamente lo que se hace en la Academia. Es posible entenderlos como una pequeña ventana entornada desde la que es posible ver una muestra de lo que sucedía en el interior de la escuela. De ahí que se crea que la práctica del diálogo estaba en el corazón mismo del modo de vida de la escuela platónica. A partir de aquí, si alguien se sentía atraído por lo que los diálogos escritos dejaban entrever, no había más que acercarse para comprobar si no se podía ser aceptado como discípulo. A semejanza, pues, de los sofistas, que organizaban exhibiciones orales itinerantes para captar a sus discípulos, Platón escribía diálogos para captar a los suyos propios. De hecho, Platón también leía sus diálogos en sesiones públicas de lectura, pero agregó a esta práctica común la puesta

---

<sup>612</sup> Ib., p. 85

en circulación del texto escrito, lo cual es algo que presenta la indudable ventaja de que el mensaje no deja de viajar mientras el autor puede permanecer en su ciudad y dedicarse a otros asuntos. No hay duda de que en esto Platón superó a los sofistas, pues concibió una forma de publicidad mucho más eficiente, tanto que todavía hoy, veinticinco siglos más tarde, seguimos comentando sus «panfletos». El carácter publicitario de los diálogos platónicos es un hecho de la máxima importancia para este texto. Al fin y al cabo, lo que se está diciendo es que los textos filosóficos que con toda razón pueden ser considerados como los más influyentes de toda la historia de la filosofía no fueron concebidos como un medio para la exposición de investigaciones científicas diversas, sino que fueron concebidos como un medio para presentar en sociedad el modo de vida que se proponía en el interior de una escuela filosófica. Tal vez haya que admitir que más que textos científicos, los diálogos platónicos son en verdad textos didácticos que dan buena cuenta una vez más del vínculo estrecho que une a la filosofía con la enseñanza. Hay que decirlo de manera simple y sin rodeos: la filosofía era entonces más una didáctica que una ciencia o estaba atravesada más por una inquietud educativa que por una inquietud científica.

Ahora bien, tal vez habría que preguntarse qué quiere decir que la práctica del diálogo constituye todo un modo de vida. Es necesario plantear esta pregunta porque la respuesta va más allá de lo evidente. Por un lado, es obvio que la consideración de la práctica del diálogo como un modo de vida significa simplemente que se convierte en un hábito por medio de la repetición diaria y cotidiana. Esto es así hasta el punto de que la práctica del diálogo entre el maestro y el discípulo tiende a convertirse, no sólo en la Academia, sino también en las demás escuelas filosóficas, en un método de enseñanza habitual. Así lo expresa Pierre Hadot: «Hacer una pregunta, llamada “tesis” (“¿es un mal la muerte?”, “¿es el placer el bien supremo?”, por ejemplo), y discutirla: tal es el esquema fundamental de toda enseñanza filosófica en esa época». <sup>613</sup> Pero no hay que pensar que todo diálogo de escuela filosófica adoptó siempre y necesariamente la forma o las formas que es posible reconocer en los diálogos platónicos. Por el contrario, también se podía tratar de un tipo de diálogo en cierto modo más monologal en el que el maestro expone primero y el discípulo pregunta, objeta o comenta después. Este era, por ejemplo, el método de Aristóteles. De hecho, algunos de sus

---

<sup>613</sup> Ib., p. 119

tratados son el resultado del trabajo que realizaba para preparar las lecciones que impartía.<sup>614</sup> Esto quiere decir que, una vez más, es cuestión aquí de textos clave de la historia de la filosofía que no responden tanto a una vocación científica, sino más bien a una vocación didáctica. Pero todo esto también quiere decir que el denominador común del diálogo entendido como método de enseñanza predilecto es simplemente el intercambio de ideas.

Por otro lado, y esta es la significación que va más allá de lo evidente, esta elevación del diálogo a la categoría de modo de vida también significa que se le atribuye una potencia de transformación que afecta a la manera de pensar, de ser y de vivir. Ya se ha expresado en otras ocasiones, pero en este punto conviene recordar que la elección de un modo de vida se hace con vistas a la constitución de un cierto tipo de sujeto o manera de ser. En otras palabras, la elección de cierto *bios* se hace con vistas a la elaboración de cierto *ethos*. En el caso del diálogo como modo de vida, se trata de un modo de vida en el que el diálogo es un medio entre otros que hace posible que el sujeto se transforme en el sentido preciso de *de-sujetarse* de sí mismo para quedar sujeto única y exclusivamente a las exigencias universales de la razón. La idea es que el discípulo aprenda a pensar, a ser y a vivir sin dejarse condicionar por aquellas pasiones descontroladas que llevan a ser conducido por inclinaciones personales, por intereses particulares o por lo que se pueda considerar en cada caso como provechoso o conveniente solamente para uno mismo. Esto es lo que hay que entender por *de-sujeción* de sí. Si se prefiere, también se podría hablar de cierto proceso de despersonalización. A partir de aquí, lo que queda es una manera de pensar, de ser y de vivir en la que se considera bueno para uno mismo lo que se considera bueno para los demás, y, viceversa, se considera bueno para los demás lo que se considera bueno para uno mismo. Esto es lo que hay que entender por «quedar sujeto a las exigencias universales de la razón», esto es, las exigencias de una razón que ya no sería la de nadie en particular, sino que sería la de todos, aquella de la que todos participan. Es preciso aprender a vivir en el elemento común del *logos*, que en este caso no es un saber absoluto, sino una manera *des-subjetivizada* o despersonalizada de pensar. Pero el hecho de «quedar sujeto a las exigencias universales de la razón» también significa que la razón realiza sus propias exigencias, pues la *des-subjetivación* o despersonalización es en el fondo una exigencia de la propia razón que sólo puede ser

---

<sup>614</sup> Ib., p. 76

burlada, en términos sartreanos, por una suerte de mala fe provocada por la agitación de las pasiones. Y, en términos kantianos, es posible decir que lo que la razón exige es el imperativo categórico entendido como la voluntad de que toda máxima pueda valer como ley universal. En suma, hablar de las exigencias universales de la razón es hablar de una razón común que trasciende toda razón particular y es hablar a la vez de que esta trascendencia es una exigencia de toda razón particular. Todo esto es precisamente lo que ya se ha visto cuando se ha puesto sobre la mesa el espectáculo de un Sócrates que, por medio del dominio de sí y de la tranquilidad del alma, era capaz de defender la incondicionalidad de la obediencia a las leyes incluso en la circunstancia particular y personal de que esta obediencia lo condujera a la propia muerte. Esto es a lo que se ha hecho referencia antes cuando se ha dicho que el propósito de los diálogos platónicos no era exponer un cuerpo cerrado de conocimientos, sino poner en escena una manera de pensar, de ser y de vivir que fuera honesta, es decir, *des-subjetivizada*, despersonalizada e inscrita en el elemento común del *logos*. Y la cuestión aquí es que la práctica cotidiana del diálogo es un medio, hay que repetirlo, entre otros, para consumir la transformación del sujeto en la dirección de esta honestidad, esta *des-subjetivación*, esta despersonalización y este acceso a la razón común. De ahí que Foucault pueda decir en *El coraje de la verdad* y precisamente a propósito de Sócrates y Platón, en particular, a propósito del *Laques*, que, si bien Sócrates es el maestro que lleva por el camino del *logos*, el maestro es, en verdad, el *logos* mismo.<sup>615</sup> Ya se ve entonces que el diálogo no se constituye en modo de vida simplemente porque se pueda adoptar como hábito cotidiano, sino que se constituye en modo de vida porque altera la manera de pensar, la manera de ser y la manera de vivir. Ahora bien, convendría que se esclareciera cómo hace el diálogo para favorecer este proceso de transformación. Para empezar, en un diálogo no se avanza un solo paso sin que los dos interlocutores manifiesten su acuerdo con respecto a una determinada premisa. Esto es algo que no se deja de ver una y otra vez en cada uno de los diálogos platónicos. A partir de aquí, a partir de este asentimiento, ningún interlocutor puede en rigor

---

<sup>615</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 167: «De manera que éste [Sócrates] rechaza el papel de maestro, en el sentido de maestro de la *tekhne* que es capaz de transmitir una enseñanza a sus alumnos. No quiere ponerse en la situación del maestro y, desde ese punto de vista, está exactamente en el mismo caso que los demás. Deberá ocuparse de sí mismo escuchando el lenguaje maestro del *logos*. Sin embargo, en esa suerte de igualdad —que no es simplemente una igualdad aparente, [sino] una igualdad real— [...] Sócrates tiene con todo una posición que no es [la] de los otros [...] es quien guía a los otros por el camino del *logos*».

negar la conclusión a la cual se llegue. Se llega entonces a la tesitura de tener que aceptar una tesis que no es ni de un interlocutor ni del otro, ni siquiera de los dos, sino de ese *logos* que ambos han transitado conjuntamente y como cogidos de la mano. Además, en la medida en que ambos se han movido en el elemento común del *logos*, llegan a una conclusión que no tiene por qué convenir ni a uno ni al otro ni a nadie en particular, una conclusión sin conveniencia, una conclusión *des-subjetivizada* o despersonalizada, una conclusión universalmente racional. Así es cómo el diálogo obliga a hacer una y otra vez la experiencia de la honestidad. Y a fuerza de repetir esta experiencia, claro, se fragua un *ethos* y un *bios* marcado por esta característica. Por supuesto, también es posible que al término del diálogo se quiera tirar por la borda y de un plumazo todo lo que se ha consentido por la sencilla razón de que se ha arribado a una conclusión que resulta incómoda. Pero nadie puede en rigor hacer nada parecido sin que en el fondo se sepa que no se tiene derecho y que se actúa de mala fe. De ahí que la honestidad no sólo sea un efecto del diálogo, sino también una condición. Cuánto más honesta sea la actitud del interlocutor, tanto más hace la experiencia de la honestidad y tanto más aprende a ser honesto, y cuánto más honesto se vuelve, más honesta es su actitud. Se trata entonces de una suerte de círculo vicioso que, a fuerza de repetición, es preciso convertir en uno que sea virtuoso.

En segundo lugar, la propuesta vital de Platón también pasa por la instauración en la Academia de todo un modo de vida comunitario. Ya se ha dicho antes, a partir de Foucault y de un pasaje de *El cuidado de sí*, que la filosofía se constituyó en la Antigüedad grecorromana y de manera general como una auténtica práctica social. Es cierto, como también se ha dicho, que en los tiempos de los primeros filósofos jonios la filosofía se desarrolló más bien como una práctica solitaria y científica, pero en un giro inesperado de los acontecimientos, la filosofía quedó ligada a la formación del hombre, y, en consecuencia, quedó ligada a la formación de grupos que comparten la vida. Esto es precisamente lo que se ha visto a propósito de los pitagóricos, y, sobre todo, a propósito de Sócrates. Platón no introducirá en este punto ningún quiebro y en la Academia se dará continuidad a esta misma concepción de la filosofía como práctica social. La vida comunitaria en la escuela platónica consiste, por una parte y como no puede ser de otra manera, en las lecciones que el maestro imparte a sus discípulos en las exedras del gimnasio. Estas lecciones pueden consistir en discursos sobre el ser, sobre la vida o sobre la virtud, pero también pueden consistir en algo que ya se ha

comentado, algo que habrá que retomar más adelante y algo sobre lo que Foucault se ocupa largamente en sus últimos cursos en el Collège de France, a saber, cierta franqueza de palabra o *parrhesía* con la que el maestro dirá a sus discípulos lo que no está bien con ellos para que precisamente puedan corregirlo. Por otra parte, es posible que la vida comunitaria consista también en la práctica más o menos regular del examen de conciencia. No es momento ahora de abundar en esta cuestión, pero hay razones de sobra para pensar, como se verá más tarde, que este ejercicio debía ser común en la escuela de Platón. Por último, también hay razones de sobra para pensar que la vida comunitaria en la Academia consiste igualmente en compartir comidas, y, a partir de ellas, mantener también conversaciones cotidianas sin duda más informales que las que podían tener lugar en las exedras. Pierre Hadot afirma que «aparte de las discusiones, de los cursos y de los trabajos científicos», la organización de la Academia «celebraba algunas comidas en común».<sup>616</sup> Por su parte, Marrou habla directamente de «cierto régimen comunal de vida entre el maestro y sus discípulos, algo así como una verdadera institución colegial».<sup>617</sup> Se cuenta con varias pruebas que permiten hacer esta clase de aseveraciones sobre la escuela platónica. En primer lugar y tal y como ya se ha comentado, se sabe que en la sede o santuario de la escuela que se había instalado en el bosque se celebraban fiestas, banquetes y sacrificios en honor de las Musas y en honor más tarde de Platón. En segundo lugar y de acuerdo con Pierre Hadot, tanto la Academia como de hecho también el Liceo de Aristóteles habían previsto la figura rotativa de un responsable que presumiblemente se encargaba de organizar por unos días este género de actividades comunes.<sup>618</sup> En tercer lugar y de nuevo conforme a Pierre Hadot, se sabe que las comidas compartidas formaban parte de las tradiciones *postplatónicas* de la Academia. A partir de aquí y en virtud también del carácter institucional y reproductivo de la escuela, es posible deducir que esta costumbre ya fue adoptada en tiempos de Platón.<sup>619</sup> En cuarto lugar, hay que tener en cuenta, tal y como se verá con detalle más adelante, que la atención a la alimentación es una característica propia de la formación filosófica antigua. Así las cosas, es lógico y esperable que maestros y discípulos compartieran comidas en la escuela. Por último, no hay que olvidar que la *philia* e incluso la erótica también son rasgos característicos de la

---

<sup>616</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 73

<sup>617</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 96

<sup>618</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 114

<sup>619</sup> *Ib.*, p. 73

formación filosófica antigua. A partir de aquí, hay que admitir que cuesta imaginar que los miembros de la escuela no se reunieran para comer y conversar. En suma, todo parece indicar que, más allá de las lecciones estrictamente académicas y más allá de la *parrhesía*, se promovió en la Academia un régimen de vida comunitario definido fundamentalmente por las reuniones y conversaciones periódicas entre comensales. Por supuesto, se echa en falta poder probar de manera fehaciente que los miembros también vivieran y durmieran juntos en algún espacio de la escuela. Según Marrou, «no ha podido probarse con seguridad que se alojaran, en común, en un edificio vecino».<sup>620</sup> Sin embargo, el hecho de que no pueda probarse no excluye la posibilidad de que así fuera. No se puede descartar que vivieran y durmieran juntos en algún espacio compartido. He aquí una posible prueba de ello. Por una parte, cabe suponer que en la Academia se practicaba todo lo que se pudiera considerar relevante para una formación filosófica íntegra. Y, por otra parte, parece que la cuestión del dormir era considerado relevante por Platón, pues en las *Leyes* ofrece consejos a este respecto: «[...] prestando atención sólo a lo que debe durar el sueño útil para su salud, que no es mucho, si uno se ha acostumbrado bien».<sup>621</sup> Ergo, es posible conjeturar que en la Academia se dormía. En cualquier caso, parece que un hecho es seguro, a saber, que al menos algunos discípulos habrían podido vivir en la casa de sus maestros, o, cuanto menos, en casas vecinas. Por ejemplo, Diógenes Laercio cuenta que Polemón vivía «en el jardín (de la Academia)» y que los discípulos se habían construido «pequeñas cabañas» para vivir cerca de él.<sup>622</sup> Por tanto, parece que, a fin de cuentas, la vida comunitaria en la Academia basculaba entre el extremo de una vida que a todas horas se comparte y la posibilidad más moderada de compartir buena parte de la jornada con los demás miembros de la escuela.

Hasta aquí, la descripción de los dos rasgos del modo de vida platónico de los que había que dar cuenta. Se trataba de señalar, por una parte, que la práctica del diálogo se constituye en modo de vida tanto en el sentido de proponerse como hábito cotidiano como en el sentido de funcionar como una potencia transformadora para la manera de pensar, de ser y de vivir. Y, por otra parte, se trataba también de señalar que la vida comunitaria se

---

<sup>620</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 96

<sup>621</sup> Platón. *Diálogos IX: Leyes (libros VII-XII)*, Libro VII, 808c. Francisco Lisi (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 46

<sup>622</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IV, 19. Op. Cit., p. 224; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 114



constituye en modo de vida en el sentido de compartir un tiempo y un espacio que trasciende el tiempo y el espacio de las lecciones estrictamente académicas. Es posible entonces afirmar que Platón definió efectivamente un determinado modo de vida. Por tanto, también es posible afirmar que, si bien Platón tal vez no definió para su escuela una doctrina entendida en el sentido restrictivo de *logos*, sí definió una doctrina en el sentido amplio de *bios* y *ethos*. De hecho, corresponde al propio Platón haber descrito su filosofía en la *Carta VII* más como un modo de vida que como un cuerpo cerrado de conocimientos.<sup>623</sup> Y Pierre Hadot informa de que, según Pascal, la parte más seria y filosófica de Platón y de Aristóteles no consistió en la elaboración de sus *Leyes* o su *Política*, sino que consistió en «vivir simple y tranquilamente».<sup>624</sup> Se obtiene, pues, como resultado final que la Academia de Platón reúne todas las condiciones de una escuela filosófica al uso. Se ha visto que contaba con un emplazamiento, en este caso, un santuario en el bosque de Academo y unas exedras en el gimnasio colindante. Se ha visto que se concibió como una institución que, como tal, cuenta con un fundador, sobrevive a la muerte del fundador y no deja de rendir tributo al fundador. Y se ha visto, para terminar, que se ligó a una doctrina entendida como *bios* y *ethos*. En suma, la Academia de Platón encaja bien con el concepto de escuela filosófica convencional. Esto es al menos lo que habría que decir desde un punto de vista conceptual. En cambio, desde un punto de vista histórico, no se debería hablar de la adecuación de la Academia al concepto de escuela, sino que se debería hablar de la adecuación del concepto de escuela al fenómeno concreto de la Academia. Esto se debe a que, si bien es cierto que Platón se inspiró en los pitagóricos para dar forma a su escuela, corresponde sobre todo a su Academia el mérito de haber definido y realizado un concepto de escuela que sería a partir de entonces ampliamente imitado por muchos otros. Ahora bien, hay que preguntarse qué es lo que puede justificar la necesidad de fundar una escuela. Para empezar, hay que decir que esta necesidad responde a la convicción de que la enseñanza solamente puede ser verdaderamente eficaz cuando el discípulo asiste día a día al espectáculo de la palabra y del ejemplo que el maestro le dispensa.

---

<sup>623</sup> Platón, *Carta VII*, 341c. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 84

<sup>624</sup> Pascal, *Pensées*, § 331 Brunschvicg (Classiques Hachette). Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 11: «No nos imaginamos a Platón y a Aristóteles más que con grandes togas de sabihondos. Eran gente honrada y, a semejanza de los demás, reían con sus amigos; y, cuando se divertieron haciendo sus *Leyes* o su *Política*, las hicieron como quien juega; era la parte menos filosófica y menso seria de su vida; la más filosófica era vivir simple y tranquilamente».

En lo que se refiere a la importancia de la palabra, Pierre Hadot rescata un comentario de L. Robin a propósito de *El banquete* de Platón que parece particularmente acertado:

El alma fecunda no puede fecundar y fructificar más que mediante su comercio con otra alma, en el cual se habrán reconocido las cualidades necesarias: y este comercio no puede instituirse más que por la palabra viva, por la conversación diaria que supone una vida común, organizada con vistas a fines espirituales y para un provenir indefinido, en resumen una escuela filosófica, tal cual Platón había concebido la suya, en su estado presente y por la continuidad de la tradición.<sup>625</sup>

En efecto, la escuela filosófica permite que maestros y discípulos vivan en común, y, a su vez, el hecho de que vivan en común permite el intercambio diario de discursos formales e informales. Pero es necesario que en este punto se llame la atención sobre un detalle en particular. Se trata del hecho de que L. Robin no habla simplemente de la palabra, de la palabra *tout court*, sino que habla de la «palabra viva». Parece que esta expresión puede ser interpretada en tres sentidos diferentes y siempre por oposición a la palabra muerta que es la palabra escrita. Desde luego, no se trata de decir que la palabra escrita no pueda generar ningún efecto educativo, pero su potencial formador, en virtud de las limitaciones a las que ahora se hará alusión, no puede sino ser menor. Por un lado, la palabra viva se opone a la palabra escrita por el hecho de que el texto, a diferencia del maestro presente, no puede contestar para aclarar, para precisar o para replantear lo que se ha dicho. Hay que recordar que esta limitación propia del texto es una de las razones principales por las que Sócrates decidió quedarse en ágrafo. Por otro lado, la palabra viva se opone a la palabra escrita también por el hecho de que el texto, de nuevo a diferencia del maestro presente, no puede adecuarse con toda precisión a la singularidad del discípulo y a la singularidad de los acontecimientos que van teniendo lugar en el día a día. Por último, la palabra viva se opone a la palabra escrita igualmente por el hecho de que el texto, otra vez a diferencia del maestro presente, no puede ser juzgado por completo de manera fehaciente por su coherencia con la vida del autor. Y claro, se considera que todo discurso desligado de todo ejemplo es un discurso que pierde buena parte de su eficacia. En términos positivos y por resumir, la palabra viva del maestro presente tiene la ventaja de que puede ser relanzada a partir de la interacción con el discípulo, puede ser precisa con respecto a las necesidades del discípulo y puede ser potenciada por el ejemplo del que habla. Esto conduce directamente al segundo pilar de la enseñanza, esto es,

---

<sup>625</sup> L. Robin, nota, en Platón, *Banquete*, París, 1981 (1ª ed., 1929), p. XCII. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 68

el ejemplo mismo. A este respecto, Séneca afirma en sus *Epístolas morales a Lucilio* que «el camino es largo a través de los preceptos», pero «breve y eficaz a través de los ejemplos». Y pone como ejemplo de este principio precisamente a Platón y Aristóteles, aunque no por el ejemplo que ellos pudieron dar a sus discípulos, sino por el ejemplo que recibieron de Sócrates, de quien aprendieron más por la «conducta» que por las «enseñanzas».<sup>626</sup> El ejemplo no solamente es lo que puede potenciar los efectos educativos de la palabra y como si sólo pudiera ser un agregado intensificador, sino que, incluso considerado aisladamente, el ejemplo constituye en sí mismo un medio educativo más eficaz que la palabra y más eficaz incluso que la palabra que es coherente con la acción. Desde luego, del mismo modo que antes se ha dicho que no se trataba de decir que la palabra escrita no podía generar ningún efecto educativo, tampoco ahora es cuestión de acusar a las palabras en general de no conducir a nada, pero parece que hay un camino largo que es el camino de las palabras y hay un camino corto que es el camino del ejemplo. Más adelante habrá que volver sobre esta distinción entre caminos largos y caminos cortos en la educación porque Foucault se hace eco de ella sobre todo en *El coraje de la verdad* y a propósito de los cínicos. Pero ahora hay que limitarse simplemente a decir que es posible que este principio de la eficacia suma del ejemplo pueda valer como una suerte de principio universal para la educación, pero si no es universal, es seguro que tuvo que ser un principio indispensable y de primer orden en el contexto de una enseñanza filosófica en la que el *ethos* y el *bios* aparecen prácticamente como los únicos elementos clave de doctrina.

En definitiva, la apuesta por el modelo educativo de la escuela filosófica responde a la convicción de que la eficacia de la enseñanza depende de la palabra viva y del ejemplo del maestro. Sin embargo, ya se ve que esta respuesta es insuficiente porque el modelo de la escuela filosófica no es el único modelo de enseñanza que puede asegurar el mismo tipo de eficacia. Al fin y al cabo, la escuela no es en absoluto indispensable para que el maestro pueda hablar y pueda proporcionar un ejemplo de conducta, sino que basta con que comparta su vida con el discípulo. O, dicho de otro modo, el modelo socrático de enseñanza también aseguraba que el ejemplo y la palabra circularan entre el maestro y el discípulo. Por tanto,

---

<sup>626</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio (Libros I-IX. Epístolas 1-80)*, epístola 6, 5-6.). Ismael Roca Meliá (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1986, pp. 111-112; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 69

hay que formular una vez más la misma pregunta por lo que puede justificar la necesidad de fundar una escuela. En verdad, llegados a este punto, se podría ya plantear la pregunta en otros términos. En concreto, se podría preguntar por qué motivo Platón se decantó por el modelo pitagórico de enseñanza en una escuela en lugar de decantarse por el modelo socrático de enseñanza en el medio abierto de la ciudad. En el momento en que Platón irrumpe en la Grecia clásica ya se habían planteado para la filosofía dos modelos educativos particularmente destacados. El primero de ellos fue el de los pitagóricos y el segundo fue el de Sócrates. Además, se sabe que Platón había entrado en contacto con los dos. No es un secreto que fue discípulo de Sócrates y tampoco es un secreto que conoció a los pitagóricos en su primer viaje a Sicilia.<sup>627</sup> En ambos modelos se ve bien que en mayor o menor medida el maestro comparte su vida con el discípulo y que la palabra y el ejemplo son esenciales. Sin embargo, Sócrates y los pitagóricos difieren en un punto que no es posible pasar por alto. La vida que Sócrates comparte con sus discípulos se desarrolla en el espacio abierto de la ciudad. Se trata de lo que se podría llamar el modelo de enseñanza de «la vida en común». En cambio, la vida que los pitagóricos comparten con sus discípulos se desarrolla en el espacio cerrado de la escuela. Se trata de lo que se podría llamar el modelo de enseñanza de «la vida comunitaria». Por su parte, Platón comparte con Sócrates y con los pitagóricos la idea de que el maestro y el discípulo deben compartir sus vidas, pero cuando tuvo que escoger entre la vida en común del modelo socrático y la vida comunitaria del modelo pitagórico, se decantó por el segundo modelo en lugar de hacerlo por el primero. De ahí que haya que preguntar por qué motivo Platón prefirió el modelo pitagórico de la vida comunitaria antes que el modelo socrático de la vida en común. En otras palabras, habría que preguntar por qué motivo Platón prefirió fundar una escuela. Afortunadamente, la respuesta se halla en *La república*.<sup>628</sup>

El punto de partida del planteamiento de Platón es la idea de que incluso «las almas mejor nacidas» o las almas de «naturaleza noble», que son, a decir verdad, las almas de

---

<sup>627</sup> Cf. Plutarco, *Propósitos de mesa*, VIII, 2, 719a; Cicerón, *La República*, I, 15-16; *De finibus bonorum et malorum*, V, 86-87. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 69-70; Agustín. *La ciudad de Dios*, Libro octavo, capítulo IV. José Cayetano Díaz de Beyral (trad.). Barcelona: Ediciones Orbis, 1985, p. 156: «[...] navegando hacia las regiones de Italia, en la que era célebre y famoso el nombre de los pitagóricos, comprendió fácilmente todo lo que entonces florecía de la filosofía itálica, oyendo a los más eminentes doctores que había entre ellos [...]».

<sup>628</sup> Platón. *La república*, 491e-496b. Op. Cit., pp. 265-271

«índole natural filosófica», pueden hacerse peores por causa de haber recibido una mala educación.<sup>629</sup> Al mismo tiempo, se considera que una mala educación es aquella que consiste en exponer al niño o al joven a un cierto número de elementos que, por su efecto corruptor, pueden ser legítimamente considerados como peligros que amenazan el buen desarrollo del alma buena. Parece que Platón describe en este pasaje del diálogo básicamente tres elementos corruptores o tres peligros principales. El primero de ellos es la figura del sofista, que es un tipo de profesor en boga que no solamente no enseña a discernir lo bueno de lo malo, sino que además enseña a manipular al pueblo por medio de la adulación y la complacencia. El segundo de ellos es el pueblo mismo, que no solamente puede arrastrar a cualquiera al barro de la crítica y la alabanza exacerbada que se hace entre gritos y palmadas en la asamblea o el teatro, sino que además no puede evitar tender a despreciar al filósofo porque es incapaz de comprender uno de los aspectos más esenciales de su discurso, a saber, la idea de que no existe pluralidad alguna de cosas bellas, sino sólo lo bello en sí. Por último, el tercero de ellos es la familia misma. Para empezar, esto se debe a que es propio de las almas de este género que desde la infancia tengan facilidad para aprender, para memorizar o para actuar con valor y grandeza. En consecuencia, es propio de estas almas que desde la infancia misma sea posible adivinar que tendrán un futuro brillante. Esto provoca que la familia, con la vista puesta en ese futuro del que sin duda querrán sacar provecho, lo cubra de elogios y favores que lo echan por completo a perder, pues nadie puede progresar sin saber lo que le falta. En suma, hay tres elementos corruptores o tres peligros que dan forma a lo que constituye una mala educación que puede torcer incluso el buen desarrollo de las mejores almas, esto es, los sofistas, el pueblo y la familia. A partir de aquí, una buena educación no puede sino ser aquella que haga posible conjurar todos estos peligros. Ahora bien, los elementos corruptores que se han descrito presentan la particularidad de que se encuentran un poco por todas partes. De hecho, los sofistas, y, sobre todo, el pueblo y la familia son precisamente lo que rodean a cualquiera. Por tanto, parece bastante evidente que sólo habrá una manera de anular los peligros para dar pie a una buena educación: el filósofo de naturaleza debe quedar literalmente «aislado por el destierro».<sup>630</sup> En el texto de Platón no se dice cuál es el modo concreto de satisfacer esta exigencia de destierro y aislamiento, pero a juzgar por la fundación

---

<sup>629</sup> *Ib.*, 491e-492a, p. 265

<sup>630</sup> *Ib.*, 496a-b, p. 271

de la Academia, parece que es bastante claro que la concreción pasa por la escuela filosófica misma que, a poder ser y tal y como Platón hiciera, conviene instalar además en un lugar más bien apartado como el bosque de Academo. Se ve bien entonces que la elección de un lugar apartado para la ubicación de la Academia no responde sólo al temor por las acusaciones de impiedad, sino que responde también a la necesidad educativa de alejar todo lo que pueda corromper el alma de los discípulos. En este lugar y en esta escuela no habrá sofistas que desprecien la diferencia entre el bien y el mal, no habrá multitudes exaltadas que aplaudan o vituperen y no habrá falsos aduladores que pretendan beneficiarse de nadie. Como dice Pierre Hadot, se dará forma más bien a una suerte de ciudad ideal, pequeña comuna controlada en la que será posible llevar a la realidad la utopía platónica de una sociedad perfecta.<sup>631</sup> Algunas páginas más adelante, en *La república* misma, se hace un elogio de Pitágoras por haber «transmitido a la posteridad un plan de vida» por el que fue buscado y por el que dejó discípulos que todavía en tiempos de Platón se distinguían de todos los demás hombres «por el género de vida que llaman ellos mismos pitagórico».<sup>632</sup> Este género de vida que Platón elogia es complejo, pero incluye a no dudar la apuesta por el aislamiento y la perfección de la escuela filosófica.

En resumen, parece que hay al menos tres razones principales que explican la apuesta por la fundación de una escuela filosófica. La primera razón es que favorece e intensifica el empleo de la palabra viva del maestro; la segunda razón es que hace posible que el maestro enseñe por la vía del ejemplo de su conducta; y la tercera razón es que permite suprimir la influencia negativa de los elementos corruptores característicos de la ciudad. Sócrates habría suscrito sin duda la validez de las dos primeras razones, las que están referidas a la palabra viva y el ejemplo, pero a juzgar por sus actos, no parece que hubiese suscrito la validez de la tercera, la que está referida a la exclusión de los elementos corruptores. De ahí que su modelo de enseñanza consistiera en proponer a sus discípulos una vida en común en el seno de la ciudad, pero nunca una vida comunitaria en el seno de una escuela aislada y apartada. Es difícil decir por qué razón Sócrates no llegó a hacer un problema de la influencia de los elementos corruptores de la ciudad y por qué no llegó a fundar una escuela. Por un lado, es posible que simplemente se dejara llevar por el modelo tradicional de enseñanza al que

---

<sup>631</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 72

<sup>632</sup> Platón. *La república*, 600b. Op. Cit., p. 402

cómodamente dio continuidad. Sin embargo, esta hipótesis no resulta muy convincente cuando se trata de Sócrates porque se trata de un especialista en el cuestionamiento de las convenciones. Se dirá entonces que la actitud crítica no es nunca una garantía para un cuestionamiento de toda convención y que siempre es posible, incluso para Sócrates, que algo pase inadvertido. Se puede añadir entonces que Sócrates no solamente era un especialista en el cuestionamiento de las convenciones, sino que además no dejó de reflexionar sobre la cuestión de la educación de los jóvenes. Así las cosas, es difícil pensar que Sócrates se dedicara simplemente a prolongar acrítica y servilmente el modelo de enseñanza tradicional que encontró en el elemento de su cultura. Por otro lado, es posible que creyera que la formación en un medio artificial como una escuela no podía ser sino una formación igualmente artificial, y, por tanto, inútil, pues la verdadera vida es la vida cívica y política en la ciudad. No obstante, esta hipótesis tampoco acaba de resultar convincente porque, tal y como ya se ha comentado en este mismo texto, este género de reproche es más propio de un sofista que de un filósofo. Por último, también se podría plantear que el compromiso firme de Sócrates por el cuidado de los atenienses le obligaba a permanecer siempre bien cerca de ellos y le impedía recluirse en los confines de una escuela. Esta hipótesis parece más plausible porque no es fácil ver lo que podría invalidarla. Sea como sea, de todo lo anterior se sigue que, por una parte, no era evidente que el modelo de la escuela filosófica pudiera prosperar y que, por otra parte, es seguro que en este punto Platón se distanció de su maestro Sócrates y se acercó a la propuesta de los pitagóricos, sus otros maestros. Compartía con ellos la importancia que se concede a la palabra viva y el ejemplo, pero esta vez también la apuesta por el aislamiento de la escuela, aunque es difícil decir si la voluntad de acabar con los elementos corruptores es también lo que llevó a Pitágoras a la fundación de una escuela. Ahora bien, no hay que pensar que todo este planteamiento permitiría afirmar que Platón fue más pitagórico que socrático. Esto se debe a que, si bien es cierto que la elección de la vida comunitaria de escuela confiere a la propuesta de modo de vida de Platón un carácter manifiestamente pitagórico, también es cierto que la elección de la práctica del diálogo confiere a su propuesta de modo de vida un carácter manifiestamente socrático. En otras palabras, si se tiene en cuenta que en este texto se ha descrito el modo de vida platónico a partir de dos rasgos que son la práctica del diálogo y la vida comunitaria, entonces se puede afirmar que una parte del modo de vida platónico proviene de los

pitagóricos, pero la otra parte proviene de Sócrates. Y, de hecho, Pierre Hadot informa de que ya los antiguos consideraban que la originalidad de Platón residía precisamente en el hecho de haber logrado una síntesis entre Sócrates y los pitagóricos.<sup>633</sup> Parece entonces que es posible ver estos precedentes como condiciones históricas de posibilidad de la Academia de Platón, y, por extensión y como ahora se verá, como condiciones de posibilidad históricas de la escuela filosófica antigua.

Efectivamente, tal y como ya ha sido señalado varias veces en este texto, el modelo de enseñanza de la filosofía que tendrá fortuna en la Antigüedad es, además del modelo de los maestros de filosofía *postsocráticos*, el modelo de la escuela filosófica que Platón materializó por medio de la fundación de la Academia. Es cierto, como también se ha dicho, que corresponde a los pitagóricos el mérito de haberlo inventado, pero también es cierto que corresponde a Platón el mérito de haberlo popularizado. La prueba de que corresponde a Platón y no a los pitagóricos el mérito de haber popularizado la escuela filosófica está en que no se la ve en absoluto multiplicarse a partir de la fundación de la escuela de Pitágoras, pero sí, en cambio, a partir de la fundación de la Academia. Pero en este punto es de justicia mencionar, tal y como recuerda Ilsetraut Hadot, que también Isócrates había fundado una escuela en la misma época y que lo hizo incluso antes de Platón, pues abrió sus puertas en el año 393 a. C., pero no es evidente que su modelo de escuela coincidiera plenamente con lo que aquí se está entiendo por escuela filosófica.<sup>634</sup> Es cierto que dio forma a un programa de estudios que fue lo suficientemente exitoso como llegar incluso hasta Cicerón o Séneca ya en la época imperial, pero la escuela en sí misma ni sobrevivió a su fundador ni pudo, en consecuencia, rendirle tributo, pues solamente se mantuvo en activo durante medio siglo.<sup>635</sup> Desde luego, medio siglo de vida no es poca vida para una escuela, pero no es lo suficiente como para que sea posible reconocerle un carácter institucional. Además, también hay que tener en cuenta que su escuela estaba consagrada a una formación que parece más retórica que filosófica. A decir verdad, no es fácil determinar en qué sector de la intelectualidad ateniense es preciso ubicar a este personaje. Por un lado, Isócrates escribe un discurso precisamente titulado *Contra los sofistas* en el que reprocha a aquellos profesores de retórica

---

<sup>633</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 69-70

<sup>634</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 16

<sup>635</sup> *Ib.*, p. 18



la falta de calidad y de moralidad de sus enseñanzas.<sup>636</sup> Más aún, Isócrates considera que con la formación retórica que dispensa no está de hecho dispensando una formación sofística, sino una que es por completo filosófica, pues está persuadido de que el contacto con los bellos discursos que además versen sobre los grandes temas de la humanidad es lo que hace posible la constitución de un sujeto moral típicamente filosófico.<sup>637</sup> Ahora bien, sean cuales sean los discursos que se estudien, sea cual sea la finalidad que se atribuya al estudio de estos discursos y sea cual sea la importancia que la filosofía atribuyera a los discursos, de ninguna manera es posible reducir la formación filosófica antigua a una formación literaria. Esto es así incluso en el caso de la época imperial y a pesar de la centralidad que adquirirá entonces el comentario de texto. Por lo demás, hay un hecho que en cierto modo permite zanjar esta cuestión en tan solo unas pocas palabras. De acuerdo con Marrou, la civilización clásica no llegó nunca a decidirse entre una educación de tipo filosófico y una educación de tipo oratorio y añade que Platón fue el promotor del primer tipo e Isócrates, el promotor del segundo.<sup>638</sup> Parece esto quiere decir que fuera cual fuera el tipo de educación que Isócrates considerara que dispensaba o fuera cual fuera el sentido o propósito que le atribuyera, la Antigüedad no dejó de asociar a Platón con la filosofía y no dejó de asociar a Isócrates con la oratoria y la retórica. Después de todo, no parece que pudiera esperarse otra cosa de un plan de estudios esencialmente consagrado a los discursos. Es verdad, hay que decirlo, que la dimensión moral que Isócrates agrega a la formación retórica impide que se lo pueda confundir con un sofista al uso, pero tampoco parece que pueda ser confundido con un maestro de filosofía. En definitiva, Isócrates fundó una escuela y lo hizo antes incluso que Platón, pero lo que fundó no fue una escuela de filosofía, sino una de retórica y oratoria. No es cuestión, pues, de atribuir a Isócrates el mérito de haber provocado cierta popularización o multiplicación de las escuelas de filosofía. Parece que el mérito es más bien de Platón. Así lo expresa Pierre Hadot:

Es cierto, habremos de repetirlo, que Platón no es el único, en esa época, en fundar una institución escolar [...] pero la Academia de Platón tendrá una considerable resonancia tanto en su época como para la posteridad, por la calidad de sus miembros y la perfección de su organización. En toda la historia de la

---

<sup>636</sup> *Ib.*, p. 17

<sup>637</sup> *Ib.*, p. 18

<sup>638</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 88-89

filosofía ulterior encontraremos el recuerdo y la imitación de esta institución y de las discusiones y debates que tuvieron lugar en ellas.<sup>639</sup>

El punto de referencia es Platón. Es a él a quien se recuerda, es a él a quien se intenta imitar y es su influencia la que se hace sentir. La resonancia a la que se alude en este pasaje no es ni pitagórica ni isocrática, sino platónica. Por una parte, Pierre Hadot afirma que esto se debe a la calidad de los miembros de la Academia. Es posible, pues es cuestión aquí de personajes como el mismo Platón, por supuesto, pero también es cuestión de otros como Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Eudoxio o Teeteto. Y qué decir de Aristóteles, que estuvo en la Academia durante veinte años, primero como discípulo y después como maestro.<sup>640</sup> Por otra parte, Pierre Hadot también dice que la influencia de Platón también responde a la perfección de la organización de la Academia. La verdad es que es difícil decir si la organización era perfecta o no lo era, pero el simple hecho de que hubiera una organización ya es mucho en el contexto de una cultura que prácticamente sólo había conocido maestros amantes que enseñan al compás de la vida que pasa o maestros varios que trabajaban en la más pura dispersión y descoordinación. Y, claro, en un momento histórico en el que, como se está viendo, se dispara e intensifica la inquietud por la educación de niños, jóvenes y adultos, es comprensible que el modelo de una escuela organizada terminara por seducir e imponerse. Por último, es posible añadir que la influencia de Platón también es la consecuencia de haber escrito diálogos que no solamente gozaron ya en la época de un prestigio literario y filosófico al alcance de muy pocos, sino que además funcionaron como artefactos publicitarios verdaderamente innovadores y eficaces. Parece que aquellos «diálogos de propaganda» que Platón escribió, leyó y difundió han podido jugar un papel destacado en la influencia que no dejó de ejercer a lo largo de toda la Antigüedad.

#### 11.5. EL LICEO, EL JARDÍN Y LA *STOA*: ATENAS Y LA MULTIPLICACIÓN DE LAS ESCUELAS DE FILOSOFÍA

Se acaba de ver que la fundación de la Academia de Platón provocó el surgimiento y la multiplicación de las escuelas de filosofía. En concreto, se trata principalmente de tres escuelas bien conocidas y absolutamente fundamentales para toda historia de la filosofía, de la educación y de la cultura antigua. Las tres se encuentran, como la Academia, en Atenas.

---

<sup>639</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 69

<sup>640</sup> *Ib.*, p. 90

Hay que tener en cuenta que esta ciudad capitaliza en la época casi toda la actividad intelectual y filosófica. En particular, se trata del Liceo de Aristóteles, del Jardín de Epicuro y de la *Stoa* de Zenón. Junto con la Academia de Platón, estas tres escuelas dan forma al gran cuadrilátero de la enseñanza filosófica antigua. Hay que examinar ahora la adecuación de estas escuelas al concepto de escuela filosófica que aquí se está manejando. Por una parte, parece que su carácter institucional está fuera de toda duda. Todas ellas fueron casi tan longevas como la Academia de Platón, es decir, que todas ellas existieron durante casi tres siglos.<sup>641</sup> Aristóteles fundó su escuela en el año 335 a. C, Epicuro, en el 306 a. C. y Zenón, en el 300 a. C.<sup>642</sup> Al mismo tiempo, se sabe que, como la Academia de Platón, todas ellas llegaron más o menos hasta las puertas mismas del Imperio romano. Es cierto que la escuela platónica ha quedado como la más duradera por la sencilla razón de que fue fundada antes que las otras y por la sencilla razón de que además aguantó tanto como las otras, pero tal y como se ve, todas ellas se mantuvieron con vida durante un lapso verdaderamente prolongado. De hecho, cierto indicio hace pensar que estas escuelas no llegaron a perdurar simplemente porque cada nuevo sucesor en la dirección de la escuela le imprimiera por su cuenta un impulso renovado, sino porque los propios fundadores ya lo habían previsto desde el principio o ya tenían, cuanto menos, la intención. El indicio consiste en que, tal y como ya hiciera Platón, tanto Aristóteles como Epicuro no registraron su escuela como una propiedad personal, sino como una propiedad del director de la escuela.<sup>643</sup> No hay duda de que este simple detalle favorece que la escuela pueda ir pasando de un director a otro, y, por tanto, no hay duda de que este simple detalle da buena cuenta de la visión de futuro y de la alta expectativa con la que aquellos fundadores crearon su escuela. Como dice Pierre Hadot, todas estas escuelas se diferencian de los sofistas, y, habría que agregar, de cualquier otra forma de enseñanza antigua, por el hecho de que no consisten en la articulación de ciertos «grupos transitorios» en torno a un maestro, sino que consisten en «instituciones permanentes» que trascienden la muerte de su fundador.<sup>644</sup> Añádase que, además, se rindió tributo a estos fundadores como también se rendía tributo a Pitágoras o Platón. De acuerdo con Carlos García Gual, los miembros del Jardín celebraban el natalicio de Epicuro el día veinte de cada

---

<sup>641</sup> *Ib.*, p. 112

<sup>642</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?*, «Cronología». *Op. Cit.*, pp. 317-318

<sup>643</sup> *Ib.*, p. 113

<sup>644</sup> *Ib.*, pp. 112-113

mes.<sup>645</sup> Y en el año 261 a. C., la ciudad de Atenas honró por decreto a Zenón con una corona de oro y un mausoleo por la educación que dispensó a los jóvenes y por ser ejemplo de armonía entre discurso y acción.<sup>646</sup> En definitiva, parece bastante claro que todas estas escuelas fueron instituciones en toda regla.

Por otra parte, todas ellas contaron también con un determinado emplazamiento del que, además, como ya se ha dicho, tomaban su nombre. Aristóteles instaló su escuela en un gimnasio que ya entonces y desde antes era conocido como el Liceo. Parece ser que estaba ubicado en una suerte de suburbio de la parte oriental de Atenas.<sup>647</sup> Y si se ha de dar crédito a Platón en las últimas líneas de *El banquete*, se trata precisamente del gimnasio al que, casualidad o no, muchos años antes acude Sócrates de buena mañana a pasar su jornada de noche en blanco cuando ya todos los comensales han quedado dormidos.<sup>648</sup> Por su parte, Epicuro estableció su escuela primero en Mitilene, después en Lámpsaco, y, finalmente, como todos los demás, en Atenas.<sup>649</sup> Al igual que Platón, escogió un lugar apartado a las afueras de la ciudad. La escuela contaba con una simple casa y con un jardín que hay que representarse más bien como un huertecillo en el que se cultivaban habas. Parece que en este caso no hay gimnasio. Y, desde luego, el huerto o el jardín es lo que dará su nombre a esta escuela. Es difícil decir por qué razón Epicuro escogió como emplazamiento un lugar más bien retirado. De acuerdo con Carlos García Gual, es posible que lo hiciera para huir del «bullicio ciudadano» y de las «polémicas escolares».<sup>650</sup> También es posible, en la línea de lo anterior, que lo hiciera para escapar de la agitación política que continuamente sacudía la ciudad de Atenas. Pero tampoco hay que descartar que saliera de la ciudad simplemente porque buscara la paz y la tranquilidad que solamente se encuentra en el campo. Después de todo y según Diógenes Laercio, corresponde a Epicuro haber dicho que «el sabio amará la campiña».<sup>651</sup> Y, para terminar, también habría que decir que en este punto como en otros

---

<sup>645</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 55

<sup>646</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 115

<sup>647</sup> Luis Gil. En: Platón, *El banquete*. Op. Cit., nota 81, p. 86: «El Liceo era un gimnasio consagrado a Apolo Liceo, situado en el suburbio oriental de Atenas».

<sup>648</sup> Platón. *El banquete*, 223 B – D. Op. Cit., p. 86: «Sócrates, entonces, después que los hubo dormido, se levantó y se fue. Aristodemo me dijo que, como acostumbraba, siguió a Sócrates, el cual, una vez que llegó al Liceo, se lavó y pasó el resto del día como en otra ocasión cualquiera».

<sup>649</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 53

<sup>650</sup> *Ib.*, p. 54

<sup>651</sup> *Idem.*

Epicuro no hace otra cosa que reproducir el modelo del aislamiento y retiro de la escuela de Platón. Al fin y al cabo, se sabe que en su primer viaje a Atenas asistió a algunas lecciones de Jenócrates, que en aquel entonces ya dirigía la Academia.<sup>652</sup> Por último, Zenón escogió como centro de enseñanza la *Stoa Poikilê*, ‘Pórtico Pintado’, emplazamiento que, como de costumbre, también da nombre a la escuela. Tampoco aquí se trata de un gimnasio ni se trata tampoco de un lugar apartado, sino todo lo contrario, se trata de un lugar ubicado en pleno centro de la ciudad.<sup>653</sup> Además, en este caso no es posible hablar de que un solo y mismo emplazamiento valiera siempre como centro de enseñanza. Lo cierto es que la escuela fundada por Zenón irá variando de ubicación. Como dice Pierre Hadot, «la institución escolar estoica es mucho menos monolítica».<sup>654</sup> Ahora bien, todo parece indicar que por mucho que esta escuela cambiara de emplazamiento, lo más probable es que nunca se alejara del centro de la ciudad o que, cuanto menos, nunca se alejara de la ciudad misma, pues, como dice Foucault, es común a los estoicos que se insista en el rechazo de las prácticas de retiro por considerarlas una muestra de «complacencia egoísta» y por considerarlas asimismo una manera de esquivar el deber de atender a la humanidad, a la ciudad y a la familia.<sup>655</sup> Parece que en este punto los estoicos fueron más socráticos y menos platónicos que las demás escuelas. En definitiva, las cuatro grandes escuelas de filosofía de la Antigüedad se concentraron en Atenas, y, al considerar que Platón se situó en el Norte y que Aristóteles se situó en el Este, por un momento incluso ha parecido —¡ay, qué bonito habría sido!— que se repartieron el territorio de acuerdo con el criterio de los cuatro puntos cardinales. En todo caso, todas ellas contaron con cierto emplazamiento o centro de reunión.

Por último, convendría ahora esclarecer hasta qué punto es posible asociar estas escuelas con una determinada doctrina filosófica. Por una parte, parece que, una vez más, habrá que descartar que se asociara estas escuelas con una determinada doctrina entendida en el sentido restrictivo de *logos*. Esto se debe a que no parece que en ninguna de ellas se impusiera con rigor ninguna ortodoxia férrea ni tampoco que se respirara ningún aire de dogmatismo cerrado. En este punto, no parece que haya diferencia entre Sócrates o Platón y

---

<sup>652</sup> *Ib.*, p. 48

<sup>653</sup> *Ib.*, p. 54

<sup>654</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 115

<sup>655</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 44

las escuelas filosóficas a las que ahora se alude. De acuerdo con Pierre Hadot, Aristóteles consideraba, en la línea de lo que ya se ha visto acerca de Platón, que la discusión en torno a los problemas era más importante que la solución que pudiera proponerse. Tanto es así que su método de enseñanza consistía en buena medida en enfrentar los mismos problemas desde diferentes perspectivas o empezar las especulaciones desde diferentes puntos de partida.<sup>656</sup> En lo que respecta a los filósofos de la *Stoa*, es un hecho histórico bastante conocido que la muerte de Zenón dio paso a cierta dispersión doctrinal que no dejará de acompañar al estoicismo hasta su desaparición en los siglos II o III d. C. En concreto, Pierre Hadot señala que estoicos como Aristón de Quío, Cleantes o Crisipo enseñaron a sus discípulos «distintos puntos de opinión». Y aún en el siglo I d. C., Séneca afirma que no se apega a ninguno de los maestros estoicos porque también él tiene «derecho a opinar».<sup>657</sup> Y en lo que respecta a los epicúreos, lo cierto es que, si se tiene en cuenta al análisis de Pierre Hadot, la cuestión de la fidelidad a un cuerpo de doctrina es más compleja, pero se resuelve finalmente en un sentido no tan diferente al de las demás escuelas. Por un lado, parece que habrá un cierto número de dogmas esenciales que estarán fuera de toda discusión. Pero, por otro lado, se reserva para los más avanzados o para los más especialistas la posibilidad de discutir no pocos aspectos de la escuela como por ejemplo las teorías sobre los fenómenos celestes y terrestres, el modo de sistematización y demostración de los dogmas o los métodos de enseñanza.<sup>658</sup> Parece entonces que habrá que admitir que la escuela de Epicuro tiene todo el aspecto de ser la más dogmática de las escuelas filosóficas antiguas, pero tampoco es cuestión de atribuirle una ortodoxia rígida y severa. En resumen, las escuelas filosóficas antiguas, a semejanza, pues, de la Academia de Platón, no tienen en general un carácter dogmático. Lo que define a estas escuelas no es la adhesión y lealtad a una ortodoxia doctrinal. Lástima que en este punto los epicúreos empañen un poco la verdad de esta descripción.

Por otra parte, es preciso referirse ahora a la noción de doctrina entendida en el sentido lato de *bios* y *ethos*. Cuando se ha hecho referencia a esta cuestión a propósito de la Academia de Platón se ha dicho que el modo de vida que se proponía pasaba por la vida comunitaria en

---

<sup>656</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 102

<sup>657</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*, «3. La felicidad verdadera». Julián Marías (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 49

<sup>658</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 121-122

el seno de la escuela y por la práctica cotidiana del diálogo. El hecho de poner el foco en estos dos aspectos del modo de vida platónico ha permitido poner en evidencia que tanto Pitágoras como Sócrates pudieron ser decisivos para el nacimiento de la Academia, y, por consiguiente, para el nacimiento de las escuelas filosóficas antiguas. A partir de aquí, no es difícil adivinar que en el Liceo, la *Stoa* y el Jardín se volverá a encontrar la apuesta por la vida comunitaria y por la práctica del diálogo. De Aristóteles ya se ha visto que las lecciones consistían en discusiones que se abrían a partir de las exposiciones del maestro. También se ha visto que, como Platón, había previsto para el Liceo una función rotativa de organizador para todo lo que no tuviera que ver con lo estrictamente académico, esto es, por ejemplo, para las comidas en común. Con respecto a los estoicos, Pierre Hadot informa de que practicaban «el método dialéctico del juego de las preguntas y respuestas».<sup>659</sup> Y cuando algunas páginas atrás se ha hecho alusión a un texto de Séneca en el que se dice que Platón y Aristóteles aprendieron de Sócrates más por su conducta que por sus enseñanzas se ha pasado por alto que, de acuerdo con el mismo texto, también Cleantes aprendió de Zenón, no sólo porque lo escuchara, sino porque «participó en su vida», penetró en sus secretos y examinó si vivía según sus normas».<sup>660</sup> Más aún, Diógenes Laercio cuenta que Perseo se habría alojado directamente en la casa de Zenón, bien cerca de él, para aprender a cada paso no sólo de sus palabras, sino también de su conducta y ejemplo.<sup>661</sup> Pero es quizás en el Jardín de Epicuro donde sucede que, además de la práctica del diálogo, sobre todo se lleva en cierto modo al extremo la apuesta por la vida comunitaria. Carlos García Gual describe el Jardín como un lugar apacible en el que los miembros de la escuela mantienen conversaciones «sencillas y afectuosas».<sup>662</sup> También hace referencia a una convivencia «en un ambiente afectuoso y fraternal» y habla de la celebración de comidas en común.<sup>663</sup> Y dice de Epicuro que no daba consejos sólo de palabra, sino también «a través de su ejemplo personal».<sup>664</sup> Pero si es preciso, como es el caso, referirse a la vida comunitaria del Jardín, entonces es indispensable que se aproveche igualmente lo que a este respecto dice Foucault en un buen

---

<sup>659</sup> *Ib.*, pp. 119-120

<sup>660</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 6, 6. Op. Cit., p. 112; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 119-120

<sup>661</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VII, 5-6 y 36. Op. Cit., p. 364 y 378; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 114

<sup>662</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 54

<sup>663</sup> *Ib.*, p. 55

<sup>664</sup> *Ib.*, p. 56

número de textos. De hecho, llama la atención que prácticamente cada vez que ha mencionado a los epicúreos lo ha hecho para dar cuenta de algo que precisamente tiene mucho que ver con la convivencia y la vida comunitaria. Parece que este es el aspecto del Jardín que más le pudo interesar. Además, esta mención acostumbra a ser hecha más o menos siempre en los mismos términos. El contexto de su referencia a los epicúreos es el que consiste en mostrar que hubo en la Antigüedad dos formas de dirección filosófica. La primera ya ha sido comentada en este texto y es la que está vinculada con los consejeros episódicos y circunstanciales a los que se acudía para hacer frente a alguna crisis puntual provocada por algún revés de la fortuna o por algún bloqueo en el crecimiento espiritual. Pero frente a esta forma de dirección o asesoramiento más o menos ocasional, también se desarrolló, tal y como aquí no se ha dejado de mostrar, otra forma de dirección más continua y cercana y que es la que podía tener lugar sobre todo en el interior de las escuelas filosóficas. Este es el punto en el que el ejemplo de los epicúreos es una constante en los textos de Foucault. En el curso titulado *Del gobierno de los vivos*, Foucault habla de formas de dirección «continuas», «densas» y «muy institucionalizadas». También dice de ellas que se tienen en cuenta «todos los aspectos» de la vida del discípulo y que se proponía para él todo un «régimen general de existencia».<sup>665</sup> En *Las confesiones de la carne* vuelve a referirse a estas formas de dirección como formas «continuas» e «institucionalizadas» en las que el maestro es un «guía permanente» que propone una «disciplina de vida colectiva» a la vez que establece «relaciones individualizadas» con los discípulos.<sup>666</sup> En *La Hermenéutica del sujeto* se dice de la escuela filosófica, *skhole*, que implicaba, para los individuos, una «existencia comunitaria».<sup>667</sup> Y en *El cuidado de sí* afirma que la filosofía se desarrolló en la Antigüedad como «una verdadera práctica social» que tenía lugar «en estructuras más o menos institucionalizadas».<sup>668</sup> En suma, parece que en esto de la vida comunitaria en las escuelas de filosofía el Jardín de Epicuro representa el ejemplo más acabado y definido.

---

<sup>665</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo 1980». Op. Cit., pp. 230-231

<sup>666</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., pp. 107-108. (La traducción es del autor).

<sup>667</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 138

<sup>668</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 57



En suma, los dos elementos con los que se ha descrito el modo de vida propuesto para los miembros de la Academia, esto es, la práctica del diálogo y la vida comunitaria, son claramente retomados en las tres grandes escuelas de filosofía fundadas por Aristóteles, Epicuro y Zenón. Todo aquel que quisiera vivir en estas condiciones no tenía más que acercarse con total libertad para ver si no podría ser aceptado como discípulo. En conclusión y tal y como se ha dicho a propósito de la Academia de Platón, tanto el Liceo como la *Stoa* y el Jardín son escuelas filosóficas que estaban asociadas a una doctrina entendida en el sentido amplio de *bios* y *ethos*. Además, también se ha visto que contaban con un emplazamiento y que su carácter institucional estaba fuera de toda duda. Por tanto, se ve bien que las tres escuelas que acaban de ser examinadas se adecúan del todo al concepto de escuela filosófica y que, por consiguiente, se parecen como hermanos a la Academia de Platón. Ahora bien, en este punto no se debe obviar el hecho de que, si las escuelas filosóficas son descritas como si no hubiera diferencias entre ellas, entonces se hace imposible comprender qué es lo que podía permitir a los individuos decantarse por una o por otra. Después de todo, ya se ha dicho que en el momento en que alguien se acerca en la Antigüedad a una escuela de filosofía lo hace porque considera que ahí se enseña y se vive conforme a una doctrina filosófica que es de su agrado y elección, pero si en todas ellas se permite la libre discusión, se practica el diálogo y se vive comunitariamente, entonces habría que preguntarse qué es lo que determina que a un individuo le guste más una escuela que otra y que, por tanto, elija una escuela antes que otra. Por una parte, se podría pensar que el modo de vida filosófico no se reduce ni mucho menos a los rasgos que se han descrito y que es en todo caso en los demás rasgos del modo de vida que será posible encontrar las diferencias que dan sentido a una preferencia y a una elección. Y, es cierto, no cabe duda, que el modo de vida filosófico trasciende con mucho los elementos que se han señalado. De ahí que sea necesario que más adelante, en la segunda parte de este texto, se proponga una descripción de estas mismas escuelas que sirva para poner de manifiesto no sólo las semejanzas, sino más bien las diferencias. Esto permitirá no sólo conferir a la descripción un carácter más riguroso en términos históricos, pues hubo efectivamente diferencias entre las distintas escuelas, sino que también permitirá comprender mejor lo que hacía posible una elección para los potenciales discípulos. Por lo pronto y a pesar del esfuerzo que se ha hecho hasta ahora por homogeneizarlas para poder restituir las a todas en su carácter de escuela filosófica, ya se ha visto que, por ejemplo, el Jardín de Epicuro

se diferencia de las demás escuelas por el hecho de que parece ser algo más dogmática. A partir de aquí, parece que el individuo que no tuviera mucho tiempo libre y que no hubiera recibido previamente una formación intelectual lo suficientemente extensa podía optar más bien por una escuela como el Jardín en la que rápidamente le iban a proporcionar un cierto número de pautas de conducta en lugar de optar por una escuela como la Academia o el Liceo en las que ante todo le iban a exigir paciencia y estudio. Así, por ejemplo, se sabe que la Academia proponía el estudio de las matemáticas<sup>669</sup> y que el Jardín las rechazaba por considerarlas más bien superfluas.<sup>670</sup> De hecho, la mayoría de los individuos que ingresaban en el Jardín ingresaban básicamente en un centro de enseñanza, pero los individuos que ingresaban en el Liceo o en la Academia no sólo ingresaban en un centro de enseñanza, sino que también ingresaban a la vez en todo un centro de investigación.<sup>671</sup> De ahí que con frecuencia los hombres que disponían de tiempo libre para estudiar e investigar optaran más bien por las escuelas de Platón y Aristóteles. En cambio, la escuela de Epicuro acogía individuos de toda condición, también mujeres y esclavos, que la habían escogido precisamente porque no tenían tiempo ni quizás tampoco la formación necesaria como para iniciarse en la vida contemplativa.<sup>672</sup> Más aún, es posible que esta clase de individuos no tuviera en el fondo elección, pues solamente el Jardín les abría sus puertas. En definitiva, se ve bien que más allá de las semejanzas profundas que había entre las distintas escuelas filosóficas, era con todo posible percibir diferencias que habilitaran una elección. Además, una costumbre común a estas escuelas favorecía que los individuos pudieran escoger con un mínimo de conocimiento de causa. De acuerdo con Pierre Hadot y también con Foucault, era habitual hacer una distinción entre los simples oyentes más o menos ocasionales y más o menos involucrados y los verdaderos discípulos.<sup>673</sup> La posibilidad de acercarse a estas escuelas como un simple oyente permitía conocerlas un poco mejor por dentro, permitía compararlas y permitía, en consecuencia, escoger con criterio.

---

<sup>669</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 102-109; Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., pp. 16-17; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 74

<sup>670</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 48

<sup>671</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 91 y 95; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 95

<sup>672</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 122

<sup>673</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 58; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 114

Sin embargo, en lo que sigue convendría ensayar rápidamente otro procedimiento explicativo para esta cuestión de la que ahora se trata, es decir, la cuestión de qué es lo que hacía posible una elección. No se trata de buscar una explicación alternativa simplemente para satisfacer un deseo de originalidad. Se trata más bien de intentar restituir la historia con la máxima precisión por medio de una explicación alternativa que no invalida en absoluto la anterior, sino que la complementa. Para desarrollar esta explicación es necesario retomar como punto de partida la idea de que las distintas escuelas filosóficas no eran en el fondo demasiado diferentes las unas con respecto a las otras y que, por tanto, tal vez no sólo fuera en virtud de las diferencias que se hacía posible hacer una elección. A partir de aquí, se impondrá la obligación de buscar otra manera de explicar lo que podía determinar esta misma elección. Para empezar, hay que marcar brevemente tres semejanzas más que permitan abundar en este retrato que tiende a homogeneizar las escuelas. En primer lugar, hay que destacar que Pierre Hadot llega incluso a preguntarse si las concepciones de la sabiduría de las distintas escuelas filosóficas eran en verdad tan diferentes las unas en comparación con las otras, pues, al fin y al cabo, y aquí hace el autor un esfuerzo de síntesis histórica verdaderamente admirable y siempre arriesgada, todas ellas proponen un mismo ideal de sabiduría que no es otro que la conquista de la tranquilidad del alma.<sup>674</sup> En segundo lugar y en esta misma línea, parece que también se podría señalar algo que es bien conocido y que es el hecho de que la vida austera y sencilla es igualmente otro rasgo común a todas las escuelas filosóficas. Por último, en tercer lugar, añádase también que, a semejanza de Sócrates, las escuelas filosóficas no cobraban a sus discípulos, pues, como dice Pierre Hadot, era para los filósofos «una cuestión de honor enseñar sin percibir honorarios».<sup>675</sup> Por tanto, ni la concepción de la sabiduría, ni la cuestión de la austeridad ni el detalle de los honorarios podían constituir tampoco un elemento diferencial que habilitara una elección.

A partir de aquí, ya es posible exponer la explicación alternativa a la que se ha hecho alusión. Hay que admitir que tal vez no resulte del todo convincente porque consiste en plantear una posibilidad que puede resultar algo trivial. No obstante, parece que la hipótesis es realista y que, además, permite recordar que no toda explicación histórica tiene que incidir en causas que coincidan con grandes fenómenos. Este texto no se va a desviar ni un ápice del

---

<sup>674</sup> *Ib.*, p. 117

<sup>675</sup> *Ib.*, pp. 113-114

espíritu foucaultiano que lo anima si se afirma que con frecuencia un fenómeno minúsculo y cotidiano puede ser tan determinante como un fenómeno grandilocuente y extraordinario. En concreto, se trata de explicar las preferencias escolares, no ya a partir de las diferencias doctrinales o de otro tipo, sino a partir de fenómenos verdaderamente fortuitos o accidentales. Por ejemplo, podía suceder que alguien ingresara en una escuela simplemente porque un día entró en una casi por accidente, y, una vez ahí, quedó cautivado por el discurso de algún maestro. Cuenta Diógenes Laercio que Polemón se adhirió a la Academia de Platón, que, por cierto, llegaría incluso a dirigir, porque una mañana, después de una noche de juerga, se presentó en la escuela con gran alboroto como Alcibiades en *El banquete* y quedó cautivado por las lecciones de Jenócrates.<sup>676</sup> También podía suceder que por algún azar cayera en las manos de alguien algún texto de algún fundador o maestro de alguna de estas escuelas y que a partir de ahí se decidiera a frecuentarla. Ya se ha visto que Axiotea viajó desde Fliunte hasta Atenas para entrar en la Academia de Platón simplemente porque había adquirido y leído un libro de *La república*.<sup>677</sup> En este punto, se pone bien de manifiesto el poder publicitario o de seducción que los diálogos platónicos pudieron ejercer en la época. Es posible imaginar igualmente algo incluso más sencillo y mundano, a saber, que un individuo pudiera acabar en una escuela y no en otra simplemente porque un amigo le habló de una en particular y le recomendó además que fuera a echar un vistazo. Al fin y al cabo, en un diálogo como el *Laques* de Platón se asiste precisamente a todo este juego de las recomendaciones educativas entre amigos. O piénsese si no en Alejandro Magno y su visita a Diógenes el Cínico. Habría que preguntarse cómo acabó la figura de todo un emperador haciendo sombra a semejante perro si no es porque alguien se lo recomendó.<sup>678</sup> E, inversamente, por la misma razón que un maestro o escuela podía cosechar una buena reputación que atrajera a potenciales discípulos gracias a las recomendaciones que circulaban entre unos y otros, también podía suceder que cosechara una mala reputación que disuadiera a los potenciales discípulos por culpa de las malas lenguas. Así, por ejemplo, parece ser que la Academia y el Liceo gozaban de buena prensa seguramente por su dimensión investigadora y por la calidad

---

<sup>676</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IV, 16. Op. Cit., pp. 222-223; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 112

<sup>677</sup> R. Goulet, "Axiotea", en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, París, 1994, p. 691. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85

<sup>678</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 131

de sus miembros, mientras que el Jardín de Epicuro no estaba muy bien visto seguramente por ser más abierto y disoluto. Por último, no hay que dejar tampoco de mirar este asunto desde la otra perspectiva, es decir, desde la perspectiva de un maestro que, como Sócrates en los gimnasios o como Platón en las lecturas públicas de sus diálogos, sale al encuentro de potenciales discípulos con el fin de persuadirlos de que necesitan maestros como ellos. Sea como sea, en todos estos ejemplos se constata que lo que determina una elección no es sólo, como se había dicho, las diferencias que pudiera haber entre escuelas, sino también cierta accidentalidad que por azar coloca al individuo ante el poder de atracción que la figura y personalidad de un maestro podía ejercer cuando hablaba, cuando actuaba o cuando escribía. De hecho, cuando en su momento se ha dicho que los individuos se acercaban a una escuela porque consideraban que ahí se vivía conforme a una doctrina que era de su agrado y elección, también se ha dicho que lo que podía determinar este acercamiento era igualmente que los individuos se sintieran atraídos por la figura institucional de su fundador. En este sentido, lo único que ahora se ha hecho es agregar a esta idea una dimensión de accidentalidad.

En definitiva, parece que no sólo hay que representarse a un ateniense o a un griego que examina una por una las doctrinas filosóficas de las distintas escuelas, localiza las diferencias y finalmente se decide por la que más le convence, sino que también hay que representarse que un accidente perfectamente cotidiano pusiera a ese griego o a ese ateniense frente a un maestro que con sus palabras y acciones simplemente lograra seducirlo. Con frecuencia sucede que no todo en la vida es el efecto de un examen concienzudo, pero esto es algo que el investigador puede pasar por alto por error porque proyecta sobre todo lo que estudia el mismo resorte examinador que lo caracteriza a él mismo. Esto quiere decir que las propias cualidades del investigador pueden ser a veces contraproducentes, sin duda a despecho de sí mismo, cuando dan al traste con el rigor de su discurso. La apelación a esta dimensión fortuita y accidental de los hechos es una manera de conjurar las faltas de rigor que se pueden derivar de las proyecciones de sí mismo que hace el investigador sobre su objeto de estudio. Y en la medida en que se ha dicho que este procedimiento explicativo no excluía al otro, sino que lo complementaba, se podría decir, en síntesis, que los individuos escogían su escuela porque eran conscientes de las diferencias o simplemente por efecto de algún encuentro más o menos casual. Ahora bien, si se tuviera que poner el acento en una u

otra hipótesis, quizás haya que decantarse más bien por la hipótesis de la accidentalidad porque es posible que estas diferencias no fueran tan evidentes a los ojos de un hombre de la época. Después de todo, no hay que olvidar que para los hombres de la Grecia clásica la elección fuerte o decisiva que había que hacer tal vez no era tanto la elección entre una escuela filosófica u otra, sino más bien la elección entre la filosofía y la retórica. Es aquí, en esta disyuntiva entre maestros de filosofía y sofistas o gramáticos, donde debía de ser más viable percibir diferencias notables y donde verdaderamente se imponía, en consecuencia, la necesidad de efectuar una elección. Más aún, ni siquiera esta distinción entre maestros de filosofía y sofistas era tan evidente. A partir de aquí, la cuestión de si uno acababa en la Academia de Platón, en el Liceo de Aristóteles, en el Jardín de Epicuro o en la *Stoa* de Zenón era una cuestión que, cuanto menos, tal vez era más bien secundaria.

#### 11.6. LAS NUEVAS ESCUELAS DEL IMPERIO: LA ERA DEL COMENTARIO DE TEXTO

Tal y como ya se ha comentado, la vida de estas cuatro escuelas de filosofía fue larga, más larga quizás de lo que cabía esperar, pero llegará un día en el que empezarán a desaparecer. Con la excepción de la escuela de los epicúreos, todas las escuelas filosóficas antiguas se extinguirán en los estertores de la República romana o en los albores del Imperio.<sup>679</sup> Es posible que una de las causas de este triste desenlace sea la destrucción de Atenas por Sila en el año 87 a. C. Quién sabe si el destino de las antiguas escuelas de filosofía hubiese sido distinto en el caso de haberlas distribuido en el territorio de otra manera. Quizás así no hubiera sido tan fácil barrerlas del mapa de un solo golpe. Pero tal vez no haya que exagerar lo que una batalla o un asedio puede hacer con el rumbo de la historia. Después de todo, también es posible que aquellas escuelas terminaran por desaparecer simplemente porque otras instancias de enseñanza de la filosofía asumieron en parte al menos la función que desempeñaban o simplemente porque la figura del maestro de filosofía las desbordaba y en el fondo no dependía tanto de ellas. Por una parte, seguirá vigente la figura del maestro de filosofía que asume la función de preceptor colectivo a la manera de Sócrates, a la manera de los «pequeños» socráticos o a la manera de Epicteto. También seguirá vigente la figura del maestro de filosofía que asume la función de preceptor particular, de consejero circunstancial

---

<sup>679</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 163

o de consultante privado. Pero, por otra parte, es preciso agregar a todas estas funciones asumidas por los maestros de filosofía un fenómeno nuevo que sería propio solamente de la época del Imperio romano. Es en este momento que aparecen por primera vez nuevas escuelas de filosofía que se abren en numerosas ciudades de Asia, y, sobre todo, de Alejandría y Roma.<sup>680</sup> En un primer momento, estas nuevas escuelas corren a cargo de las arcas municipales, pero en el año 176 d. C. Marco Aurelio las impulsará para llevarlas a su apogeo por medio de la creación de cuatro cátedras sufragadas por el Tesoro imperial.<sup>681</sup> Cada una de estas cátedras se corresponde con cada una de las cuatro grandes tendencias doctrinales que se desarrollaron en el interior de aquellas cuatro grandes escuelas de filosofía. Por supuesto, se trata del platonismo, del aristotelismo, del epicureísmo y del estoicismo. En este punto, hay que precisar que lo que desapareció con el nacimiento del Imperio romano no fueron las doctrinas filosóficas asociadas a aquellas escuelas, sino las escuelas mismas entendidas en el sentido amplio de emplazamiento, institución y doctrina. Habrá que esperar a los siglos III y IV d. C. para asistir también al desvanecimiento de todas estas doctrinas filosóficas. Sólo quedará algo de platonismo y de aristotelismo bajo la forma de un neoplatonismo de fusión promovido por Porfirio y por los discípulos de Plotino.<sup>682</sup> Se ve bien entonces que, a pesar de la desaparición de aquellas antiguas escuelas, el periodo imperial no es en absoluto un periodo de decadencia para la filosofía o para los maestros de filosofía. En cierto modo, parece que lo que sucedió fue todo lo contrario, esto es, cierto ascenso definido por el paso de una enseñanza de la filosofía más o menos concentrada en cuatro grandes centros que, además, se hallaban en una misma ciudad, a una enseñanza de la filosofía que, con la desaparición de aquellas escuelas, se dispersó y a la vez se generalizó por todo el territorio del Imperio. Parece que Foucault se expresa más o menos en este sentido cuando dice que la época imperial coincide con «una especie de edad de oro del cultivo de sí».<sup>683</sup> Se podría incluso decir que la enseñanza de la filosofía se democratizó, aunque es preciso no exagerar, pues, tal y como también advierte Foucault, se trata siempre de un fenómeno que abarca sólo a ciertos grupos sociales cultos. En definitiva, todo parece haber transcurrido como si una explosión hubiera hecho pedazos aquellas cuatro escuelas y como si esta

---

<sup>680</sup> *Idem.*

<sup>681</sup> *Ib.*, p. 164

<sup>682</sup> *Ib.*, pp. 163-164

<sup>683</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 48

explosión hubiera desperdigado sus trozos en todas las direcciones. En este punto, se podría hacer valer un palabro utilizado por Foucault en *¿Qué es la crítica?* para decir que con todo este proceso parece que la enseñanza de la filosofía se *desmultiplicó*.<sup>684</sup>

Sin embargo, no parece que las nuevas escuelas imperiales fueran por lo general como aquellas cuatro gloriosas que se juntaron en Atenas. A continuación, se verá que algunas se parecían, pero otras, en cambio, no tanto. Por un lado, ya no se puede hablar de que un único emplazamiento funcione como centro capital de enseñanza para una determinada doctrina, sino que hay que hablar de que los emplazamientos se multiplican y dispersan. Por otro lado, ya no se puede hablar de que en estos centros sea posible reconocer la figura de un fundador al que la escuela sobrevive y rinde tributo, sino que hay que hablar de funcionarios que por un tiempo ocupan centros que no dejan de ser municipales o imperiales. Ahora bien, por último, parece que hay que admitir que hay un rasgo característico de aquellas escuelas antiguas que se mantendrá aparentemente inalterado en las nuevas. Parece que estas nuevas escuelas conservarán la costumbre de quedar ligadas solamente a cierta doctrina en lugar de abrirse a todas ellas.<sup>685</sup> Es cierto que esta enseñanza doctrinal ya no corre a cargo de maestros que están conectados a través del tiempo y de las sucesiones con un fundador originario, pero el caso es que ahí donde se estudia una doctrina no se estudia cualquiera de las otras. De todos modos, en un primer momento parece que las nuevas escuelas del Imperio no terminan de dejarse definir a partir de las categorías con las que era posible retratar las escuelas filosóficas de la Grecia clásica y helenística. Las doctrinas que se enseñan no son variadas, pero el carácter institucional se ha roto y los emplazamientos son múltiples y dispersos. Ahora bien, hay que preguntarse qué sucedió con aquellos dos elementos constitutivos del modo de vida de aquellas antiguas escuelas de filosofía, es decir, que hay que preguntarse qué sucedió con la práctica del diálogo y con práctica de la vida comunitaria.

Por una parte, parece que en estas nuevas escuelas se da la circunstancia de que cierto tipo de ejercicio intelectual se vuelve más esencial que la práctica del diálogo. En concreto, se trata del comentario de texto. Desde luego, no es cuestión de decir que la práctica del diálogo desaparezca ni es cuestión de decir que la práctica del comentario de texto fuera

---

<sup>684</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 7

<sup>685</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 164



nueva, pero a partir de la época del Imperio, el comentario se convierte en la práctica por excelencia en estas nuevas escuelas. Pierre Hadot llega incluso a referirse a esta época como «la era del comentario».<sup>686</sup> Los textos de Platón, de Aristóteles, de Epicuro o del estoico Crisipo son considerados ya clásicos que es preciso leer y comentar con el fin primordial y específico de intentar restituir su palabra, su pensamiento, su filosofía. Esto quiere decir que lo que importa ya no es tanto discutir en torno a los problemas mismos, sino discutir más bien en torno a la cuestión de qué es lo que, después de todo, dijeron aquellos autores. Se ve entonces que la práctica del diálogo puede seguir vigente, pero los problemas mismos ya no están en el centro, y, además, el comentario escrito tiende a sustituir el comentario oral.<sup>687</sup> Desde este punto de vista, es casi como si en la enseñanza de la filosofía ya no se tratara tanto de ofrecer una formación personal, moral, vital o existencial a la manera de la psicagogia, sino que se tratara más bien de ofrecer cierta formación cultural o erudita. Y si a esta consideración se añade todo lo que se acaba de decir a propósito de las diferencias entre las antiguas escuelas y estas que son nuevas, entonces parece que, con la salvedad de la diversidad doctrinal, estas nuevas escuelas del Imperio empiezan ya a parecerse de manera bastante notable a las actuales facultades de filosofía.

Ahora bien, hay que plantear la cuestión de cuál es el motivo por el que el comentario de texto así entendido se convierte en la práctica esencial del estudio de la filosofía. Parece que la causa de esta deriva hay que buscarla precisamente en la ruptura del lazo institucional. La razón por la que de pronto empieza a imponerse la necesidad de restituir la palabra de los clásicos por medio del comentario de texto es que la desaparición de las antiguas escuelas comportó que se perdiera la memoria de lo que se transmitía por el contacto vivo y diario entre generaciones y de lo que se transmitía igualmente por las bibliotecas escolares que en sus textos recogían los debates y discusiones que se habían mantenido a lo largo de la historia. A partir del momento en que esta memoria se pierde, la cuestión de qué es lo que proponían aquellos clásicos tanto a nivel teórico como a nivel práctico se vuelve una incógnita que se intenta despejar por medio de la interpretación de los textos que han podido sobrevivir. Es cierto que Platón, por ejemplo, dice en la *Carta VII* que, por una parte, lo más esencial de su filosofía es el modo de vida que propone y que, por otra parte, esta dimensión de su filosofía

---

<sup>686</sup> Ib., p. 166

<sup>687</sup> Ib., p. 168

es precisamente la que no puede ni debe transmitir por medio de sus textos, sino solamente por medio del contacto, de la familiaridad y de la práctica efectiva.<sup>688</sup> Y, claro, si los textos platónicos no expresan lo más esencial de su filosofía, entonces el ejercicio del comentario de texto entendido como restitución del pensamiento del autor no puede sino ser por completo inútil, pues no se puede encontrar lo que no está. De hecho, Pierre Hadot afirma que todos los historiadores de la filosofía se ven en última instancia en la obligación de admitir que los diálogos platónicos sólo transmiten una imagen parcial y borrosa de lo que pudo ser la vida en la Academia.<sup>689</sup> Ahora bien, al mismo tiempo, la ruptura de la cadena o del eslabonamiento institucional condujo a la desaparición de una memoria cuya restitución solamente puede hacerse por medio del comentario de texto. En otras palabras, el comentario de texto no puede sino revelarse como impotente, pero es a la vez el único medio, por rudimentario o insuficiente que sea, del que se dispone para cubrir el vacío que el olvido ha dejado. Así las cosas, se diría que si hay en este caso un vínculo entre memoria y escritura no es tanto en el sentido de que se escriba para combatir el olvido, sino en el sentido de que se lee para que no se olvide. A partir de aquí, parece que se entra en una línea de pendiente en la que cada vez más se atribuye a los autores clásicos el estatuto de autoridades y en la que cada vez más se considera que sus textos contienen una verdad que es una verdad revelada. Ha llegado el tiempo de la escolástica.<sup>690</sup> El pensamiento ya no se elabora a partir de la reflexión individual o colectiva en torno a los problemas mismos de la existencia, sino que se elabora a partir de la «exégesis» de textos. La verdad ya no es algo que deba ser producido y que deba ser producido una y otra vez, sino algo que ya ha sido revelado, y, por tanto, algo que ya está ahí contenido y escondido en los textos y que simplemente debe ser restablecido. La escolástica no es una invención de los cristianos ni es una invención de la Edad Media. La escolástica así entendida es más bien históricamente filosófica y romana. Sobra decir que, como se ve, la filosofía del presente todavía estaría en buena medida prendida de esta misma lógica.

Se ve bien entonces que la práctica del diálogo no desaparece, pues la práctica del comentario de texto no excluye en absoluto que todavía se pueda discutir oralmente acerca de lo que dijeron o no dijeron las autoridades del pasado, pero tal y como ya se ha dicho, el

---

<sup>688</sup> Platón, *Carta VII*, 341c. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 84

<sup>689</sup> *Ib.*, p. 86

<sup>690</sup> *Ib.*, p. 168

comentario de texto, y, en particular, el comentario de texto escrito tiende a convertirse en el ejercicio filosófico por excelencia. En cuanto a la práctica de la vida comunitaria, que es el otro elemento característico del modo de vida platónico y de las demás escuelas de filosofía, se podría pensar que tendió a desaparecer en la misma medida y al mismo ritmo con que se empezó a percibir la filosofía más como una formación para la erudición y menos como una psicagogia. En efecto, si ya no se entiende la filosofía como una formación moral del alma, sino que se entiende más bien como una formación cultural del intelecto, entonces la enseñanza de la filosofía puede reducirse a las lecciones académicas y puede prescindir de aquella ejemplaridad del maestro que se ofrecía precisamente a través de la vida que se comparte. Pero sucede que este modo de entender la filosofía era lo propio solamente de cierta tendencia social. En verdad, la filosofía como psicagogia todavía resiste y sobrevive. Por un lado, una primera prueba de ello está en la figura de Epicteto y en su insistencia en decir a sus discípulos que el propósito de sus enseñanzas no es que lleguen a ser capaces de leer a los clásicos, sino que lleguen a ser capaces de vivir virtuosamente. «¡Coge el tratado sobre el impulso [probablemente de Crisipo] y mira cómo me lo he leído!» —dice Epicteto irónicamente y hablando como si fuera un alumno que se vanagloria de sí mismo por las lecturas que hace— ¡Esclavo! No busco eso —añade—, sino cuáles son tus impulsos y tus repulsiones [...]». <sup>691</sup> Por otro lado, se encuentra otra prueba de lo mismo en Tauro y su conminación a estudiar filosofía «para volverse mejores y más mesurados». <sup>692</sup> Pero la prueba más definitiva de que la filosofía sigue siendo una formación del alma y que, además, la práctica del diálogo sigue siendo efectiva es que todavía seguirá siendo una costumbre que precisamente se tienda a vivir en común. Tal y como sucedía en las antiguas escuelas de filosofía, maestros y discípulos comparten comidas y con frecuencia incluso viven cerca los unos de los otros. De hecho, conviene que en este punto se recuerde que en el momento en que antes se ha hablado de la importancia de la palabra y del ejemplo se ha hecho valer precisamente un texto de Séneca. Así expresa Pierre Hadot la importancia que todavía tiene la vida comunitaria en estas nuevas escuelas: «La comunidad de vida es uno de los elementos más importantes de la formación. El profesor no se contenta con enseñar; desempeña el papel de un verdadero director de conciencia, interesado en los problemas espirituales de sus

---

<sup>691</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, IV, 14. Op. Cit., p. 68

<sup>692</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 170

alumnos». <sup>693</sup> Tanto es así que en esta misma época se asistirá a una suerte de resurgimiento del pitagorismo, pero no sólo porque se quiera recuperar su doctrina del alma o de los números, sino porque se quiere recuperar lo que tiene que ver precisamente con la filosofía entendida como modo de vida y como modo de vida comunitario. <sup>694</sup>

Parece entonces que, por una parte, la enseñanza de la filosofía fue reducida a un asunto de cultura, pero, por otra parte, hay pruebas de que no dejó de ser una psicagogia. Por tanto, lo que sucedió fue que se produjo cierta tensión entre dos fuerzas contrapuestas. Por un lado, se desarrolla una fuerza nueva que tiende a considerar que la lectura de los clásicos es un fin en sí mismo. Y, por otro lado, se mantiene una fuerza más tradicionalista o conservadora que a cada momento tiene que recordar que la lectura de los clásicos no es un fin en sí mismo, sino un medio para el cuidado de sí. La explicación histórica de esta segunda fuerza es prácticamente innecesaria porque se trata simplemente de la prolongación o de la herencia de lo que la filosofía siempre había sido en el curso de la Antigüedad clásica y helenística. En cambio, la explicación histórica de la primera fuerza es más necesaria porque supone una ruptura cuyas causas convendría esclarecer. Parece que hay al menos cuatro causas que la podrían explicar. En primer lugar, hay que tener presente, como ya se ha dicho unas cuantas páginas atrás, que la historia de la Antigüedad grecorromana es en parte la historia de la lenta transición de una cultura del atleta y del deporte a una cultura del intelectual y del libro. En los dos primeros siglos d. C. esta transformación esta ya prácticamente completada. A partir de aquí, parece que se puede decir que en este contexto no era difícil que de manera lenta y subrepticia se pudiera llegar a pensar o a hacer como si el estudio de los textos clásicos fuera un fin en sí mismo. En segundo lugar, no hay duda de que la apuesta cada vez más marcada por el comentario de texto como práctica esencial en la enseñanza de la filosofía también tuvo que favorecer que este mismo estudio de los clásicos se convirtiera en un fin en sí mismo. En tercer lugar, parece que también hay que tener presente que la multiplicación de las escuelas de filosofía supuso un proceso de democratización que siempre conlleva cierto riesgo de desvirtuación. De manera general, ya se sabe que los usos y abusos se multiplican cuando se pone algo en manos de todo el mundo. Pero, de manera más particular, no hay nada de sorprendente en el hecho de que en una

---

<sup>693</sup> Ib., p. 173

<sup>694</sup> Ib., pp. 173-174

práctica democratizada de la filosofía se destilara principalmente lo que es quizás más asequible, esto es, el conocimiento, y se excluyera lo que es más exclusivo y difícil, esto es, la práctica de la virtud. Y, por último, en cuarto lugar, tampoco resulta tan extraño que una actividad tan compleja, difícil y rica como la práctica de la interpretación pudiera llegar a convertirse en una práctica que se bastara a sí misma. En suma, no era en absoluto evidente que la filosofía experimentara esta deriva y que esta deriva provocara aquella tensión, pero la convergencia de una serie de fenómenos puede ser suficiente para que incluso las tradiciones más largas y arraigadas terminen por cambiar. Y, sin embargo, en el otro lado de la tensión, la enseñanza más tradicional de la filosofía resiste y sobrevive. Ahí está si no Epicteto diciendo que, del mismo modo que hay que buscar los progresos del atleta en sus músculos y no en sus pesas, también hay que buscar los progresos del filósofo en su manera de ser y de vivir y no en sus libros.<sup>695</sup>

En suma, las grandes escuelas de filosofía de la Antigüedad griega desaparecieron en los primeros siglos d. C. y fueron relevadas por nuevas escuelas de filosofía. En todos los casos, estas nuevas escuelas ya no son instituciones y ya no están localizadas en un único centro. Además, todas ellas conservan en cierta medida la práctica del diálogo, aunque dan preferencia al comentario de texto. A partir de aquí, se constata que hay algunas diferencias entre las nuevas escuelas. Por un lado, en algunas escuelas se tiende a absolutizar la práctica del comentario, se convierte el conocimiento de los clásicos en un fin en sí mismo y se tiende a hacer de la enseñanza de la filosofía un asunto de cultura. Y, por otro lado, en otras escuelas no se pierde de vista qué es lo que verdaderamente importa en la enseñanza de la filosofía, se mantiene viva la costumbre de la vida comunitaria y se sigue concibiendo la enseñanza de la filosofía como una psicagogia. Así las cosas, parece que las escuelas del primer tipo prefiguran lo que será la enseñanza de la filosofía en la actualidad. En cambio, las escuelas del segundo tipo todavía recuerdan a lo que fue la enseñanza de la filosofía en las antiguas escuelas. Esta escisión permite conectar a las nuevas escuelas imperiales a la vez con el futuro y con el pasado. Se produce aquí un desgarramiento histórico provocado por la tensión entre la necesidad de lo nuevo y la añoranza de lo viejo. Sin embargo, es posible que haya que admitir que la herencia de aquellas cuatro viejas escuelas ni se encuentra solamente en el ámbito de

---

<sup>695</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, IV, 13-14. Op. Cit., p. 68

la filosofía ni se encuentra solamente en el periodo romano. Es posible que el testigo fuera recogido también por otros que ni eran filósofos ni pertenecían a la época del Imperio. En este sentido, tal vez se pueda decir que se dará una línea de continuidad ahí donde en cierto modo menos cabía esperarlo. Los otros herederos de las antiguas escuelas de filosofía serán los monasterios cristianos de la Edad Media.

### III. LA SUJECCIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA AL GOBIERNO PASTORAL DE LOS HOMBRES: LA ANTIGÜEDAD EN EL ESPEJO DE LA MODERNIDAD

#### I. LA MODERNIDAD: EXPLOSIÓN Y RETORNO DE LA FILOSOFÍA

En su conferencia sobre la crítica y la Ilustración de 1978 Foucault describe un determinado fenómeno histórico que habría tenido lugar aproximadamente entre los siglos XV y XVII d. C., es decir, entre los estertores de la Baja Edad Media y los inicios de la Modernidad clásica, pasando por el periodo del Renacimiento. Este fenómeno consiste simplemente en una explosión de la inquietud por cómo gobernar, dirigir o conducir a los hombres. Hay al menos tres hechos históricos intrínsecamente conectados que permiten hacer esta aseveración. Por un lado, es posible hablar de una explosión de esta inquietud porque efectivamente aparece de manera dispersa en toda una variedad de ámbitos distintos. En particular, aparece en el ámbito de la infancia, de la familia, de los ejércitos, de la política, de la religión o de la filosofía. En palabras de Foucault, la explosión consiste primeramente en que se asiste en esta época a un proceso de «desmultiplicación» de esta inquietud.<sup>696</sup> Por otro lado, es posible hablar de una explosión de esta inquietud porque aparece igualmente en la producción y desarrollo de toda una serie de artes gubernamentales específicas, sin duda vinculadas con aquella variedad de ámbitos distintos, como son la pedagogía, la política o la economía. Y, por último, es posible hablar de una explosión de esta misma inquietud porque se observa igualmente una proliferación y multiplicación de toda una serie de instituciones nuevas o renovadas de gobierno que están igualmente vinculadas con aquellos ámbitos variados, así como también con aquellas artes gubernamentales específicas. Este es el modo en que el mismo Foucault describía este fenómeno histórico más bien al inicio de su conferencia:

Pero creo que a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres [...] desmultiplicación de este arte de gobernar en unos dominios variados: cómo gobernar a los niños, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar el propio espíritu. Cómo gobernar, creo que ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las artes de gobernar —arte pedagógica, arte política, arte económica, si

---

<sup>696</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 7

quieren— y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.<sup>697</sup>

La inquietud por el gobierno de los hombres se convierte en una inquietud fundamental en toda esta época histórica que gravita en torno al siglo XVI. Sin duda, también se podría expresar este mismo fenómeno en términos que tal vez sean más conocidos y que, además, ya han sido utilizados en este mismo texto. Es cierto que estos otros términos no permiten expresar del todo el conjunto de esta inquietud y también es cierto que hacen referencia a un fenómeno que se extiende más allá del siglo XVII, pero por lo demás parece que se puede decir que engloban buena parte de los ámbitos en que se expresó o se dio esta inquietud. Es posible decir que al menos una parte de lo que está detrás o de lo que corre parejo con esta inquietud por cómo gobernar es el nacimiento de los Estados administrativos modernos y el desarrollo de una nueva modalidad de poder a la que Foucault pone el nombre afortunado y feliz de bio-poder.<sup>698</sup> Tal y como es descrito en *La voluntad de saber*, se trata de una modalidad de poder a la que es preciso asignar algo así como una doble vertiente, o, en palabras de Foucault, una «doble faz». Por un lado, hay que referirse al bio-poder como un poder de tipo disciplinario en el que se trata de desarrollar un mecanismo de sujeción de los individuos que funciona en el interior de aquellas instituciones nuevas o renovadas de gobierno que dependen a la vez del Estado, de la Iglesia y del sistema capitalista y productivo naciente. La prueba de que el bio-poder, y, en particular, el poder disciplinario institucional está conectado con la inquietud por cómo gobernar está en el hecho de que en la conferencia en la que se hace alusión a esta inquietud se hace referencia también, como se ha visto, a «las instituciones de gobierno», que son, a no dudar, precisamente las instituciones disciplinarias.<sup>699</sup> Se trata de toda una serie de instituciones que Foucault analiza en toda una variedad de textos, pero quizás especialmente en *Vigilar y castigar*.<sup>700</sup> Se trata de instituciones tales como la escuela, el hospital clínico, el hospital psiquiátrico, el taller de manufactura, el cuartel militar o la institución penitenciaria. La escuela estaría ligada a la pregunta por «cómo gobernar a los niños»; el hospital clínico estaría ligado a la pregunta por «cómo gobernar el propio cuerpo»; el psiquiátrico, la prisión y el taller de manufactura son

---

<sup>697</sup> Ib., pp. 6-7

<sup>698</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Op. Cit., p. 148

<sup>699</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 7

<sup>700</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, «Disciplina»*. Op. Cit.



instituciones que estarían ligadas a la pregunta por «cómo gobernar los diferentes grupos», es decir, que estarían ligadas respectivamente a la pregunta por cómo gobernar a los locos, cómo gobernar a los delincuentes y cómo gobernar a los trabajadores; y en la medida en que estas instituciones son en parte al menos responsabilidad de los Estados, que ahora se han vuelto administrativos y están regidos por una nueva racionalidad gubernamental, la razón de Estado, que sobrecarga al soberano con la obligación de preocuparse incluso por algo tan minúsculo y lejano para él como el individuo mismo,<sup>701</sup> es posible decir que todas estas instituciones están igualmente ligadas a la pregunta por «cómo gobernar los Estados». Por otro lado, hay que referirse también al bio-poder como un poder de tipo biopolítico en el que se trata de desarrollar un mecanismo de regulación demográfica de las poblaciones que no depende tanto de la mediación de las instituciones ya referidas, aunque el hospital clínico, por ejemplo, pueda desempeñar en esto un papel destacado, sino que depende más bien de la capacidad del Estado, de la Iglesia y del sistema capitalista para potenciar por otros medios la natalidad, para mantener y desarrollar la vida y para conjurar asimismo la muerte. Una vez más, también aquí se trata de la pregunta por «cómo gobernar los Estados». En suma, cuando se habla del bio-poder se habla de un tipo de poder que por medio de la disciplina y de la biopolítica intenta «producir fuerzas», «hacerlas crecer y ordenarlas».<sup>702</sup>

En la misma conferencia ya referida y en el momento en que Foucault ha terminado su exposición y se ha abierto ya el turno de intervenciones de la audiencia, Henri Gouhier, que ahí se encuentra, plantea la posibilidad de que el fenómeno de la inquietud gubernamental pueda ser conectado con Sócrates porque en el mismo periodo histórico que es objeto del análisis se asiste igualmente a una revalorización de su figura. A continuación, en la respuesta que Foucault le devuelve, se acepta esta conexión porque se acepta que «en el gozne de los siglos XVI y XVII» hubo efectivamente un «retorno del socratismo» que «se percibe, se detecta, se ve históricamente».<sup>703</sup> A juzgar por el conjunto de la conferencia y teniendo en cuenta que Foucault no establece esta conexión por iniciativa propia en ningún momento de su exposición, se podría pensar que se dedica simplemente a seguirle la corriente a Henri

---

<sup>701</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., p. 223

<sup>702</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Op. Cit., pp. 144-145

<sup>703</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 43

Gouhier. Sin embargo, parece que en esta ocasión se plantea para Foucault una cuestión que, en verdad, tiene perfectamente presente. En efecto, en el curso titulado *Seguridad, territorio, población* que Foucault imparte en el Collège de France en 1978 y justo antes de la pronunciación de esta conferencia, se plantea que hubo en torno al siglo XVI una suerte de retorno, no ya simplemente del socratismo, sino de la filosofía, que es un término o un concepto que, como se verá, se ajusta mejor a lo que sucedió.<sup>704</sup> Por supuesto, se trata de que, por una parte, la filosofía se habría batido en retirada durante toda la Edad Media y a partir del momento en que habría sido reducida, como dice Pierre Hadot en un artículo publicado sólo año antes, a «un proceder puramente teórico y abstracto» que se pone al servicio de la teología.<sup>705</sup> Pero sobre todo se trata, por otra parte, de atender al resurgimiento de la filosofía y de atender, en particular, a la figura concreta de Descartes. Ahora bien, hay que preguntarse cuál es la relación entre Sócrates, el retorno de la filosofía en la Modernidad, Descartes y la inquietud moderna por cómo gobernar a los hombres.

La inquietud característica del siglo XVI incluye un tipo de inquietud que ya ha sido mencionado, pero no ha sido explicado porque no puede reducirse al fenómeno del bio-poder. En particular, se trata de la inquietud por «cómo gobernar el propio espíritu». Al mismo tiempo, esta inquietud por el gobierno, la dirección o la conducción del propio espíritu es una cuestión que estaría en el centro de la filosofía cartesiana. En concreto, se diría que se trata para él del problema de la conducción del propio espíritu en su marcha o en su esfuerzo por acceder a la verdad; se trata también del problema, sin duda ligado al anterior, de la conducción del propio espíritu en su relación con las autoridades; y, por último, se trata también, desde luego, del problema de la conducción del propio espíritu en el campo de la acción moral, aunque en este punto parece que se da una postergación de la cuestión que tiende a volverse eterna porque el problema moral de la acción se escinde y se supedita con respecto al espinoso problema epistemológico de la verdad. En cualquier caso, es seguro que este problema del gobierno o de la dirección del propio espíritu está en el corazón de la filosofía de Descartes, pues, como bien observa Foucault, escribió obras cuyos títulos son,

---

<sup>704</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., pp. 222-223

<sup>705</sup> Pierre Hadot. «Exercices spirituels», *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section* 84 (1977), p. 68. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., nota 2, p. 222

en este sentido, del todo inequívocos. Piénsese si no en una obra como la que lleva por título precisamente *Las reglas para la dirección del espíritu*. Se puede añadir también otro título igualmente revelador como es el caso del subtítulo del *Discurso del método*, esto es, *para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Pero más allá de lo que los títulos puedan tener de revelador, no hay duda, como de nuevo indica Foucault, que *Las meditaciones metafísicas* también están ligadas a este problema de la conducción en el sentido de que abordan la cuestión de cómo dirigir algo que sería el propio pensamiento. Hay que ver si no cómo se expresaba Descartes en uno de estos títulos: «Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien la razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía».<sup>706</sup> Es, pues, un asunto de dirección o de conducción y un asunto del espíritu lo que caracterizaría la filosofía cartesiana. Las siguientes palabras de Foucault en *Seguridad, territorio, población* permiten resumir todo esto:

[...] ¿Qué reglas es preciso darse para conducirse como es debido; para conducirse en la vida cotidiana; para conducirse con respecto a los otros; para conducirse con respecto a las autoridades, al soberano, al señor; para conducir igualmente el propio espíritu y llevarlo adonde debe ir, su salvación, desde luego, pero también la verdad? Y es necesario ver con claridad que la filosofía de Descartes, si bien puede pasar por el fundamento de la filosofía, es asimismo el punto culminante de toda la gran transformación de esta disciplina que la hace reaparecer sobre la base de la pregunta: «¿cómo conducirse?».<sup>707</sup>

Se observa entonces que la inquietud particular por «cómo gobernar el propio espíritu» referida en la conferencia del 78 sería la inquietud que corresponde asignar al ámbito de la filosofía. De ahí que se haya hecho referencia a ella en el momento en que se ha enumerado la variedad de ámbitos en los que aparece la inquietud por cómo gobernar. De ahí también que no se ha hecho referencia a ella ni a su inquietud por cómo gobernar en el momento en que se ha asociado la explosión por cómo gobernar con el nacimiento y desarrollo del bio-poder. En efecto, el bio-poder y la filosofía tienen en común esta inquietud por cómo gobernar, pero lo uno no acaba de poder ser reducido a lo otro porque, tal y como dice Foucault en el mismo pasaje en el que habla del retorno de la filosofía, el problema del gobierno aparece a la vez en la esfera de lo público y en la esfera de lo privado. Por supuesto, la idea es que el bio-poder pertenece a la esfera de lo público, mientras que, de acuerdo con

---

<sup>706</sup> René Descartes. *Discurso del método: para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. En: Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Manuel García Morente (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 70

<sup>707</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., p. 222

Foucault, la filosofía, y, por cierto, también el problema de cómo gobernar la familia, pertenecen a la esfera de lo privado. Ahora bien, más allá de esta distinción entre la filosofía y el bio-poder a partir de la distinción entre lo público y lo privado, es preciso incidir en las semejanzas y en la confluencia entre el nacimiento del bio-poder y el resurgimiento de la filosofía. En efecto, el hecho de que el bio-poder y la filosofía estén unidos entre sí por una misma inquietud hace pensar que la filosofía no reaparece en el umbral de la Modernidad ni bajo cualquier forma ni en cualquier contexto, sino precisamente bajo la forma de una inquietud por cómo gobernar y en el contexto más general de una explosión de la inquietud por cómo gobernar. En suma, es posible decir que, en contra de lo que podría parecer, pues este vínculo no se muestra a simple vista, la filosofía y el bio-poder son expresiones distintas de un mismo fenómeno. Pero sobre todo es posible decir que la filosofía resurgió en la Modernidad porque confluyeron dos condiciones históricas concretas. Por un lado, en términos negativos, tuvo que dejar de ser un proceder meramente teórico y abstracto puesto al servicio de la teología, o, en términos positivos, tuvo que poner en el corazón de sí misma el problema de la dirección, de la conducción o del gobierno. Y, por otro lado, tuvo que darse al mismo tiempo un contexto general en el que la inquietud por cómo gobernar se convirtiera en una inquietud fundamental. Por supuesto, también habrá que decir que la filosofía realiza su particular contribución a esta explosión de la inquietud, pero no parece que quepa atribuirle a ella el mérito de haber detonado esta explosión. Es posible que el detonante se encuentre más bien en toda una multiplicidad de movimientos espirituales cristianos que en el curso de la Baja Edad Media desafiaron la autoridad y la hegemonía del poder pastoral y de la Iglesia por medio de la propuesta y puesta en práctica de otras maneras de gobernar a los hombres para llevarlos hacia la salvación. Se trata de lo que puede ser entendido como uno de los fenómenos históricos, junto con otros de tipo político y económico, que prepararon y gestaron el gran cisma religioso del cristianismo en la época del Renacimiento, esto es, la Reforma protestante y la Contrarreforma católica.<sup>708</sup> Parece que es en el conjunto de todo este contexto que empieza la deflagración de la inquietud por cómo gobernar a los hombres. Por tanto, el detonante se encuentra en un ámbito y en un tiempo en que la filosofía todavía no ha podido desprenderse de su esclavitud teológica. La idea no es que la filosofía habría

---

<sup>708</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., pp. 8-9, p. 37 y 43 y pp. 45-46; *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 1 de marzo de 1978». Op. Cit.

provocado la explosión de la inquietud, sino que la explosión de la inquietud habría favorecido la reaparición de la filosofía. Así lo expresa Foucault: «Yo diría que ese retorno del socratismo [...] sólo ha sido posible sobre el fondo de esto, en mi opinión mucho más importante, que han sido las luchas pastorales y este problema del gobierno de los hombres».<sup>709</sup>

En cualquier caso, se ve bien cuál es el vínculo que puede unir el retorno de la filosofía con Descartes y con la inquietud moderna por cómo gobernar a los hombres. A partir de aquí, queda por ver cuál puede ser la relación entre Sócrates o el socratismo, Descartes y el retorno de la filosofía en la Modernidad como inquietud por cómo gobernar en el contexto de una explosión de esta misma inquietud. Para empezar, no hay duda de cuál puede ser la relación entre Sócrates, Descartes y el retorno de la filosofía. Se trata simplemente de que la filosofía resurge con Descartes y se trata de que el retorno de la filosofía con Descartes es el retorno de Sócrates o del socratismo. Ahora bien, hay que preguntarse qué es lo que une a Sócrates con Descartes y cuál es el vínculo entre estos dos filósofos y la explosión de la inquietud por cómo gobernar. De inmediato se verá que la respuesta a la segunda parte de la pregunta está en la respuesta a la primera parte de la pregunta. Lo que une a Sócrates con Descartes es precisamente la inquietud por cómo gobernar. Es esta misma inquietud que ahora se está describiendo lo que caracterizaba a Sócrates y es esta misma inquietud lo que caracteriza también a Descartes. De ahí que la filosofía resurgiera en el momento en que volvió a ligarse con esta inquietud y de ahí también que resurgiera precisamente en el contexto de una explosión de esta misma inquietud. Ahora bien, convendría explicitar en qué sentido puede decirse que la inquietud por cómo gobernar es propia de Sócrates. Parece que esta inquietud se halla en Sócrates, y, de hecho, en toda la filosofía antigua, al menos en cuatro sentidos diferentes.

En primer lugar, no hay duda de que Sócrates, como Descartes, plantea como problema la cuestión de cómo gobernar el propio espíritu para poder acceder a la verdad. Se trata de la reflexión filosófica sobre las condiciones que hacen posible este acceso. Como dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, la filosofía puede ser definida en general como

---

<sup>709</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 43

«la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad».<sup>710</sup> En segundo lugar, y en estrecho vínculo con el primer punto, ambos filósofos plantean también como problema la cuestión de cómo conducir el propio espíritu en su relación con las autoridades. En este punto, se observa que tanto para Sócrates como para Descartes el acceso a la verdad no está en la interpretación de textos que contendrían una verdad revelada por autores del pasado a los que hay que entender como autoridades, sino que el acceso está en todo caso en el modo en que cada sujeto se enfrenta de manera directa y por cuenta propia a los problemas mismos. O, dicho de otro modo, ambos filósofos comparten su oposición a la escolástica en lo que se refiere a la cuestión del acceso a la verdad por medio de la hermenéutica. En el caso de Sócrates, es fácil ventilar el asunto en pocas palabras porque, como se ha visto, la escolástica filosófica no es un fenómeno de la Grecia clásica, que es su época, sino que es un fenómeno de una época muy posterior como es la época del Imperio romano. Y, en el caso de Descartes, es posible hacer esta misma afirmación porque es bien sabido que uno de sus méritos mayores consiste justamente en haber roto con la escolástica en el sentido preciso de no considerar ya por más tiempo que una idea deba ser tomada por verdadera simplemente porque una determinada autoridad así lo haya establecido. Así lo expresaba él mismo al comienzo del *Discurso del método*: «Así pues, tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores, abandoné del todo el estudio de las letras; y, resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo [...]».<sup>711</sup> O, como dice Foucault en la conferencia antes referida y en una alusión implícita pero clara a la filosofía cartesiana, se trata de «no aceptar como verdadero» «lo que una autoridad» «dice que es verdad».<sup>712</sup>

En tercer lugar, tampoco hay duda de que Sócrates, de nuevo al igual que Descartes, plantea como problema la cuestión de cómo gobernar el propio espíritu para obrar como es debido. En este punto, hay que hacer notar que Sócrates, otra vez a semejanza de Descartes, presumiblemente también considera que la determinación de la conducta moral depende de que previamente se haya accedido a la verdad. Parece que es indispensable acceder a la

---

<sup>710</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 30

<sup>711</sup> René Descartes. *Discurso del método*. Op. Cit., p. 74

<sup>712</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 10

verdad para poder darse un cierto número de reglas de conducta. Ahora bien, a partir de aquí habrá que admitir que ambos filósofos empiezan ya a distanciarse. Por una parte, esto se debe a que Sócrates no sólo considera que la moral depende de la verdad, sino que, esta vez a diferencia de Descartes, también considera que la verdad depende de la moral. En la filosofía socrática la moral es una de las condiciones del acceso a la verdad. Esto es precisamente lo que ya se ha visto cuando se ha explicado que el acceso de Sócrates a la verdad de su conciencia o de su *daimon* dependía de la puesta en práctica de un *bios* y de una *askesis* que fueran capaces de dar forma a un *ethos* caracterizado por las virtudes del dominio de sí y de la *ataraxia*. Esto quiere decir que en la filosofía socrática y, de hecho, en la filosofía antigua en general, el sujeto no tiene acceso a la verdad por nacimiento o por derecho propio, sino que debe valerse de cierta *askesis* y de cierto *bios* para efectuar sobre sí mismo una costosa transformación en la dirección de cierto *ethos*. Y todo esto también quiere decir que en la filosofía socrática y antigua el sujeto de conocimiento depende por entero de un sujeto ético forjado a fuerza de *bios* y de *askesis*. En otras palabras, la filosofía socrática y antigua plantea que las condiciones de acceso a la verdad son éticas y ascéticas y conciernen al sujeto mismo. Es lo que se podría llamar la dimensión espiritual de la filosofía, que es una disciplina que no hay que entender sólo como una reflexión sobre las condiciones de acceso a la verdad, sino también precisamente como una práctica espiritual en la que se realizan estas condiciones éticas y ascéticas. Como dice Foucault de nuevo en *La hermenéutica del sujeto*, se podría «llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad».<sup>713</sup> Por otra parte, tal vez sobra decir que el sujeto moral socrático no solamente depende de las reglas que se da por medio del acceso a la verdad, sino que también depende precisamente de aquel dominio de sí, es decir, de aquella capacidad para gobernarse a sí mismo que es garantía del cumplimiento del deber.

En cambio, parece que en Descartes ya no se exige ninguna *askesis* ni ningún *bios* que permitan al sujeto efectuar sobre sí mismo una transformación en la dirección de cierto *ethos*, sino que se considera que el sujeto reúne ya por nacimiento o por derecho propio las condiciones que harán posible su acceso a la verdad. La prueba de ello está en el arranque

---

<sup>713</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 30

mismo del *Discurso del método*: «El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo [...]. [...] la facultad de juzgar y discernir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres».<sup>714</sup> Esto quiere decir que el sujeto de conocimiento ya no depende del sujeto ético y que las condiciones de acceso a la verdad ya no son ni éticas ni ascéticas ni conciernen de hecho en ningún sentido al sujeto mismo. Desde luego, no es cuestión de decir que para Descartes el acceso a la verdad sea incondicionado. Tal y como ya se ha dicho, ese buen sentido o razón que sería natural en el hombre debe ser adecuadamente dirigido o conducido. De lo contrario, no sería posible explicar que haya entre los hombres tanta variedad de opiniones. Pero las condiciones ya no son ni éticas ni ascéticas ni conciernen tampoco al sujeto, sino que son epistemológicas y conciernen al orden del discurso. Se trata simplemente de dejarse guiar por la luz de la razón y de no tomar por verdadero más que lo que se presenta al espíritu como una evidencia, es decir, como una idea que no es simplemente una certeza psicológica, sino una certeza absoluta cuya alternativa es imposible representarse siquiera en sueños.<sup>715</sup> Así lo expresa Miguel Morey: «[...] [Descartes] se va a ir desplazando del ejercicio o práctica de sí a la argumentación demostrativa [...]».<sup>716</sup> Se ve bien entonces que Descartes no solamente rompió con la escolástica, sino que con este quiebro que ahora se está describiendo también rompió con la tradición de la filosofía antigua, y, en particular, con la tradición espiritual de la filosofía antigua. Pero tampoco es cuestión de que en este punto se atribuya a Descartes todo el mérito de esta ruptura porque lo que hizo no fue otra cosa finalmente que trasponer al ámbito de la filosofía las exigencias de la nueva ciencia moderna. Pero no hay en esta trasposición nada que deba sorprender en exceso, pues, al fin y al cabo, Descartes no se dedicó solamente a la filosofía, sino también a las matemáticas o a la física.<sup>717</sup> Así lo expresaba él mismo: «Gustaba sobre todo de las matemáticas, por la certeza y evidencia que poseen sus razones; pero aún no advertía cuál era su verdadero uso y, pensando que sólo para las artes mecánicas servían, extrañábame que, siendo sus cimientos tan firmes

---

<sup>714</sup> René Descartes. *Discurso del método*. Op. Cit., p. 68

<sup>715</sup> Felipe Martínez Marzoa. *Historia de la Filosofía II: Fundamentos maior*. Madrid: Ediciones Istmo, 2003, p. 38

<sup>716</sup> Miguel Morey. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2007, p. 23. En este punto, el autor se apoya en: Michel Foucault. *La Hermenéutica del sujeto*; «Mon corps, ce papier, ce feu».

<sup>717</sup> Olga Fernández Prat, «Introducción». En: René Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, pp. 19-20



y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado».<sup>718</sup> En este sentido, tal vez se pueda decir que Descartes sustituye en el campo de la filosofía la espiritualidad por la ciencia, es decir, que sustituye la ascesis del sujeto por el criterio de evidencia del discurso.

Todo esto es al menos lo que Foucault defiende en una serie de textos como por ejemplo *La hermenéutica del sujeto*<sup>719</sup>, *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*<sup>720</sup> o *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*<sup>721</sup>. Sin embargo, en este punto también hay que considerar que Pierre Hadot se pondrá a discutir abiertamente con Foucault en torno a esta misma interpretación en el texto titulado *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.<sup>722</sup> La refutación consiste en decir que la noción típicamente cartesiana de *meditaciones* es significativa porque en ella se encontraría aún un eco de la vieja *askesis* antigua. Foucault está al tanto de esta refutación, pero esto no le impide mantenerse firme en su propia interpretación. La prueba de ello está en que, en una clara alusión al texto de Pierre Hadot, Foucault reconoce que «Descartes escribe unas “meditaciones”» y que «las meditaciones son una práctica del yo», pero a continuación insiste en afirmar que «lo que es extraordinario en el texto de Descartes es que ha sido exitoso al sustituir un sujeto constituido por prácticas de sí por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento».<sup>723</sup> Más aún, es posible incluso ir un poco más lejos que Foucault para decir que, en verdad, es posible que el término *meditación* no signifique otra cosa en Descartes que ‘la acción de estudiar’, es decir, que Descartes escribió simplemente unos estudios metafísicos a los que parece que no sea posible atribuir ningún sentido ético y ascético. La prueba de ello está en que en el momento en que Descartes invita a sus lectores a meditar sobre sus meditaciones, lo cual es algo a lo que Pierre Hadot hace referencia como parte del argumentario de su refutación, no está de hecho invitando a realizar ninguna ascesis transformadora de sí mismo, sino que está

---

<sup>718</sup> René Descartes. *Discurso del método*. Op. Cit., pp. 72-73

<sup>719</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p.

<sup>720</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Fernando Álvarez-Uría (trad.). Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994, p. 130

<sup>721</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, «POST-SCRIPTUM (1983)». Op. Cit., p. 285

<sup>722</sup> Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, «Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos». Javier Palacio (trad.). Madrid: Ediciones Siruela, 2006, p. 255

<sup>723</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, «POST-SCRIPTUM (1983)». Op. Cit., p. 285

simplemente invitando a considerarlas con atención y sin precipitarse con la vana esperanza o con el fin de que nadie caiga en interpretaciones en falso o malentendidos.<sup>724</sup> Así las cosas, parece que Descartes se adelanta y toma precauciones por haber sufrido, como el mismo Foucault y como tantos otros filósofos, la desgracia de no ser siempre debidamente comprendido.

Por último, queda todavía dar cuenta de un último sentido en que Sócrates habría planteado el problema del gobierno. En esta ocasión, no se trata de la cuestión de cómo gobernar el propio espíritu en su relación con la verdad, en su relación con las autoridades o en su relación con la acción moral. De manera general, ya no se trata de la cuestión de cómo gobernar el propio espíritu. En esta ocasión, se trata más bien de la cuestión de cómo gobernar al otro, o, para ser más preciso, la cuestión de cómo gobernar al otro para que pueda gobernar su propio espíritu en todos los sentidos ya referidos. En definitiva, ahora es cuestión del problema de la educación, de la enseñanza o de la formación. Es cuestión del problema de la relación que es preciso establecer entre un maestro y un discípulo. A este respecto y a juzgar por los análisis sobre Sócrates que se han desarrollado en este texto, no hay duda del vínculo estrecho que une a este filósofo y maestro de filosofía con el problema de la educación. Sin embargo, no parece que en este punto sea posible reconocer otra semejanza entre Sócrates y Descartes. Parece que más bien habrá que admitir que en este punto se abre de nuevo una diferencia entre ambos. Es cierto que el problema de la educación no está del todo ausente de la filosofía cartesiana. De hecho, algunos de los pasajes de su obra que acaban de ser compartidos pertenecen a una parte del *Discurso del método* que lleva por título precisamente *Balance de la instrucción recibida*. Sin embargo, parece que el problema de la educación no se halla en absoluto en el corazón de su filosofía. Hay que buscar la prueba de ello en la conjunción de dos ideas que ya han sido comentadas en momentos diferentes de este texto. Por una parte, se trata de la idea según la cual la filosofía no habría empezado a existir como una práctica social ligada a la enseñanza, sino que, de acuerdo con Marrou, habría empezado a existir más bien como una práctica solitaria y científica. En este punto, ya se ha visto el ejemplo de la escuela de Mileto, y, en particular, el ejemplo de Tales en el siglo VI a. C.

---

<sup>724</sup> René Descartes. *Meditaciones metafísicas*, «Prólogo». En: Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Manuel García Morente (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 141

Parece que no hay que representarse a este filósofo o a los filósofos de esta escuela como maestros ligados a uno o varios discípulos, sino que hay que representárselos más bien como sabios puros consagrados al estudio y a la investigación solitaria en el campo de la cosmogonía, la astronomía, la geometría o la ingeniería. Y, por otra parte, se trata de la idea, mucho más recientemente comentada, según la cual Descartes habría roto con la tradición espiritual, ascética o ética de la filosofía antigua y habría propuesto para la filosofía un criterio de evidencia extraído consciente y deliberadamente del ideal epistemológico de la nueva ciencia moderna. Más aún, tal y como también se ha dicho, Descartes no se dedicó solamente a la filosofía, sino que también se dedicó a las matemáticas y a la física. Y si al mismo tiempo se tiene en cuenta que en su época la filosofía es todavía principalmente el recuerdo y el estudio de la filosofía antigua, entonces parece que se puede decir que la filosofía cartesiana está más animada por una vocación científica que por una vocación filosófica. A no ser, claro, y es aquí donde las dos ideas que acaban de ser rescatadas empiezan ya a confluir, que se entienda por filosofía y por filosofía antigua una disciplina mucho más científicista como la que fue desarrollada por aquellos primeros filósofos de la escuela de Mileto. Tal vez esta sea la tradición filosófica que Descartes podría reconocer gustosamente como propia y tal vez sea esta la tradición a la que en cierto modo dio continuidad. Ahora bien, la cuestión esencial en toda esta especulación no es destacar el carácter científicista de la filosofía de Descartes para poder conectarlo con la escuela de Mileto, sino conectarlo con la escuela de Mileto por medio del reconocimiento de una misma vocación científica compartida para que en última instancia sea posible deducir que también comparte con aquella escuela el ideal del sabio puro que se consagra en soledad a la investigación. O, dicho de un modo más claro y directo, el propósito de esta especulación es mostrar que Descartes no fue un maestro de filosofía ni un filósofo que entendiera la filosofía como una práctica social o que pusiera el problema de la educación en el centro de su filosofía, sino que, a imagen y semejanza de aquellos filósofos casi arcaicos, fue simplemente un investigador solitario. De hecho, no consta que jamás ejerciera de maestro de filosofía y sí consta, en cambio, que gustaba de la soledad, pues en las *Meditaciones metafísicas* afirma que las escribe mientras goza de «un seguro reposo en un apacible retiro».<sup>725</sup> No se trata del retiro compartido con otros bajo la forma de la vida comunitaria tal y como podía ser

---

<sup>725</sup> René Descartes. *Meditaciones metafísicas*, «Meditación primera». Op. Cit., p. 148

practicado en las antiguas escuelas de filosofía como la de Platón o Epicuro. Se trata del retiro del sabio puro que se consagra en soledad a la investigación. Parece que el modelo de filósofo que Descartes encarnó no es el modelo socrático del maestro de filosofía, sino este otro, el del sabio puro, científico y solitario. A fin de cuentas, la filosofía reapareció efectivamente en la Modernidad y reapareció sin duda como inquietud gubernamental, pero parece que al mismo tiempo estuvo marcada en aquel momento por un doble impacto científicista que la hizo reaparecer como una disciplina doblemente amputada: a partir de entonces, parece que la filosofía deja de ser en parte al menos la disciplina espiritual y educativa que había sido en el curso de la Antigüedad.

En síntesis, se ha visto que la inquietud por cómo gobernar se halla en la figura de Sócrates, ya sea en el sentido de la inquietud por gobernar el propio espíritu, ya sea en el sentido de la inquietud por cómo gobernar al discípulo. Además, también se ha visto que Descartes se distancia de Sócrates en lo que se refiere al segundo sentido de la inquietud, pero se acerca a él en lo que se refiere al primer sentido, con la salvedad de esa espiritualidad que los diferencia. A partir de aquí, se empieza ya a comprender, por una parte, no sólo que la filosofía resurgió en la Modernidad porque se ligó oportunamente a una inquietud por cómo gobernar y porque se dio un contexto marcado por una explosión de esta misma inquietud, sino que también se empieza a comprender qué es lo que hacía posible y tal vez incluso previsible que la filosofía pudiera efectivamente ligarse a una inquietud por cómo gobernar. Hasta ahora era posible comprender que la filosofía entendida como inquietud gubernamental pudiera resurgir en el marco de una explosión de esta misma inquietud, pero no era posible comprender qué es lo que hacía posible que la filosofía se ligara de este modo a una inquietud gubernamental. En cambio, ahora se entiende qué es lo que hacía posible esta asociación: la filosofía pudo vincularse con la inquietud por cómo gobernar porque el vínculo entre lo uno y lo otro ya fue históricamente forjado por la figura de Sócrates. O, dicho de otro modo, la filosofía pudo resurgir porque también resurgió su viejo vínculo con la inquietud socrática por cómo gobernar. Por otra parte, ahora también se empieza a comprender por qué el retorno de la filosofía en la Modernidad puede ser entendido como un retorno del socratismo. Lo que resurge en aquellos tiempos, aunque sólo sea, como se acaba de ver, de una manera parcial, es la filosofía socrática entendida como inquietud gubernamental. Ahora bien, todo lo que desde el principio se ha estado exponiendo en este texto también permite

ahora completar por medio de dos ideas el trazado que lleva a Foucault a plantear este retorno histórico de la filosofía. Por un lado, es legítimo afirmar que la inquietud filosófica por el gobierno entendido en sentido amplio no es simplemente socrática, sino que es históricamente filosófica en general. Esta inquietud gubernamental desborda por completo la figura de Sócrates y se extiende sin medida por todo el campo de la filosofía hasta el punto de que se hace muy difícil separar lo uno de lo otro. Más aún, no solamente se trata de que, de hecho, Sócrates es en este punto sólo uno más entre otros, distinguido, sin duda, pero uno más, al fin y al cabo, sino que ni siquiera sería riguroso en términos históricos que se atribuyera a su figura el mérito de haber iniciado para la filosofía semejante andadura. Desde la Grecia arcaica de Safo, Jenófanes y Pitágoras hasta la Roma imperial de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, pasando desde luego por la Grecia clásica de Sócrates, Platón y Aristóteles y por la Grecia Helenística de Diógenes, Epicuro y Zenón, prácticamente no hay filosofía que no esté ligada con toda claridad a una profunda inquietud por el gobierno del propio espíritu y por el gobierno del discípulo. Por tanto, hay que rectificar de inmediato lo que se ha dicho hace tan solo unas líneas y hay que rectificar sobre todo lo que se dice en el intercambio de Foucault con Henri Gouhier en la conferencia del 78. Lo que resurge en la Modernidad no es Sócrates o el socratismo, sino simplemente la filosofía en general, lo cual es exactamente lo que dice Foucault en *Seguridad, territorio, población*. Así lo expresó en este mismo curso: «No hay que olvidar que en ese momento [...] reaparece una función crucial que era la función de la filosofía, digamos, en la época helenística, y que, en suma, había desaparecido durante toda la Edad Media [...]». <sup>726</sup> Y, por otro lado, es preciso también añadir que el esquema que permite explicar el retorno de la filosofía en la Modernidad es también el esquema que permite explicar el desarrollo de la filosofía en la Antigüedad grecorromana. Efectivamente, se ha visto que la filosofía resurgió en la Modernidad porque se ligó a una inquietud por cómo gobernar y porque esta asociación se dio en el marco más amplio de una explosión de esta misma inquietud. A partir de aquí, y a juzgar por todo lo que se ha visto en este texto, parece que también hay que decir que la filosofía se desarrolló en la Antigüedad porque se ligó a una inquietud por cómo gobernar y porque esta asociación se dio igualmente en el marco más amplio de una explosión de esta misma inquietud.

---

<sup>726</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., p. 222

## 2. LA ANTIGÜEDAD: NACIMIENTO Y EXPLOSIÓN DE LA FILOSOFÍA (SÍNTESIS DE LA PRIMERA PARTE)

Efectivamente, todo lo que se acaba de ver acerca de la Modernidad y todo lo que se ha estado viendo en este texto acerca de la Antigüedad hace pensar que en el primer periodo referido se repite en cierto modo lo que sucedió en el segundo. En ambos casos se da la circunstancia de que la filosofía se liga con una inquietud por cómo gobernar en el contexto mayor de una explosión de esta misma inquietud. Es como si entre las dos épocas fuera posible describir una suerte de relación de simetría o de réplica o es como si la historia hubiese sido capaz de repetirse o de volver sobre sus pasos para dar forma a una especie de esquema circular o para dar forma a una especie de juego de espejos. Desde luego, también hay diferencias entre las dos épocas y, de hecho, algunas de ellas ya han sido comentadas cuando se ha comparado a Sócrates con Descartes. Se puede añadir que, además, y tal como ya se ha visto en el inicio mismo de este texto, el poder político en la Antigüedad, a diferencia del poder político en la Modernidad, no se sobrecarga a sí mismo con la obligación de atender al individuo mismo, pues, como decía Platón en el *Político* por medio del interlocutor de Sócrates, «¿cómo podría existir alguien capaz, en cualquier momento de la vida, de acudir a sentarse junto a cada uno para prescribirle con exactitud lo que le conviene?»<sup>727</sup> Por supuesto, no es cuestión de decir que en la época moderna será posible ver al soberano ir «a sentarse junto a cada uno» de los individuos del Estado para atenderlo con toda diligencia y seriedad, pero esto no quita que sea posible ver en los gobiernos políticos modernos una preocupación y un despliegue de medios y de recursos institucionales sin precedentes que tienen por blanco precisamente al individuo mismo, ya se trate del escolar, del soldado, del delincuente, del loco, del enfermo o del trabajador. Se trata de lo que antes se ha denominado el poder disciplinario, que es una de las caras del bio-poder y uno de los ámbitos de la gran inquietud por cómo gobernar. Y si en este punto se retoma la idea de que lo propio de la función pastoral ampliamente abordada en este texto es precisamente la atención al individuo y a todos y cada uno de los individuos, entonces se comprenderá que con toda razón Foucault haya visto en el poder político moderno una forma de poder que puede ser legítimamente calificada de pastoral. Así lo expresa él mismo: «En cierto modo, podemos ver el Estado como una matriz

---

<sup>727</sup> Platón, *Politique*, 295a-b, en Platón, *OEvres complètes*, París, Gallimard, 1950, col. «Bibliothèque de la Pléiade», p. 401. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 149

moderna de individualización, o una nueva forma de poder pastoral». <sup>728</sup> En cambio, lo que se ha visto en las primeras páginas de la primera parte este texto es el hecho de que el poder político antiguo, tanto desde el punto de vista de la práctica real y efectiva como desde el punto de vista de la reflexión, no se concibe como una función pastoral en buena medida porque no se trata de gobernar hombres, es decir, individuos, sino más bien territorios. Hay que recordar que esta distinción había quedado particularmente bien aclarada gracias a la metáfora del piloto que se encuentra en el *Edipo Rey* de Sófocles: del mismo modo que el capitán de una embarcación no es un pastor que gobierna marineros, sino un timonel que gobierna la nave, un rey tampoco es un pastor que gobierna hombres, sino un timonel que gobierna territorios. Es cierto, tal y como también se ha visto, que con frecuencia la literatura griega designaba al rey como pastor o lo comparaba con la figura del pastor, pero también se ha visto que no había que dejarse engañar por estas designaciones y comparaciones porque en el fondo no pasaban de ser, en el caso de Homero o de Jenofonte, meros apelativos rituales o juegos retóricos, y en el caso de los pitagóricos, de Isócrates y por momentos incluso en el caso de Platón, meras trasposiciones en falso. Pero ahora que se acaba de dar cuenta de la fisura que se abre entre el poder político antiguo y el poder político moderno, se está ya en disposición de comprender que lo que justificaba que Foucault buscara pastores en el campo de la política griega no era sólo que en su literatura pudieran encontrarse sugerencias en este sentido, sino también y sobre todo que había que probar la novedad histórica del carácter pastoral de los Estados modernos por medio de una comparación que pusiera en evidencia la ausencia de pastorado en los Estados antiguos. Foucault no encontró pastores entre los soberanos de la Antigüedad, pero sí los encontró entre los soberanos de la Modernidad.

Se ve bien entonces que hay diferencias notables entre los dos periodos históricos. Ahora bien, más allá de estas diferencias y más allá, de hecho, de otras muchas que también podrían ser descritas, es posible observar entre los dos periodos, tal y como se ha dicho hace un instante, un paralelismo cuya puesta al descubierto no deja de ser sorprendente. Este paralelismo consiste básicamente en dos semejanzas principales: el vínculo estrecho que une la filosofía con la inquietud por cómo gobernar y la inserción de este vínculo en el contexto

---

<sup>728</sup> Michel Foucault. *El sujeto y el poder*, 1983, «Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto». En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 326

mayor de una explosión de esta misma inquietud. Para empezar, no hay duda de que esta inquietud concierne, tanto en lo que se refiere a la filosofía como en lo que se refiere a la cultura antigua en general, al poder político. No es un secreto que la Grecia Antigua es un periodo de agitación política y social prácticamente ininterrumpida y provocada tanto por las guerras entre ciudades Estado o entre civilizaciones como por la lucha entre demócratas y oligarcas. Tampoco es un secreto que la filosofía no se mantuvo en absoluto al margen de esta agitación. Por un lado, la prueba de ello está en el nivel mismo de las prácticas reales y efectivas. En este punto, tan pronto se trata del filósofo que de alguna manera está del lado del poder bajo la forma de un consejero o de un consultante como se trata igualmente del filósofo que se encuentra en frente o al margen y que termina exiliado o ejecutado por culpa de alguna acusación o por culpa de algún decreto. Por otro lado, la prueba de ello también está en un nivel que estaría a medio camino entre las prácticas y las reflexiones. En concreto, hay que pensar en la célebre disputa entre filósofos y sofistas. Desde luego, la disputa se juega aquí en el plano de la reflexión o del discurso, pero en la medida en que unos y otros ejercen una función de maestro que los lleva a tratar con individuos que están llamados a ejercer funciones públicas, también se puede decir que la disputa se juega igualmente en el plano de las prácticas. Por último, la prueba de ello se encuentra igualmente en el nivel de la pura reflexión. Se sabe que existe una amplia literatura griega que está consagrada a un análisis sobre la naturaleza del poder político o sobre la conveniencia de determinados regímenes. De hecho, en este mismo texto se ha analizado con Foucault una parte de esta literatura con el fin particular de aclarar la posición de los griegos con respecto al carácter pastoral del poder político. En este punto, se ha descubierto que los griegos no concibieron al soberano o al rey como pastor, pero también se ha descubierto, y es aquí donde ahora había que llegar, que la ausencia de pastores en la política no implicaba la ausencia de pastores en general. Más aún, no solamente se trata de que no es posible afirmar que no hubo pastores en Grecia, sino que incluso se trata de afirmar que, por lo que parece, se llegó al extremo de que se produjera una auténtica explosión de las funciones y figuras pastorales, no, ciertamente, en el ámbito de la política, pero sí en el ámbito de la educación. Y si en este punto se retoma la idea de que gobernar no es sólo un asunto de soberanos, sino que es también un asunto de pastores, entonces se comprenderá que sea posible hablar de que en la Antigüedad tuvo lugar



una explosión de la inquietud por cómo gobernar. Esta explosión se produjo en el ámbito de la política, desde luego, pero también en el ámbito de la educación.

La prueba de ello está en todas las páginas que anteceden a este desarrollo. A lo largo de estas páginas se ha estado analizando toda una diversidad de funciones y figuras pastorales. Se ha analizado la función del consejero circunstancial, la función del consultante privado, la función del preceptor particular, la función del preceptor colectivo y la función de la escuela filosófica. Al mismo tiempo, también se ha estado analizando cuáles eran las figuras sociales que estaban legitimadas para ejercer y que de hecho ejercían esta diversidad de funciones pastorales. En primer lugar, se ha visto que la función del consejero circunstancial podía ser ejercida por un sofista como Antifonte, por un médico y filósofo como Galeno, por un amigo como los filósofos Sócrates y Séneca, por un familiar como el filósofo Séneca o por un hombre con reputación de *parrhesiasta* como los generales Laques y Nicias o como los filósofos Sócrates y Galeno. Pero más allá de las figuras que pudieran desempeñar esta función, también se ha visto que siempre se consideró indispensable que aquellos que la ejercieran hubieran al menos pasado de alguna manera por la filosofía. En segundo lugar, se ha visto que la función del consultante privado era ejercida con frecuencia por filósofos. Este fue el caso, por ejemplo, de Platón, de Esfero, de Blosio, de Musonio Rufo o de Demetrio. En tercer lugar, se ha visto que la función de preceptor particular podía ser ejercida por un amigo de confianza de la familia como Quirón, por un esclavo que podía llegar a ser un filósofo distinguido como Diógenes el Cínico, por un filósofo como Blosio, Rústico, Apolonio, Severo o aquel preceptor sin nombre de Marco Aurelio e incluso simplemente por una abuela paterna que fuera lo bastante severa. Más aún, también se ha visto que el preceptor particular podía llegar a ser simplemente un adulto cualquiera que por la fuerza de Eros se convirtiera en amante y maestro de algún muchacho. Ahora bien, en este punto también se ha visto que esta pederastia pedagógica estuvo siempre fuertemente vinculada con el ámbito de la filosofía. Filósofos como Sócrates, Platón, Jenócrates, Polemón, Crantor o Aristóteles constituyen, como se sabe, un buen ejemplo de ello. En cuarto lugar, se ha visto que la función del preceptor colectivo podía ser ejercida por un maestro de gimnasia o *paidotriba*, por un maestro de música o citarista, por un maestro de letras, por un maestro de retórica, gramática o literatura y por un maestro de filosofía. Por un lado, en el caso particular del maestro de letras, se ha visto que no estaba muy bien considerado y que

con frecuencia se trataba de algún hombre de buena familia lamentablemente caído en desgracia, lo cual es algo que condujo a pensar que no debía ser extraño que este maestro pudiera ser a veces algún filósofo exiliado o simplemente comprometido con una vida austera. Por otro lado, en el caso particular del maestro de retórica, se ha visto que, al principio, estaba perfectamente bien considerado y que la figura del sofista se confundía o se identificaba plenamente con él, pero también se ha visto que, a medida que se avanza en la historia de la Antigüedad, el maestro de retórica se parece cada vez más, por estatus y consideración, al maestro de letras, lo cual es algo que otra vez y por las mismas razones condujo a pensar que no debía ser extraña la concurrencia del filósofo en este ámbito. Más aún, a través de los «pequeños» socráticos, de Epicteto o de las nuevas escuelas de filosofía del Imperio también se ha visto que no eran pocos los que se acercaban al maestro de filosofía precisamente para aprender retórica. En quinto lugar, se ha visto que la función del preceptor colectivo podía ser ejercida por un maestro de filosofía que no es otra cosa, por supuesto, que un filósofo. En este punto, Sócrates representa el ejemplo más claro, pero también son un buen ejemplo de ello los recientemente mencionados «pequeños» socráticos o el mismo Epicteto. Por último, en sexto lugar, se ha visto que la función de la escuela filosófica era una función de maestros de filosofía y de filósofos. Desde la institución de Safo o la escuela de Pitágoras hasta las nuevas escuelas del Imperio, pasando, desde luego, por las cuatro flamantes escuelas de Atenas fundadas por Platón, Aristóteles, Epicuro y Zenón en la época clásica y helenística, la escuela de filosofía es, naturalmente, asunto de maestros de filosofía y de filósofos.

A partir de aquí, se puede ver, por una parte, que la época antigua es una época manifiestamente pastoral. La prueba de ello está en la multiplicación de las funciones pastorales y también en la diversidad de figuras que podían desempeñarlas. Por otra parte, también se puede ver que esta multiplicación de las funciones pastorales, así como la constante agitación política a la que antes se ha hecho referencia, permiten hablar de la época antigua como de una época que, a semejanza de la Modernidad, estaría marcada por una explosión de la inquietud por cómo gobernar. Además, esta explosión también puede ser entendida en los mismos tres sentidos con los que Foucault entendía la explosión moderna de la inquietud gubernamental. En primer lugar, la inquietud no aparece en un solo ámbito, sino en una variedad de ámbitos: ¿cómo gobernar a los niños?, ¿cómo gobernar a los

muchachos?, ¿cómo gobernar a los hombres?, ¿cómo gobernar las ciudades o los Estados?, ¿cómo gobernar el propio cuerpo?, ¿cómo gobernar el propio espíritu? Más aún, también se ha visto algo de la cuestión de cómo gobernar una familia o una casa cuando se ha hecho alusión a la educación de las mujeres y se ha visto igualmente algo de la cuestión de cómo gobernar los ejércitos cuando se ha hecho referencia a la formación deportiva como condición indispensable del buen soldado. Por tanto, se trata de nuevo de una desmultiplicación de la inquietud por cómo gobernar y de una desmultiplicación, por lo que parece, muy similar a la que se da en la Modernidad. En segundo lugar, en la Antigüedad también es cuestión del desarrollo de ciertas artes gubernamentales, igualmente ligadas a esta variedad de ámbitos, como son la pedagogía, la política, la retórica o la filosofía misma. Y, en tercer lugar, y de nuevo en íntima relación con lo anterior, en esta época también es cuestión de la aparición de la escuela filosófica entendida como institución de gobierno y de la aparición y multiplicación asimismo de toda una serie de autoridades de gobierno como el consejero circunstancial, el consultante privado, el preceptor particular, el maestro de gimnasia, el maestro de música, el maestro de letras, el maestro de retórica y el maestro de filosofía. Se ve bien entonces que solamente hay dos detalles bien ligados entre sí que en cierto modo estropean el paralelismo que se está intentando trazar entre la Modernidad y la Antigüedad. Se trata de la cuestión de cómo gobernar los diferentes grupos, esto es, los locos, los delincuentes y los trabajadores, y se trata de la cuestión de la multiplicación de las instituciones de gobierno ligadas a ellos, esto es, el psiquiátrico, la prisión y el taller. Por lo demás, parece que la simetría entre las dos épocas es, en lo que se refiere al problema del gobierno, bastante perfecta. En el campo de la política, se trata de la cuestión de cómo gobernar los Estados y se trata de la cuestión de cómo gobernarlos para conducirlos a la salvación y a la gloria principalmente por medio de la guerra. En el campo de las funciones pastorales, se trata de la cuestión de cómo gobernar a los niños, a los muchachos y a los hombres y se trata de la cuestión de cómo gobernarlos para conducirlos también a la salvación y a la gloria, pero esta vez por medio del deporte, la música, las letras, la retórica o la filosofía. No en vano Peter Sloterdijk hacía referencia a la Antigüedad como una época marcada por un giro hacia el arte de la educación.<sup>729</sup> Y también Werner Jaeger se expresaba en idéntico

---

<sup>729</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 257

sentido cuando llegaba incluso a decir que «no es posible describir en breves palabras la posición revolucionaria y señera de Grecia en la historia de la educación».<sup>730</sup>

Por último, el repaso que se acaba de hacer de las funciones pastorales y de las figuras sociales ligadas a ellas también permite ver con claridad que una figura en particular destaca por encima de todas las demás. Se trata de la figura del filósofo o de la figura del maestro de filosofía. A fin de cuentas, no existe ni una sola función pastoral que no pudiera ser desempeñada por un maestro de filosofía. Aparece entre los consejeros circunstanciales, entre los consultantes privados, entre los preceptores particulares, entre los preceptores colectivos y entre los preceptores colectivos de las escuelas filosóficas. Es cierto, hay que decirlo, que no aparece entre los preceptores colectivos del ámbito de la gimnasia y de la música y que no está del todo presente entre los preceptores colectivos del ámbito de las letras y de la retórica. Sin embargo, también es cierto, al mismo tiempo, que por las razones que ya han sido explicadas no es posible excluirlo del todo del ámbito de las letras y de la retórica y que el ámbito de la gimnasia y de la música, como también se ha visto, no son en absoluto ajenos al ámbito de la filosofía. De todos modos, hay que conceder al *paidotriba* y al citarista la parte de gloria que sin duda les corresponde. Al fin y al cabo, el hecho de que el maestro de filosofía no desempeñe o no desempeñe del todo la función de preceptor colectivo en alguno de sus ámbitos no impide confirmar lo que ya se anticipaba al inicio de este texto. Hay que recordar que en un momento dado se dio la tesitura de tener que escoger entre dos procedimientos de análisis. Por un lado, se contaba con la opción de hacer un recorrido por un cierto número de figuras pastorales con el fin de determinar cuál de ellas ejercía la función más pastoral. Y, por otro lado, también se contaba con la opción de hacer un recorrido por un cierto número de funciones pastorales con el fin de determinar cuál era la figura pastoral más recurrente. En cualquiera de los dos casos, se trataba de identificar al pastor por antonomasia entre todos los pastores. Hay que recordar igualmente que ya entonces parecía que las dos opciones conducían más o menos a la misma conclusión, a saber, que el pastor entre pastores es el maestro de filosofía, pero también parecía que la segunda opción permitiría mostrarlo con más claridad. Pues bien, se está ya en la disposición de poder confirmar que, efectivamente, el maestro de filosofía es la figura más pastoral entre todas las

---

<sup>730</sup> Werner Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Op. Cit., p. 6

figuras pastorales sobre todo porque en el largo recorrido que se ha transitado se ha puesto bien de manifiesto que es la figura más constante y omnipresente en las funciones pastorales que se han descrito. Ahora bien, hay que preguntarse si se habría llegado también a la misma conclusión en el caso de haber optado por transitar el recorrido de la primera opción. En otras palabras, hay que preguntarse si el maestro de filosofía desempeña la función más pastoral. Por un lado, la respuesta no puede ser si no negativa porque el maestro de filosofía puede desempeñar funciones como la de consejero circunstancial que, por su grado menor de dedicación e individualización, no puede ser considerada más que como una función pastoral de baja intensidad. Pero, por otro lado, la respuesta también podría ser positiva porque el maestro de filosofía también puede desempeñar funciones como la de maestro de escuela filosófica que por su grado mayor de dedicación e individualización puede ser considerada como una función pastoral de máxima intensidad. Se ve bien entonces que, tal y como parecía, la primera opción analítica arroja un resultado algo ambiguo, y, por tanto, confuso. En cambio, la segunda opción analítica parece que arroja un resultado más bien claro y distinto. En definitiva, el maestro de filosofía no es la figura más pastoral porque ejerza la función más pastoral, aunque también, sino que es la figura más pastoral sobre todo porque aparece en el ejercicio de todas las funciones pastorales. Tal y como ya se ha visto que decía Marrou, «es en este campo de la filosofía donde con más nitidez se refleja este esfuerzo de creación pedagógica».<sup>731</sup> Pero también Foucault se expresa en un sentido parecido en *La hermenéutica del sujeto*:

Cuanto más necesita uno un consejero, más necesita en esta práctica de sí el recurso al Otro y, por consiguiente, más se afirma la necesidad de la filosofía, más se desdibuja la función propiamente filosófica del filósofo y más aparece éste como un consejero de existencia que — en relación con todo y nada: la vida particular, los comportamientos familiares y en relación también con los comportamientos políticos— va a dar no los modelos generales que podían proponer, por ejemplo, Platón o Aristóteles, sino consejos, consejos de prudencia, consejos circunstanciales. Van a integrarse verdaderamente al modo de ser cotidiano.<sup>732</sup>

En verdad, en este punto tal vez sea posible ir incluso un poco más lejos. Se ha visto que la figura social del maestro de filosofía está presente en todas las funciones pastorales, pero también se ha visto que otras figuras sociales también encuentran su lugar en estas funciones. Ahora bien, en este momento ya no es cuestión de apelar a figuras como la del

---

<sup>731</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 71

<sup>732</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 147

maestro de gimnasia, de música, de letras o de retórica, sino que es cuestión más bien de apelar a aquellas otras figuras que se ha visto aparecer en particular en la función de consejero. Se trata de figuras como la del sofista o el médico, pero sobre todo se trata de hacer referencia ahora a la figura del amigo, del familiar o del hombre de reputación. Al mismo tiempo, también hay que pensar en el hecho de que fuera cual fuera la figura que desempeñara esta función, no se dejó de considerar, como ya se ha dicho, que su desempeño requería como condición mínima e ineludible que se hubiera pasado por la filosofía. Por tanto, se está hablando de una función que, si bien no es responsabilidad exclusiva del filósofo o del maestro de filosofía, parece que se percibe como una función que sería típicamente filosófica. A partir de aquí, se comprenderá que lo que sucedió no fue solamente que la figura del maestro de filosofía llegara a ejercer una multiplicidad de funciones pastorales, sino que, además, la filosofía desbordó de alguna manera a la figura misma del maestro de filosofía y desbordó incluso el ámbito de la profesionalidad para llegar al extremo de condicionar las relaciones convencionales e íntimas entre individuos. En definitiva, fue tal la importancia que la filosofía entendida como guía o pastorado llegó a alcanzar que pudo incluso trascender al filósofo o al maestro de filosofía para alojarse con toda naturalidad en la relación entre familiares, amigos o conocidos. O, dicho de otro modo, la filosofía así entendida no fue simplemente una opción profesionalizada a la cual se acudía cuando se estaba en problemas o cuando se quería alcanzar la excelencia en el campo de la virtud moral, sino que fue también un modo de relacionarse que los individuos podían adoptar tanto si eran filósofos como si no lo eran. Para cerrar este asunto, hay que leer una vez más a Foucault en *La hermenéutica del sujeto*:

Hubo toda una tendencia a ejercer, difundir, desarrollar la práctica de sí al margen de la institución filosófica, al margen, incluso, de la profesión filosófica, y a hacer de ella un modo determinado de relación entre los individuos, erigiéndola en una especie de principio de control del individuo por los otros, de formación, de desarrollo, de establecimiento para el individuo de una relación consigo que encontraría en otro su punto de apoyo y su elemento de mediación, en otro que no es forzosamente un filósofo de profesión, aun cuando, desde luego, sea indispensable haber pasado por la filosofía y tener nociones filosóficas.<sup>733</sup>

Se obtiene, pues, como resultado que la Antigüedad y la Modernidad están unidas entre sí por dos semejanzas principales, a saber, el vínculo estrecho que une la filosofía con

---

<sup>733</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 155

la inquietud por cómo gobernar y la inserción de este vínculo en el contexto mayor de una explosión de esta misma inquietud. A partir de aquí, todavía queda preguntar cuál es la relación de causalidad que cabe reconocer entre estos dos fenómenos. Con respecto a la Modernidad, ya se ha visto que la filosofía, en virtud de su inquietud por cómo gobernar, contribuía al fenómeno global de la explosión de esta inquietud. Al mismo tiempo, también se ha visto que no cabía suponer que la filosofía hubiese detonado esta explosión, sino que, por el contrario, la explosión habría, en todo caso, favorecido su retorno. Con respecto a la Antigüedad, parece que la filosofía, otra vez en virtud de su inquietud gubernamental, contribuye sin duda a la explosión de esta inquietud. Lo hace, además, de un modo singularmente destacado, pues el maestro de filosofía es pastor entre pastores. Ahora bien, habría que plantear la cuestión de si es posible decir que la filosofía detonó esta explosión o si hay que pensar más bien que, tal y como sucederá en la Modernidad, la explosión favoreció su desarrollo. Lo cierto es que, a juzgar por todo lo que se ha visto en este texto, no parece que sea posible considerar que la filosofía pudiera detonar esta explosión. Hay dos razones que inducen a pensar de este modo. En primer lugar, parece que el detonante de la explosión tiene que ser buscado más bien en una época en la que la filosofía todavía no existe y en un ámbito, claro, que no es precisamente el de la filosofía. Parece que el detonante de la explosión se halla simplemente en aquella democratización de la formación deportiva del aristócrata que tuvo lugar aproximadamente en el siglo VII a. C. A partir de entonces, el maestro por excelencia será el maestro de gimnasia. Parece que es sobre todo a él a quien hay que atribuir el mérito de la detonación. Y, en segundo lugar, la filosofía es en sus inicios demasiado marginal e incluso demasiado contracultural como para que pudiera ejercer una influencia como la que consiste en detonar una explosión. Más aún, es tal la precariedad y fragilidad de la filosofía en aquellos inicios que es incluso difícil comprender que pudiera llegar a nacer y prosperar. Hay una evidencia que da buena cuenta de ello. Se trata del hecho de que los filósofos son con frecuencia víctimas de toda clase de acusaciones legales por corromper a los jóvenes o por no creer en los dioses y son víctimas también de toda clase de críticas e incluso burlas por sus cuerpos tristes, por su pobreza o por no prodigarse en las asambleas donde se hacen los hombres ilustres. Pero no hay en esto nada que deba sorprender demasiado. Se puede hacer rápidamente un repaso de lo que se podría denominar, con espíritu foucaultiano, las condiciones históricas de rechazo o las condiciones históricas de

imposibilidad de la emergencia y desarrollo de la filosofía en la cultura antigua. En primer lugar, hay que situarse en el contexto de una cultura del deporte que no tiene por blanco el alma, sino el cuerpo, que no busca la excelencia en la virtud moral, sino en la destreza física, y que no asocia el bien con la belleza del alma, sino con la belleza del cuerpo. En segundo lugar, hay que situarse en el contexto de una cultura que es más musical que literaria y en la que el maestro de música sólo es aventajado en importancia por el maestro de gimnasia. En tercer lugar, hay que situarse en el contexto de una cultura en la que cada vez más se promueve la asamblea como ámbito en el que el hombre cívico puede ganarse la honorabilidad y como ámbito en el que el filósofo no tarda en adivinar un riesgo de corrupción. Por último, se puede añadir también que hay que situarse en el contexto de una cultura en la que la fama y la riqueza son motivo de orgullo y también valores a los que el filósofo opone, respectivamente y no sin cierta hostilidad, la guía de la propia razón y la austeridad. En suma, la filosofía tuvo que nacer y prosperar en un ambiente que no podía ser para ella más hostil: una cultura del deporte, de la música, de la asamblea corrupta y vulgar, de la fama y de la riqueza.

Ahora bien, todo el análisis de las funciones pastorales que se ha realizado en este texto proporciona a la vez una evidencia contraria a la evidencia del rechazo de que fue víctima la filosofía. La filosofía nació, se abrió paso y lentamente colonizó todas las funciones pastorales que se han descrito. Hay que preguntarse cómo pudo hacerlo entre tantas condiciones de imposibilidad. Hay que preguntarse cómo pudo florecer en una tierra que para ella no podía ser más yerma y estéril. Se puede hacer ahora rápidamente un repaso de las condiciones históricas de aceptabilidad o de las condiciones históricas de posibilidad del nacimiento y desarrollo de la filosofía. De inmediato se verá que lo que ha quedado es un decálogo. En primer lugar, en su relación con el deporte, la filosofía no planteó una recusación radical de su práctica, sino que sólo propuso una reorientación de su sentido y una búsqueda de la medida adecuada. En segundo lugar, de nuevo en su relación con el deporte, la filosofía no planteó una renuncia a la excelencia y al espíritu agonístico, sino que simplemente puso el alma en el lugar del cuerpo. En tercer lugar, en su relación con la música, la filosofía tampoco planteó una recusación de su práctica, sino que también propuso una reorientación de su sentido y una búsqueda de la medida adecuada. En cuarto lugar, en su relación con la política, la filosofía no planteó ninguna indiferencia absoluta, sino que



defendió con frecuencia la obediencia a las leyes, ejerció de consultante y compartió con los *réthors* la formación de hombres de Estado y la importancia que hay que conceder a los discursos. En este punto, es pertinente agregar que la lenta evolución de una cultura del deporte hacia una cultura de las letras también tuvo que contribuir a la prosperidad de la filosofía. En quinto lugar, en su relación con una cultura de la guerra, no parece que la filosofía planteara algo así como una denuncia al salvajismo, sino que en ocasiones propuso incluso adherirse literalmente a las causas y sobre todo ensalzó para la vida en general una moral del guerrero para la cual sólo importa combatir y mantenerse firme. En sexto lugar, en su relación con una cultura aristocrática, la filosofía no planteó que bastara con incubar ideas y palabras para ser reconocido como bueno, sino que propuso que había que actuar y vivir de una determinada manera para ser reconocido como tal. En séptimo lugar, de nuevo en su relación con una cultura aristocrática, la filosofía tampoco planteó que el punto de partida de toda valoración fueran los universales, sino que propuso que el punto de partida de toda valoración siguiera siendo el hombre singular que brilla por su destreza y felicidad. En octavo lugar, en su relación de antagonismo con la cultura antigua, la filosofía no planteó ningún dimorfismo que reservara la práctica de la filosofía para unos pocos escogidos, sino que propuso la práctica de la filosofía como un ideal universal por el que había que luchar a través del proselitismo y del enfrentamiento directo con sus rivales. En noveno lugar, en su doble relación con una cultura aristocrática y con una cultura más bien adversa, la filosofía no planteó su enfrentamiento desde la medianía o la mediocridad, sino que propuso una vanguardia en cuyas filas era posible reconocer a ciertos hombres verdaderamente distinguidos y ejemplares. Por último, en décimo lugar, y esta es quizás la condición a la que más importancia hay que conceder en este texto, en su relación con una cultura crecientemente pastoral, la filosofía no se planteó como una práctica solitaria y científica, sino que propuso que se tomara a los individuos de la mano para poder llevarlos ahí donde pudieran estar a salvo.

En síntesis, se constata que, por una parte, nada hacía presagiar que la filosofía pudiera nacer y desarrollarse en una cultura del atleta, del citarista, de la asamblea corrupta y del hombre de fama y dinero. Pero también se constata, por otra parte, qué es lo que pudo permitir y favorecer que se abriera paso entre tanta adversidad. Con respecto al ejercicio físico y la música, la filosofía simplemente planteó cierto ajuste. Con respecto al espíritu

agonístico, la política, la cultura creciente del libro, la moral del guerrero, la moral aristocrática y la cultura creciente del pastorado, la filosofía planteó una adecuación absoluta. Y si a todo esto se añade su proselitismo y la fortuna de haber contado con hombres de la talla de Sócrates o Platón, entonces se comprende que, a pesar de todo, pudiera vencer. La filosofía supuso sin duda un auténtico desafío para su tiempo y para su tierra, pero no vino de otro lugar ni tampoco del pasado o del futuro, sino que corresponde a su propio tiempo y a su propia tierra el mérito de haberla engendrado y de haberla engendrado en buena medida a su imagen y semejanza. En otras palabras, la filosofía tal vez sea algo así como un hijo bastardo de la cultura antigua, un hijo ilegítimo y espurio que ni se quiere ni es causa de orgullo o vanidad, pero un hijo, al fin y al cabo, que se queda y se tolera y cuyo rostro, a medida que se acerca a la edad adulta, recuerda cada vez con más claridad y no sin cierta obstinación, como una pesadilla que se quisiera no creer, no sólo que es hijo de su madre aunque no lo sea de su padre, sino que tal vez sea, después todo, la más noble y perfecta de las descendencias a las que se ha podido dar vida. Es cierto, hay que decirlo, que este hijo bastardo que es la filosofía fue al principio demasiado pequeño e irreconocible como para que pudiera siquiera haberse ganado el derecho de sentarse a la mesa donde las familias toman sus decisiones. La filosofía no fue, entonces, ni la mecha ni el fuego que prendió la detonación. Pero lentamente se observa que aquí y allí, aunque especialmente en los gimnasios, los pastores empiezan a hacer acto de presencia. Al mismo tiempo, con la aparición de los pastores se observa que también empieza a aparecer algo que será propio igualmente de la Modernidad y que se podría entender como el reverso del pastorado, esto es, la sed de pastores. Como dice Foucault en una parte finalmente no expuesta del manuscrito de *Seguridad, territorio, población*, el pastorado generó en la Modernidad, pero aquí se ha visto que también en la Antigüedad, «una tremenda atracción», «un apetito de pastorado», pues el pastor es «factor y agente de individualización», es decir, dedicación y atención al individuo, y promete además la salvación.<sup>734</sup> En este contexto y tal vez como consecuencia de este contexto, el filósofo abandona su aislamiento y su inquietud exclusivamente científica, toma entre sus manos un cayado y empieza a ponerse a la cabeza de individuos y rebaños. Se mezcla con todo y con todos y penetra con fuerza y determinación

---

<sup>734</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., Nota \*, p. 224: «M. Foucault deja aquí de lado un extenso planteamiento del manuscrito (pp. 4-6) [...]».

en la vida cotidiana de las personas. La contribución del filósofo a la cultura del pastorado se vuelve entonces decisiva y la onda expansiva de la explosión crece sin medida como una supernova estelar. El hijo bastardo ha crecido y los peores temores se confirman. El hijo bastardo se sienta a la mesa y lo hace además como cabeza de familia. El hijo bastardo se ha hecho rey. El pastorado y la educación han cambiado la historia de la filosofía, pero también la filosofía ha cambiado la historia del pastorado y la educación. Y, sin embargo, la historia de esta imbricación entre filosofía y educación, la historia de esta determinación recíproca entre lo uno y lo otro, en suma, la historia del vínculo estrecho que une al filósofo con el maestro, después de todo, no ha hecho más que empezar. En el futuro habrá que estudiar la manera como, por una parte, la filosofía entendida como gobierno pastoral de los hombres fue absorbida por el poder pastoral y la vida cenobítica en el curso de la Edad Media, y, por otra parte, habrá que estudiar también la manera como el poder pastoral será a su vez absorbido por el poder disciplinario moderno. Desde este punto de vista, el impacto de la filosofía como educación en la historia de Occidente aparecerá entonces con más razón como un impacto sin igual. En cualquier caso, si algo se ha visto en la primera parte de este texto es que en la Antigüedad grecorromana la filosofía y la educación estuvieron unidas por un lazo fuerte y estrecho.

SEGUNDA PARTE

LA RELACIÓN MAESTRO DE FILOSOFÍA-DISCÍPULO  
EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

## TRANSICIÓN. EN EL CORAZÓN DE LA FORMACIÓN FILOSÓFICA ANTIGUA: SALVACIÓN, PODER Y VERDAD

Para continuar con esta historia de la filosofía y de la educación, de la educación como filosofía y de la filosofía como educación, se propone llevar a cabo un cambio de perspectiva. Así como en la primera parte de este texto se ha adoptado una perspectiva panorámica que ha permitido captar cierta omnipresencia del filósofo y de la filosofía en el conjunto del campo educativo de la Antigüedad grecorromana, en lo que sigue se trata de adoptar una perspectiva más focalizada que haga posible penetrar en el corazón de la formación filosófica antigua. Dicho de otro modo, en el lugar de analizar el contexto para dar cuenta de la relación del filósofo con toda una diversidad de funciones educativas, se propone ahora analizar lo que se ha contextualizado para dar cuenta con detalle de la relación del maestro de filosofía con sus discípulos. Desde luego, en la primera parte de este texto ya se ha dado cuenta de ella, pero sólo en la medida en que había que captar la singularidad de cada función, así como las condiciones históricas de su emergencia. El propósito de esta segunda parte es, pues, diseccionar de manera minuciosa el tipo de formación que un maestro de filosofía de la época podía ofrecer a los discípulos con los que se relacionaba. En este punto, es posible que sorprenda que, después de haber afirmado que el filósofo no ejercía una única función educativa, se haga referencia ahora a la disección de un único tipo de formación. No obstante, ya se verá que aquellos maestros de filosofía de la Antigüedad dieron forma a un modelo de formación cuyas características podían darse en buena medida en cualquiera de las diferentes funciones que podían ejercer. Es cierto que el análisis que se realiza en esta segunda parte del texto se ha hecho pensando tal vez muy especialmente en la figura del maestro de filosofía que enseña en el medio abierto de la ciudad o en el medio institucional de una escuela, pero esto no quita que al menos buena parte de la descripción que se expone sea válida también para el caso del maestro de filosofía que ejerce, por ejemplo, de consejero circunstancial. En cambio, si en el estudio que a continuación se presenta se ha atendido de alguna manera a las diferencias, no es en el sentido de que se haya atendido a las que pudiera haber entre funciones, sino en el sentido de que se ha atendido a las que pudiera haber entre filósofos o entre corrientes filosóficas. Ahora bien, el hecho de que se haya querido prestar atención a lo que pudiera haber de singular en cada filósofo o corriente filosófica no comporta necesariamente que se haya descubierto que fueran muy diferentes. De hecho, más bien se

diría que las diferencias no son muy numerosas. Sin embargo, no hay duda de que las hay, pues si bien es cierto que los filósofos de la Antigüedad tienen mucho en común los unos con los otros, no deja de ser cierto que, por ejemplo, Aristóteles no puede reducirse a Platón o Diógenes el Cínico no puede reducirse a Epicuro. En todo caso, la descripción del modelo de la formación filosófica antigua que aquí se propone da cuenta de las diferencias, pero no ya las que pudiera haber entre funciones, sino las que pudiera haber más bien entre determinadas personalidades y escuelas.

A fin de poder llevar a cabo esta descripción del modelo de la formación filosófica antigua al que se acaba de aludir, se ha optado por articular el discurso en torno a tres categorías que han sido extraídas de *Seguridad, territorio, población*.<sup>735</sup> En el caso particular de este texto, Foucault las utiliza para poder captar y describir la especificidad y singularidad del pastorado cristiano con respecto al pastorado hebreo y con respecto a la política griega. Para él se trata de saber cuál es la novedad que el cristianismo introduce en la historia y cultura occidental sobre el fondo de una tradición de pastorado hebreo y de política griega. Ahora bien, ya se verá que en este mismo análisis del pastorado cristiano se hace referencia igualmente a la filosofía antigua y se verá asimismo que, además, las tres categorías que utiliza también se encuentran y son operativas en aquellos otros textos en los que Foucault se ocupa largamente de los filósofos de la Antigüedad. De lo contrario, si Foucault no hubiera utilizado estas categorías para dar cuenta de la filosofía antigua, entonces el estudio que aquí se propone no hubiera podido, como es el caso, beber incesantemente de sus textos, no al menos sin tener que hacer un ejercicio tal de torsión que prácticamente no habría sido posible ya reconocer su sello. A decir verdad, se trata de tres categorías que, de un modo u otro, aparecen y funcionan en el conjunto de la obra de Foucault. En concreto, las tres categorías que se han empleado para articular el estudio de esta segunda parte del texto son las categorías de la salvación, el poder y la verdad. «Relación con la salvación, relación con la ley, relación con la verdad», dice Foucault. Y, a continuación, añade: «el pastor —aunque en su lugar y para lo que aquí interesa, hay que poner al maestro de filosofía antiguo— guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad».<sup>736</sup>

---

<sup>735</sup> Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 165

<sup>736</sup> *Idem*.

De entrada, es posible que resulte sorprendente que precisamente a propósito de Foucault se equipare de este modo la noción de poder con la noción de ley. Después de todo, uno de los logros mayores de este filósofo consiste precisamente en haber mostrado, por medio de un cierto número de análisis concretos o empíricos, que el poder no puede ser reducido a la ley, que el poder no se ejerce solamente a través de la ley o que el poder desborda por completo el ámbito de la ley. No obstante, en el texto en particular al que ahora se está apelando no hay que entender la ley en un sentido restrictivo y por oposición a aquellos otros ámbitos por los que el poder también circula. En lo que se refiere a este texto, hay que tomar la noción de ley en un sentido amplio que justamente permite equiparla con la noción de poder. La prueba de ello está en el hecho de que, por un lado, Foucault habla aquí de la ley en relación con el pastorado cristiano, y, por otro lado, este pastorado cristiano será en parte caracterizado más adelante por el establecimiento de un sistema de obediencia que justamente no se juega entre el individuo (el pastor o el monje) y la ley, sino que se juega entre un individuo (el monje) y otro individuo (el pastor).<sup>737</sup> Por tanto, no parece que sea inapropiado que se hable de la categoría del poder a partir de un pasaje de Foucault en el que se habla de la ley.

Por otra parte, no es cuestión de decir, y así se matiza y aclara en el mismo pasaje, que la especificidad del pastorado cristiano que Foucault busca restablecer consista en el hecho de que se vincula con estas tres categorías. Dicho de otro modo, la singularidad del pastorado cristiano no está en el hecho de que se relacione con la salvación, con el poder y con la verdad. De la misma manera, también se puede decir que la especificidad de la formación filosófica antigua tampoco consiste en que se proponga una relación con estas tres categorías. En palabras de Foucault, palabras que, por cierto, ponen de manifiesto además de qué manera se equipara aquí el poder con la ley, esto se debe a que «guiar, prescribir, enseñar, salvar, exhortar, educar, fijar la meta común, formular la ley general, marcar en los espíritus, proponerles o imponerles opiniones verdaderas y rectas, es lo que hace cualquier poder».<sup>738</sup> Por tanto, es evidente que no será por el vínculo general con estas categorías que será posible identificar lo que puede haber de específico en cada modelo, así como tampoco lo que puede haber de específico en el conjunto de estos modelos en comparación con otras formas de

---

<sup>737</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», pp. 172-174

<sup>738</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», p. 165

poder o con otras formas de relación entre individuos. La idea es más bien que la especificidad de cada modelo estriba en el modo singular y propio que tiene cada uno de relacionarse con cada una de estas tres categorías. Se comprenderá entonces que sea necesario convertir cada una de las tres categorías en una pregunta que, en cada caso, sería respondida de una manera diferente, aunque aquí hay que centrarse en el caso particular de la formación filosófica antigua. En relación con la categoría de la salvación, se trata de preguntar de qué manera el maestro de filosofía pretende conducir a sus discípulos por el camino de la salvación; en relación con la categoría del poder, se trata de preguntar qué tipo de relación de mando y de obediencia se establece entre el maestro de filosofía y sus discípulos; y en relación con la categoría de la verdad, se trata de preguntar cuál es la función de la verdad en la relación entre el maestro de filosofía y sus discípulos. En este punto, se puede hacer notar que estas tres preguntas podrían ser tal vez reenviadas a las tres preguntas kantianas (¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo saber?), lo cual es algo que refuerza la idea antes mencionada de que las tres categorías que aquí se van a manejar están presentes en el conjunto de la obra de Foucault, pues, de acuerdo con Gilles Deleuze, él habría sido el último pensador que habría planteado estas tres cuestiones tan perspicazmente explicitadas y delimitadas por Kant.<sup>739</sup>

Seguramente se puede decir que cualquiera que esté familiarizado con la obra de Foucault puede reconocer al punto y sin dificultades todas y cada una de las categorías que se han seleccionado y puede hacerlo antes incluso de que se entre en el análisis mismo. En fin, no es un secreto que Foucault se ha ocupado largamente de la cuestión del poder y que se ha ocupado también ampliamente de la cuestión del saber o de la verdad. Y tampoco es un secreto que se ha ocupado igualmente, aunque quizás de un modo menos fundamental, de la cuestión de la salvación. Esta temática se encuentra en el análisis de las éticas ascéticas de los filósofos antiguos, en el análisis del pastorado cristiano y en el análisis del carácter

---

<sup>739</sup> Gilles Deleuze. *Foucault y el poder*, «7 de enero. Curso 1985-1986. Universidad de París 8, Vincennes-Saint Denis». Javier Palacio Tauste (trad.). Madrid: Errata naturae editores, 2014, p. 83. «Pero adonde yo quería llegar era a esto: las tres cuestiones se corresponden claramente con las tres célebres cuestiones kantianas, con las salvdades precisas: ¿Qué puedo conocer (*Crítica de la razón pura*)? ¿Qué debo hacer (*Crítica de la razón práctica*)? ¿Qué me cabe esperar? [...] No se disminuye un ápice, creo, la originalidad de Foucault si se afirma que, a este respecto, fue el último pensador que estudió tales cuestiones, llevándolas a un punto adonde jamás habían sido llevadas antes».



pastoral del poder político moderno.<sup>740</sup> Ahora bien, es posible que sorprenda que entre todas estas categorías de análisis no se haya incluido la del sujeto. En definitiva, no dejaría de ser extraño que se recuperase para este análisis dos de los ejes más fundamentales del trabajo de Foucault, esto es, el eje del poder y el eje de la verdad, mientras se descarta el que tal vez sería el tercer eje más fundamental, esto es, el eje del sujeto. De hecho, si además se tiene en cuenta que Foucault ha llegado incluso a considerar que el eje del sujeto era en verdad y después de todo el más fundamental de todos, entonces la extrañeza por la ausencia de este eje no podría sino estar del todo justificada. Hay que recordar que él mismo dice en los estertores mismos de su trayectoria y a partir de una mirada retrospectiva bastante definitiva precisamente lo siguiente: «De modo que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación».<sup>741</sup> Así las cosas, cabe preguntar si se ha tenido en cuenta la cuestión del sujeto, y, en caso afirmativo, qué lugar ocupa en el estudio que aquí se propone. La respuesta es que la cuestión del sujeto está plenamente presente, y, de hecho, a juzgar por las palabras que se acaban de citar, se diría que ocupa el lugar que le corresponde, pues la cuestión no aparece en este análisis como una más entre otras, sino que aparece de manera constante. A decir verdad, cada una de las categorías que se han escogido también aparece en cualquiera de las otras dos y de tal manera que se exponen reflexiones sobre la relación que mantienen entre sí, pero es posible que se pueda decir que la cuestión del sujeto es quizás la más transversal. Por un lado, en relación con la primera categoría, el sujeto es, por ejemplo, aquello a lo que es preciso dar una forma determinada para poder alcanzar la salvación. Por otro lado, en relación con la segunda categoría, el sujeto es, por ejemplo, aquello que precisamente es necesario sujetar por medio de una determinada relación de obediencia con el maestro. Y, por último, en relación con la tercera categoría, el sujeto es, por ejemplo, aquello cuya verdad sobre sí mismo debe ser revelada, pero también aquello que puede ser transformado por la verdad o aquello que debe transformarse para poder tener acceso a la verdad. Es cierto que la cuestión del sujeto aparece en la obra de Foucault como una cuestión más compleja o diversificada,<sup>742</sup> pero valgan estos ejemplos para hacer explícito que, en contra de lo que podía parecer, esta cuestión, lejos de ser excluida de este análisis, está

---

<sup>740</sup> Edgardo Castro. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, «Salvación». Op. Cit., p. 367

<sup>741</sup> Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, 1983. Op. Cit., p. 319

<sup>742</sup> A este respecto, véase: Edgardo Castro. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, «Subjetivación». Op. Cit., pp. 376-378

presente de un extremo al otro. A partir de aquí, ya sólo queda adentrarse en el análisis para dar buena cuenta de lo que pudo ser la formación filosófica antigua o la relación de un maestro de filosofía de la Antigüedad mantenía con sus discípulos. Se propone empezar por la categoría de la salvación, continuar con la del poder y terminar con la de la verdad.

## I. EL *ETHOS* DE LA *ATARAXIA* Y DEL DOMINIO DE SÍ COMO SALVACIÓN Y COMO OBJETIVO DE LA FORMACIÓN FILOSÓFICA

### 1. EL *ETHOS* COMO SALVACIÓN

#### 1.1. LA SALVACIÓN: DE LA RELIGIÓN A LA FILOSOFÍA

Es posible que, de entrada, llame la atención que se quiera emplear el concepto de salvación como una categoría con la cual analizar el ámbito de la filosofía antigua, y, en particular, el ámbito de la relación de los maestros de filosofía con sus discípulos. Esto se debe al hecho de que, por lo general, el concepto de salvación, más que asociarse con el ámbito de la filosofía, se asocia más bien con el ámbito de la religión. Es en este último ámbito donde el concepto de salvación sería verdaderamente operativo y de un modo, además, fundamental. De acuerdo con lo que se puede considerar como la representación más común y habitual, la religión aparece como aquello que precisamente asume la salvación como finalidad última y más propia. Al mismo tiempo, el concepto de salvación sería un concepto que ni se encuentra ni se espera entre los filósofos de la Antigüedad o entre los filósofos en general. Así las cosas, el uso del concepto de salvación no podría sino resultar infructuoso cuando se trata de analizar la filosofía antigua o la relación maestro de filosofía antiguo-discípulo. Es evidente que no es posible iluminar ningún aspecto de un objeto de análisis cuando se aplica sobre él una categoría por la que no está determinado en ningún sentido. Resultará entonces sorprendente comprobar que, de hecho, ni el concepto de salvación está presente en toda religión ni está en absoluto ausente del ámbito de la filosofía antigua. Tal es al menos la conclusión a la cual llega Foucault en *La hermenéutica del sujeto*.<sup>743</sup> Por una parte, cuando se trata de las religiones, hay que hacer una distinción entre «las que son de salvación y las que no lo son». Y, por otra parte, cuando se trata de la filosofía antigua, hay que saber que el concepto de salvación «funciona, efectivamente y sin heterogeneidad, como noción filosófica, en el campo mismo de la filosofía». De acuerdo con M. Detienne, autor en el que Foucault se basa en este texto, esto sería así por lo menos desde los pitagóricos,<sup>744</sup> pero también, esta vez según el propio Foucault, desde Platón y hasta el

<sup>743</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 178-179

<sup>744</sup> M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], París, La Découverte, 1990, pp. 128-129 [ed. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 179

periodo helenístico y romano. A este respecto, tal vez sea apropiado reforzar esta tesis por medio de Pierre Hadot, pues a partir de L. Brisson, también él emplea el término *salvación*, por ejemplo, cuando hace alusión a algo tan influyente para la historia de la Antigüedad como es la Academia de Platón.<sup>745</sup> Desde luego, no es cuestión de arrebatarse al ámbito de la religión cierta preeminencia en lo que se refiere al concepto de salvación. Parece que es por la influencia de este ámbito que el concepto habría llegado a penetrar en el ámbito de la filosofía. Pero este no es el lugar ni el momento en el que dar pábulo a un examen del complejo vínculo que en la Antigüedad une la filosofía con la religión. Ya se ha visto en este texto y precisamente a propósito de la Academia de Platón que no es evidente establecer una demarcación clara entre lo uno y lo otro. Para el caso solamente es pertinente plantear y retener que el concepto, tanto si vino como si no del ámbito de la religión, impactó sobre el ámbito de la filosofía, es decir, que apareció, se quedó y lo determinó. Más aún, Foucault llega incluso a referirse a la salvación como una «categoría transhistórica», que es una noción más bien inesperada en el contexto de una obra en la que las líneas históricas no dejan de ser trazadas a partir de rupturas y discontinuidades. Pero no hay en esto ninguna incongruencia. Por ejemplo, el sexo, que es un fenómeno que Foucault ha estudiado ampliamente en relación con casi toda la historia de Occidente desde la Grecia clásica hasta la época contemporánea, también puede ser entendido como una categoría transhistórica.<sup>746</sup> La idea es que la discontinuidad no está ni en el sexo ni en la salvación, sino en el sentido y contenido que a cada momento se le confiere. De ahí que, como ahora se verá, Foucault se refiera de hecho a la categoría de la salvación como una categoría vacía a la que hay que dar, para cada caso, un contenido concreto. En suma, el concepto de salvación es también un concepto filosófico, y, por tanto, es funcional y legítimo que sea utilizado como categoría con la cual analizar la relación maestro de filosofía-discípulo en la Antigüedad grecorromana. Parece que las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien todo esto:

[...] Aquí tenemos, por decirlo de algún modo, la forma vacía de esa gran categoría transhistórica que es la de la salvación. Como ven, esta forma vacía de la salvación aparece dentro de la cultura antigua, sin duda como eco, en correlación, en una ligazón que habrá que definir un poco mejor, desde luego, con los movimientos religiosos; pero también hay que decir que en cierta medida aparece por sí misma, para sí misma, que no es simplemente un fenómeno o un aspecto del pensamiento o la experiencia

<sup>745</sup> L. Brisson, "Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", *Les Études Philosophiques*, 1993, num. 4, p. 480. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 78

<sup>746</sup> *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber; Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres; Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí; Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne.* Op. Cit.

religiosa. Ahora hay que ver qué contenido van a dar la cultura, la filosofía, el pensamiento antiguos a esa forma vacía de la salvación.<sup>747</sup>

Corresponde, pues, que ahora, recogiendo el llamado de Foucault en esta última frase de la cita, se procure dar a este concepto de salvación un contenido que sea, por supuesto, el que los filósofos de la Antigüedad le dieron. Para ello, parece que Foucault propone, en un lo que aquí será sólo una primera aproximación, la aplicación de dos recursos. Por un lado, se trata de examinar cuáles son los significados que en los textos grecorromanos se atribuye al verbo *sozein*, ‘salvar’, y al sustantivo *soteria*, ‘salvación’.<sup>748</sup> Y, por otro lado, también se trata de comparar el concepto grecorromano de salvación con el concepto cristiano de salvación precisamente con el fin de hacer emerger un cierto número de características del concepto grecorromano de salvación.<sup>749</sup> En lo que respecta a la aplicación del primer recurso, Foucault desgrana hasta seis significados de las palabras griegas vinculadas al término *salvación*. No obstante, parece que en este caso resulta difícil captar del todo las diferencias de significado que intenta marcar. No parece que los significados referidos sean verdaderamente diferentes los unos con respecto a los otros. En todo caso, si se quiere admitir que hay diferencias, no parece que se jueguen tanto en el nivel de los significados mismos, sino más bien en el nivel de los diferentes ámbitos en los que estas palabras podían emplearse, en el nivel de los diferentes tipos de sujeto a los que podían quedar ligados y en el nivel de una expresividad que tan pronto tiene un valor positivo como tiene un valor negativo. Por lo demás, el estudio bibliográfico realizado por Foucault y el consiguiente ejercicio de definición que despliega también sirve para dar cuenta de que estas palabras aparecen en textos griegos que pertenecen a un extremo y al otro de la historia de la Antigüedad, desde los pitagóricos o Platón hasta Dión de Prusa, Plutarco o Epicteto. Estas son las definiciones que Foucault propone: 1. ‘Librar de un peligro que amenaza’ (por ejemplo, un naufragio, una derrota, una enfermedad)<sup>750</sup>; 2. ‘Guardar, proteger, disponer alrededor de una cosa una

<sup>747</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 129

<sup>748</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora», pp. 179-181

<sup>749</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora», pp. 178-182

<sup>750</sup> Plutarco. *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I, 55C*. José García López (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 219: «[...] no conviene destruir la amistad causando tristeza, sino usar esto como se usa un medicamento molesto, que salva y defiende al paciente [*all' os pharmako to daknonti khresthai sozonti kai phylattonti to therapeuomenon*]; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., nota \*, p. 179

protección que le permitiría mantenerse en el estado en que se encuentra’ (por ejemplo, un cuerpo que se representa como un cercado para el alma)<sup>751</sup>; 3. ‘Conservar, proteger algo’ (por ejemplo, el pudor<sup>752</sup>, el honor o eventualmente el recuerdo<sup>753</sup>); 4. ‘Escapar de una acusación y mostrarse inocente’ (por ejemplo, en un juicio); 5. ‘Subsistir, mantenerse tal como uno era en el estado anterior’ (por ejemplo, el vino que se conserva fresco, el tirano que conserva su poder<sup>754</sup> o la ciudad que se conserva si no se relajan sus leyes<sup>755</sup>); 6. ‘Asegurar el bienestar’ (por ejemplo, un padre que debe seguir siendo un principio de bienestar para su familia incluso en la circunstancia de estar pasando por un duelo<sup>756</sup> o un rey que es principio de bienestar de un Estado); y, para acabar, se añade un suplemento latino, *salus augusta*, que significa que ‘Augusto es principio del bien del Imperio’. A partir de aquí, se ve bien que, por una parte, la salvación es un fenómeno que puede tener lugar en diferentes ámbitos. En el primer punto aparecen los ámbitos de la navegación (un naufragio), la competición (una derrota) y la medicina (una enfermedad); en el segundo punto aparece el ámbito de la metafísica (la relación cuerpo-alma); en el tercer punto aparecen los ámbitos de la moral (el pudor, el honor) y de la historia (el recuerdo); en el cuarto punto aparece el ámbito del derecho (una acusación, la inocencia); en el quinto punto aparecen los ámbitos de la vinicultura (el vino) y la política (el tirano y el poder; las ciudad y las leyes); en el sexto

<sup>751</sup> Platón, *Cratyle*, 400c. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 179: «[Para los órficos] el alma expía las faltas por las cuales es castigada [...], para protegerla [*hina sozetai*] tiene como recinto [*peribolon*] ese cuerpo que representa una prisión».

<sup>752</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XXVIII, 21. Op. Cit., p. 142: «Si salva [*sozetai*] eso y lo mantiene defendido y no destruye el respeto ni la lealtad ni la inteligencia, entonces se salva [*sozetai*] también él mismo»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180

<sup>753</sup> Plutarco, *Vie de Démosthène*, 846d, en *Vies*, tomo XII, trad. de R. Flacelière y E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1976, capítulo 2, 1, p. 17 [ed. cast.: «Demóstenes», en *Vidas paralelas*, tomo III, Buenos Aires, Anaconda, 1947]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180: «Sería entonces realmente necesario, en primer lugar y ante todo, habitar en una “ciudad célebre” [...] a fin [...] de recoger, mediante la escucha y la interrogación, todos los detalles que escaparon a los escritores y que, conservados en la memoria de los hombres [*soteria mnemes*], tienen una autoridad más manifiesta».

<sup>754</sup> Dión Crisóstomo, Tercero de los discursos de Dión sobre la realeza, en *Discourses*, tomo I, p. 130. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180: «*Ei sothesetai tina khronon*».

<sup>755</sup> Dión Crisóstomo, Discurso 75 (sobre la ley), en *Discourses*, tomo V, p. 248. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180: «*polin d’ouk eni sothenai tou nomou lythento*».

<sup>756</sup> Plutarco, *Consolation à Apollonios*, 118b, en *Oeuvres morales*, tomo II, § 32, p. 80. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180: «Rechacemos los signos exteriores del duelo y consideremos el cuidado de nuestro cuerpo [*tes tou somatos epimeleias*] y la salvaguardia de las personas que viven con nosotros [*tes ton symbiouton hemin soterias*]».

punto aparecen los ámbitos de la familia (el padre y la familia) y de nuevo el de la política (el rey y el Estado); y en el último punto aparece una vez más el ámbito de la política (el Imperio). Por otra parte, también se ve que la salvación se puede ligar a diferentes tipos de sujetos. Normalmente se trata de personas —ya sea un individuo cualquiera, ya sea una familia, ya sea un rey—, pero también se trata del alma, del recuerdo, del vino, de una ciudad, de un Estado o de un Imperio. Y, por último, se ve igualmente que términos como *conservar*, *guardar*, *proteger*, *cercar*, *mantener*, *subsistir* o *asegurar* tienen un valor positivo, mientras que términos como *librar* o *escapar* tienen un valor más bien negativo. Ahora bien, más allá de las diferencias de ámbito, de sujeto o de valor, en el fondo siempre se trata, como se ha dicho, de la misma idea. *Salvar* significa simplemente que ‘algo se conserve como es’ o que ‘no sea alterado en lo que es’.

## 1. 2. LA SALVACIÓN FILOSÓFICA A LA LUZ DE LA SALVACIÓN CRISTIANA: ESTE MUNDO, ESTA VIDA

He aquí entonces el modo en que la aplicación del primer recurso permite poner de relieve que los términos vinculados al concepto de salvación son perfectamente operativos en los textos grecorromanos, que tienen un significado claro y que, además, aparecen en una diversidad de ámbitos, se ligan a diferentes tipos de sujeto y encuentran un vehículo de expresividad, ora en términos con valor positivo, ora en términos con valor negativo. Con respecto a esto último, Foucault quiere llamar la atención sobre el hecho de que los términos con valor positivo abundan más que los términos con valor negativo, pero esta constatación no tiene demasiado sentido si no es a la luz de lo que pone al descubierto la aplicación del segundo recurso anunciado, esto es, el recurso de la comparación con el concepto cristiano de salvación. En este punto, conviene que la exposición sea breve porque lo que ahora es pertinente no es analizar con detalle el concepto cristiano de salvación, sino utilizarlo sólo como punto de contraste en una comparación en la que se trata de dar cuenta del concepto grecorromano de salvación. En este sentido, habría que decir, en primer lugar, que la salvación se entiende en el cristianismo como un «operador de pasaje» en un «sistema binario».<sup>757</sup> En concreto, esto quiere decir que la salvación es aquello que se juega o que se

---

<sup>757</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 178

da en el paso de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de este mundo al otro mundo, del mal al bien o de un mundo de impureza a un mundo de pureza. En segundo lugar, la salvación se entiende en el cristianismo como un «acontecimiento» dramático.<sup>758</sup> En concreto, esto quiere decir que, en la historia o en la trama temporal del mundo, la salvación es aquello que, sobre un fondo de transgresión o de pecado, se juega o se da en un acontecimiento dramático que es una conversión o un arrepentimiento; y en la metahistoria o en la temporalidad de Dios, esto es, la eternidad, la salvación es aquello que, sobre un fondo de transgresión o pecado original, se juega o se da en un acontecimiento dramático que es la Encarnación de Cristo. Y, en tercer lugar, la salvación se entiende en el cristianismo como una operación en la que el Otro (Dios) resulta indispensable.<sup>759</sup> En concreto, esto quiere decir que, desde luego, el que se salva es un determinado sujeto que de resultas sería el agente de su propia salvación, pero el Otro es de hecho quien lo salva. En contraste con este concepto cristiano de salvación, la salvación grecorromana puede ser caracterizada de la siguiente manera. En primer lugar, la salvación se entiende en la cultura grecorromana como una actividad que se desarrolla en esta vida y en este mundo, que «no remite a otra cosa que a la vida misma», y sin que se haga referencia a la muerte, a la inmortalidad o al otro mundo.<sup>760</sup> En segundo lugar, la salvación se entiende en la cultura grecorromana como una actividad que «se desarrolla a lo largo de toda la vida» y sin que se haga referencia a un acontecimiento dramático.<sup>761</sup> Y, en tercer lugar, la salvación se entiende en la cultura grecorromana como una actividad en la que el sujeto es el único agente de su propia salvación, «cuyo único operador es el sujeto mismo», y sin que se haga referencia a algún Otro.<sup>762</sup> En síntesis, en el cristianismo la salvación es un acontecimiento dramático en el que un sujeto pasa, por la mediación de Otro, de este mundo al otro mundo; y en la cultura grecorromana la salvación es una actividad desarrollada por un sujeto a lo largo de toda su vida. La referencia al otro mundo contrasta con la referencia a esta vida; la referencia a un acontecimiento dramático contrasta con la referencia a una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida; y la referencia al Otro contrasta con la referencia a un único sujeto. Todo esto es lo que se quería

---

<sup>758</sup> *Idem.*

<sup>759</sup> *Idem.*

<sup>760</sup> *Ib.*, p. 182

<sup>761</sup> *Idem.*

<sup>762</sup> *Idem.*



revelar del concepto grecorromano de salvación a través del recurso a la comparación con el concepto cristiano de salvación.

Si se realiza una síntesis de lo que se ha puesto al descubierto con la aplicación de los dos recursos que se han empleado hasta ahora, se obtiene como resultado que, por un lado, la salvación en la cultura grecorromana consiste en que un sujeto se conserve como es o que no sea alterado en lo que es gracias a una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida. Y, por otro lado, con respecto al cristianismo, tal vez se podría decir, si se admite que el significado de los términos griegos asociados a la salvación es en este caso también aplicable, que la salvación cristiana consiste en que un sujeto se conserve como es o que no sea alterado en lo que es gracias a un acontecimiento dramático en el que se pasa al otro mundo con la mediación de Otro. A partir de aquí, hay que recordar que antes se ha dicho que, con respecto al resultado que arrojaba la aplicación del primer recurso, Foucault quería llamar la atención sobre el hecho de que en los textos grecorromanos los términos con valor positivo abundan más que los términos con valor negativo. Al mismo tiempo, también se ha dicho que esta constatación no tenía demasiado sentido si no era a la luz de lo que revelaba la aplicación del segundo recurso, esto es, el de la comparación que se acaba de hacer con el concepto cristiano de salvación. Llegados a este punto, ya se está en la disposición adecuada para comprender esto sobre lo que Foucault quiere llamar la atención. Los términos con valor negativo, por ejemplo, *librar* o *escapar*, resultan adecuados más bien para una concepción de la salvación como la cristiana. De ahí que sean más escasos en los textos grecorromanos. Esto se debe al hecho de que estos términos se adecúan bien a los tres principios del concepto cristiano de salvación que se acaban de señalar. En efecto, se trata de librarse o escapar de este mundo para pasar al otro; se trata de librarse o escapar como acontecimiento dramático; y si bien en el caso del tercer y último principio la asociación es más contingente porque uno puede muy bien librarse o escapar por sí mismo, también se trataría de librarse o escapar con la ayuda de Otro. Al mismo tiempo, los términos con valor positivo, por ejemplo, *conservar*, *guardar*, *proteger*, *cercar*, *mantener*, *subsistir* o *asegurar*, resultan adecuados para una concepción de la salvación como la grecorromana. De ahí que sean más abundantes en los textos grecorromanos. Esto se debe al hecho de que todos estos términos se adecúan bien a los tres principios del concepto grecorromano de salvación que también se acaban de señalar. En efecto, no se trata de librarse o escapar de este mundo, sino que se trata de protegerse,

mantenerse o subsistir en este mundo; no se trata de librarse o escapar como acontecimiento dramático, sino que se trata de protegerse, mantenerse o subsistir como una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida; y si bien en el caso del tercer y último principio también hay que decir que la asociación es más contingente porque uno puede muy bien usar al otro para protegerse, mantenerse o subsistir, no se trataría tanto de librarse o escapar con la ayuda de Otro, sino que se trataría de protegerse, mantenerse o subsistir por sí mismo. He aquí entonces el sentido que cabe atribuir al hecho de que Foucault quiera destacar la preeminencia de los términos con valor positivo sobre los términos con valor negativo en los textos grecorromanos.

Pero es preciso que se vaya aún un poco más lejos. Para ello, es posible que sea de ayuda que se diga con otras palabras lo mismo que se acaba de decir. Por una parte, se diría que el cristianismo propone salvarse borrando en un solo instante y por medio de Otro lo que amenaza con alterar. Y, por otra parte, parece que la cultura grecorromana propone salvarse manteniéndose indefinidamente por sí mismo en medio de lo que amenaza con alterar. A partir de aquí, sólo queda formular la pregunta nietzscheana y genealógica por excelencia, a saber, ¿a quién interesa y por qué proponer uno y otro concepto de salvación? Parece que resulta ya bastante obvio, a juzgar por todo lo que se acaba de ver, que detrás de la concepción cristiana de la salvación se encuentra una voluntad que no puede y no quiere luchar, o, lo que es lo mismo, Friedrich Nietzsche *dixit*, una voluntad de «impotentes» y de «enfermos». <sup>763</sup> De ahí que, frente a todo lo que amenaza con alterar, se quiera huir, se quiera huir de inmediato y se quiera huir con la ayuda de Otro. Y parece que también resulta ya bastante obvio que detrás de la concepción grecorromana de la salvación se encuentra una voluntad que puede y quiere luchar, o lo que es lo mismo, una voluntad de hombres de «constitución física poderosa» y «salud floreciente, rica, desbordante». <sup>764</sup> De ahí que, frente a todo lo que amenaza con alterar, se quiera subsistir, se quiera subsistir indefinidamente y se quiera subsistir por sí mismo. Sin duda, se querrá buscar para cada opción vital un fundamento lógico o discursivo que la sostenga y haga necesaria, pero ya se ve que Friedrich Nietzsche ha visto que el fundamento era en verdad de tipo fisiológico. El vigor puede hacer las veces de fundamento cuando la energía es un contenido que desborda el continente, es decir, que

---

<sup>763</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., p. 39

<sup>764</sup> *Ib.*, p. 38

no se puede contener y que, por tanto, no se puede controlar, sino que se impone y obliga. E, inversamente, la debilidad puede hacer también las veces de fundamento cuando la energía es insuficiente o no alcanza y la impotencia se impone y obliga. Esta perspectiva es lo que podría llamarse la perspectiva de una fisiología trascendental, pues la fisiología funciona aquí como una suerte de a priori que determina la experiencia que se hace de la vida y lo que se piensa que se puede y debe hacer.<sup>765</sup> En la concepción cristiana de la salvación se trata de que todo lo que amenaza con alterar o todo peligro sea borrado de un plumazo. Una imagen que tal vez podría representar adecuadamente esta idea es la del niño asustado que cierra los ojos con la esperanza de que todo haya pasado cuando los abra de nuevo. En cambio, en la concepción grecorromana de la salvación se trata de enfrentarse al peligro y de enfrentarse al peligro tantas veces como haga falta. La imagen que mejor puede representar esta idea es la del guerrero armado o la de la fortificación pertrechada. La salvación en el cristianismo solamente es posible por medio del paso a un mundo otro al que se le ha sustraído todo lo que puede haber de peligroso, amenazante, duro o doloroso en este mundo y esta vida, es decir, propiamente, negando este mundo y esta vida, es decir, queriendo la nada. Así lo expresa Friedrich Nietzsche en las últimas líneas de su escrito más polémico: «[...] ¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!* ...».<sup>766</sup> Por el contrario, la salvación en la cultura grecorromana solamente es posible por medio de un fortalecimiento de sí que capacita para enfrentarse a todo lo que puede haber de peligroso, amenazante, duro o doloroso en esta vida y este mundo, es decir, propiamente, aceptando este mundo y esta vida, es decir, queriendo esta vida y este mundo. Así lo expresa, esta vez, Foucault: «Quien se salva es aquel que se encuentra en un estado de alerta, en un estado de resistencia [...] que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos».<sup>767</sup> Así las cosas, parece que, frente a la dureza del mundo y de la vida, frente a todo

---

<sup>765</sup> Ib., p. 62. «[...] también resulta necesario [...] ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas [...]: aquí se les puede dejar a los filósofos de oficio el representar, [...], el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho, todas las tablas de bienes, todos los “tú debes” conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación y la interpretación fisiológica [...]».

<sup>766</sup> Ib., p. 186

<sup>767</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 181

lo que puede alterar, Occidente ha planteado básicamente dos alternativas: una de tradición judeo-cristiana que pasa por una negación del mundo que hace innecesario fortalecerse y otra de tradición grecorromana que pasa por una aceptación del mundo, y, por consiguiente, por una capacitación frente a las amenazas. Si por nihilismo se entiende la incredulidad frente a la salvación, entonces habrá que admitir con Friedrich Nietzsche y a la luz de lo que se acaba de exponer que los cristianos habrían sido los primeros nihilistas, pues la salvación no parece posible para ellos en esta vida y este mundo, es decir, en ninguna parte.<sup>768</sup> Y, al mismo tiempo, también habría que admitir que el nihilismo así entendido estaría ausente de la cultura grecorromana, pues la salvación parece en ella todavía perfectamente posible.

La salvación grecorromana consiste, pues, en una aceptación del mundo y en un consecuente fortalecimiento de sí mismo frente al mundo. Parece que esta definición, toda vez que el mundo se acepta como es, ensalza al sujeto como aquello de lo que hay que ocuparse y en lo que hay que centrarse. Esto se debe a que tanto la aceptación como el fortalecimiento son condiciones de la salvación que se han de dar en el sujeto mismo. De ahí que Foucault dijera que en la cultura grecorromana el sujeto es el único operador de su propia salvación. Se impone aquí, pues, como fundamental un principio de subjetividad. Ahora bien, ni esto significa que en la salvación grecorromana se prescindiera del otro como mediador de la salvación ni significa tampoco que en la salvación cristiana el sujeto sea irrelevante. Por un lado, si bien en el cristianismo se exige como condición que se pase al otro mundo con la mediación de Otro, la salvación también se da en el sujeto mismo. Por tanto, también en el cristianismo aparece un principio de subjetividad ligado al concepto de salvación. Y, por otro lado, con respecto a la cultura grecorromana, no se trata en absoluto de decir que en el juego de la salvación se prescindiera del otro como mediador. Por tanto, así como hay un principio de subjetividad en la salvación cristiana, hay un principio de mediación del otro en la salvación grecorromana. Se impone entonces la necesidad de explicar el significado de este principio de subjetividad. Cuando Foucault afirma que en la salvación grecorromana el sujeto sería el único operador de su propia salvación no está diciendo que no se reclame la mediación de un

---

<sup>768</sup> Martin Heidegger. *Caminos de bosque*, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”». Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 165: «La falta de fe en el sentido de la caída del dogma cristiano, no es por lo tanto nunca la esencia y el fundamento del nihilismo, sino siempre una consecuencia del mismo; efectivamente, podría ocurrir que el propio cristianismo fuese una consecuencia y variante del nihilismo».

otro o que el otro no sea necesario. Si así fuera, la categoría de la salvación sería del todo inútil en el marco de este texto, pues no hay que olvidar que lo que aquí se propone es un análisis de la relación maestro de filosofía-discípulo. La figura del otro, es decir, la figura del maestro es de hecho indispensable para que el sujeto pueda llegar a salvarse. Más aún, es de la máxima importancia para este texto que ahora se destaque que la salvación es de hecho el objetivo de la relación que se establece entre un maestro de filosofía y su discípulo. Por tanto, el principio de subjetividad no apunta a la idea de que el sujeto sería autosuficiente en su aspiración a la salvación. El principio de subjetividad apunta más bien a la idea de que la salvación es aquello que se da en la subjetividad misma del individuo, es decir, en su *ethos* o en su manera de ser y de estar. En concreto, esto quiere decir que el individuo ha logrado acceder a cierto estado subjetivo de conservación e inalterabilidad o de paz y tranquilidad, que es lo que los griegos denominaban *ataraxia*. Además, este estado de *ataraxia* tiene que ser entendido como el reverso del dominio de sí, que es lo que los griegos denominaban *enkrateia* y *sōphrosynē*. Si la salvación es esta subjetividad o este *ethos* caracterizado por la *ataraxia*, la *enkrateia* y la *sōphrosynē*, entonces se comprenderá que sea posible decir que en la cultura grecorromana el sujeto es el único operador de su propia salvación. Es él el que tiene que acceder a este estado de tranquilidad y dominio. Es él el que tiene que realizar en sí mismo la *ataraxia*, la *enkrateia* y la *sōphrosynē*. Es él el que tiene que consumir la salvación en su propio *ethos*. Ahora bien, en este punto es imprescindible añadir que el acceso a esta subjetividad de la salvación no es ni innato ni inmediato, sino que requiere de una actividad, precio a pagar y condición de posibilidad, en la que, ahora sí, la figura del otro, es decir, la figura del maestro es indispensable como iniciador, como apoyo y como guía. Así las cosas, parece bastante claro que la exploración del concepto grecorromano de salvación tendrá que consistir en examinar, por una parte, la noción de *ataraxia*, y, por otra parte, la noción de dominio de sí, esto es, la *enkrateia* y la *sōphrosynē*.

En el caso del cristianismo, el principio de subjetividad también apunta a la idea de que la salvación es aquello que se da en la subjetividad misma del individuo, es decir, en su *ethos* o en su manera de ser y de estar. En concreto, esto también quiere decir que el individuo ha logrado acceder a cierto estado de conservación e inalterabilidad o de paz y tranquilidad. Sin embargo, el acceso a este estado de paz y tranquilidad solamente es posible, en el fondo, bajo la doble condición de que se pase al otro mundo y de que se pase al otro mundo por la

mediación del Otro. Si la salvación es esta subjetividad o este estado de paz y, a su vez, la paz solamente es verdaderamente posible por el paso al otro mundo mediado por algún Otro, entonces se comprenderá que en el cristianismo el sujeto necesita de la mediación del Otro como operador de su salvación. Ahora bien, aquí también hay que decir que este acceso al otro mundo por la mediación del Otro, acceso que permite a su vez acceder a la subjetividad de la salvación, no es un acceso ni innato ni inmediato, sino que también requiere de una actividad en la que el otro, el maestro o el pastor, resulta de nuevo e igualmente indispensable. Esta actividad no es la que permite acceder directamente a la subjetividad de la salvación, pues este acceso sólo queda asegurado a través del paso al otro mundo, pero permite acceder a una subjetividad sin la cual no es posible ganarse el derecho de pasar al otro mundo. Esta subjetividad se caracteriza como un estado de pureza que tiene como reverso la renuncia de sí. Así pues, el sujeto del cristianismo tiene que acceder con la mediación de otro a una subjetividad que no es aún la de la salvación, sino que es la subjetividad que permite ganarse el derecho de acceder, otra vez con la mediación de Otro, a ese otro mundo en el que por fin la subjetividad de la salvación es posible. En suma, la cultura grecorromana plantea que el individuo debe llevar a cabo con la guía del otro una actividad que le permita realizar en sí mismo directamente la subjetividad de la salvación, esto es, la *ataraxia*, la *enkrateia* y la *sōphrosynē*. En cambio, el cristianismo plantea que, en primer lugar, el individuo debe llevar a cabo con la guía del otro una actividad que le permita realizar en sí mismo una subjetividad caracterizada por la pureza y la renuncia de sí; y, en segundo lugar, con la realización de esta subjetividad, el individuo se gana el derecho de acceder a ese otro mundo de nuevo con la mediación del Otro para realizar ahí en sí mismo la subjetividad de la salvación, esto es, la paz y tranquilidad. En definitiva, en la cultura grecorromana la salvación se logra actuando directamente sobre el sujeto y consumándola directamente en el sujeto (*ataraxia*, *enkrateia* y *sōphrosynē*), mientras que en el cristianismo la salvación se logra actuando sobre el mundo, pasando de este mundo al otro mundo, y convirtiendo ahí súbitamente la subjetividad merecedora de la salvación (pureza y renuncia de sí) en la subjetividad de la salvación (paz y tranquilidad). En otros términos, la salvación siempre está en el *ethos*, pero en la cultura grecorromana no es necesario que se pase al otro mundo.

## 2. LA ATARAXIA

### 2.1. SALVACIÓN, TRANQUILIDAD DEL ALMA Y FELICIDAD

En la primera definición del concepto de salvación que se ha propuesto a partir del primer recurso empleado, esto es, el del análisis de los términos *sozein* y *soteria* en los textos grecorromanos, se ha dicho que *salvarse* significa que ‘algo se conserve como es’ o que ‘no sea alterado en lo que es’. Se diría que es bastante evidente que esta definición o este par de definiciones reenvían de inmediato al recientemente comentado concepto de *ataraxia*, concepto que está, como se sabe, indefectiblemente ligado a la filosofía antigua. En efecto, la idea de conservarse en lo que se es o la idea de no ser alterado en lo que se es evoca el concepto de *ataraxia*. En el mismo pasaje de *La hermenéutica del sujeto* al que se ha estado haciendo alusión, Foucault enlaza el análisis de las significaciones de los términos griegos ligados a la salvación con un análisis de lo que podía significar en aquel entonces y específicamente la salvación del alma. Ya no se trata de la salvación del vino, del recuerdo o de un Estado, sino que se trata de la salvación del alma. De este modo, se pasa de un análisis de la salvación en múltiples ámbitos y referida a múltiples tipos de sujeto a un análisis de la salvación en el ámbito de la filosofía, pues tal y como ya se ha comentado en este texto, es propio de la filosofía que, en el marco de una cultura del deporte, destaque por tomar el alma en vez del cuerpo como objeto de ocupación y de preocupación. La atención al alma sería entonces uno de los rasgos definatorios de la filosofía misma. Es en este paso del análisis de la salvación a lo específicamente filosófico que Foucault dice explícitamente lo siguiente: «“Salvarse” significará mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar, cualesquiera sean los sucesos que se produzcan a nuestro alrededor [...]». <sup>769</sup> Y, apenas unas líneas más adelante, aparece el término *ataraxia* para decir que ella es una de las formas de recompensa de esta actividad que es la salvación. <sup>770</sup> En definitiva, cuando se trata de la salvación en el ámbito de la filosofía se trata igualmente de conservarse en lo que se es o de no alterarse en lo que se es, pero sabiendo que en este ámbito en particular lo que debe ser conservado o lo que no debe ser alterado es el alma. Y cuando se trata de no alterar el alma, se trata, por supuesto, de la *ataraxia*.

---

<sup>769</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 181

<sup>770</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora», p. 182

Esta no es la primera vez que este concepto aparece en este texto. Sin duda, esto se debe, como ya se ha dicho, a que es un concepto capital de la filosofía antigua, y, en consecuencia, no parece posible escribir algunos centenares de páginas sobre ella sin acabar haciendo referencia a él en un momento u otro. El concepto ha aparecido en este texto sobre todo a propósito de Sócrates, sobre el que habrá que volver próximamente precisamente a tenor de lo que ahora se está examinando. La *ataraxia* se ha definido aquí y acostumbra a ser definida a partir de toda una multiplicidad de expresiones. Es posible dar cuenta de algunas de ellas, por ejemplo, a partir del mismo Foucault, a partir de Pierre Hadot y a partir de Carlos García Gual. Se acaba de ver que en el mismo pasaje en el que Foucault plantea la *ataraxia* como una forma de compensación de esta actividad que es la salvación también habla de «un estado continuo que nada podrá alterar».<sup>771</sup> En el mismo pasaje también habla de «tranquilidad» y «serenidad», de «ausencia de trastornos», de que «nada» «perturbe» o de volverse «inaccesible a las perturbaciones».<sup>772</sup> En *Seguridad, territorio, población* y con ocasión de un comentario sobre los maestros griegos de filosofía, Foucault habla de «*apatheia*», que es un concepto manifiestamente cercano al de *ataraxia*, pues con ella se trata de la «ausencia de *pathe*», de la «ausencia de pasiones», es decir, que se trata de «eliminar de sí mismo todas las mociones, todas las fuerzas, todas las tempestades».<sup>773</sup> Y en *El Coraje de la verdad* también habla, esta vez específicamente a propósito de los cínicos, de algo que evoca la *ataraxia* o la *apatheia* y que es la voluntad de pasar por «insensible» o por «una verdadera piedra».<sup>774</sup> Por su parte, Pierre Hadot describe la sabiduría filosófica antigua simplemente como la búsqueda de «una perfecta tranquilidad del alma» o de una «paz interior» que la convierten en «una terapéutica de las preocupaciones», es decir, en una terapéutica de lo que puede inquietar.<sup>775</sup> Aquí no aparece inmediatamente la noción de *ataraxia*, pero la noción aparece sólo un poco más adelante para ser definida como «ausencia de perturbación».<sup>776</sup> Y precisamente en una descripción del modo de vida del filósofo escéptico llamado Pirrón también emplea términos ligados a la *apatheia* y la *ataraxia* como

---

<sup>771</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora», p. 181

<sup>772</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora», pp. 181-182

<sup>773</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 178

<sup>774</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo. Segunda hora». Op. Cit., p. 312

<sup>775</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 117

<sup>776</sup> Ib., p. 124



son los términos «indiferencia» o «insensibilidad».<sup>777</sup> Por último, Carlos García Gual menciona la «*akataplexía*» o «inalterabilidad» que Nausífanos habría querido enseñar a Epicuro y de la cual dice que no es algo «muy distinto de la *ataraxía* o imperturbabilidad epicúrea».<sup>778</sup> Con respecto a Epicuro, también habla de «*ataraxía* o *aochlesía*», es decir, de «ausencia de [...] turbación en el alma».<sup>779</sup> Y en una referencia a los estoicos también habla de «*apátheia*», que traduce por «insensibilidad».<sup>780</sup> A partir de aquí, se ve bien que, por una parte, la *ataraxia* siempre consiste en un estado de inalterabilidad, tranquilidad, serenidad, imperturbabilidad, paz, insensibilidad o indiferencia, es decir, que se trata, efectivamente, de mantenerse o de no ser alterado, de permanecer siempre quieto o inmóvil. Desde luego, se produce aquí cierta maraña de fenómenos que, si bien son muy cercanos y casi indistinguibles, tampoco acaban de confundirse, pues es posible que la *ataraxia* no sea exactamente lo mismo que la *apatheia* o que la serenidad no sea exactamente lo mismo que la insensibilidad. Será, pues, necesario que un poco más adelante, en un momento que ya se verá que es más oportuno, se introduzca esta distinción. Por otra parte, expresiones como «tranquilidad del alma» o «ausencia de turbación en el alma» también muestran que lo que corre el riesgo de ser agitado no puede ser otra cosa que el alma, pues ella es, además y como ya se ha dicho, lo que constituye propiamente el objeto de preocupación de la filosofía. La salvación está, pues, en la tranquilidad del alma y la tranquilidad del alma es la *ataraxia*.

No hay duda de que con este concepto de salvación como tranquilidad del alma se toca también otro de los grandes temas de la filosofía antigua, esto es, el tema de la felicidad. Se diría que ser feliz es estar a salvo. Al mismo tiempo, estar salvado es gozar de la tranquilidad del alma. Ergo, la felicidad se identifica con la *ataraxia*. Dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto* que «“salvarse” querrá decir [...] asegurar la propia felicidad, tranquilidad, serenidad, etcétera».<sup>781</sup> Y en *El coraje de la verdad* se apoya en Epicteto para decir de Diógenes el Cínico que, de acuerdo con él, «no había comparación posible entre la felicidad del gran rey y la suya, “puesto que, donde reinan trastornos”», «“¿por dónde podría

---

<sup>777</sup> Ib., p. 126

<sup>778</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 51

<sup>779</sup> Ib., p. 167

<sup>780</sup> Ib., p. 226

<sup>781</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 181

la felicidad abrirse camino?»).<sup>782</sup> Pierre Hadot vincula la tranquilidad y la felicidad en diversas ocasiones y a propósito de escuelas y filósofos diferentes. Por un lado, pone de ejemplo al Sócrates de *El banquete* de Platón cuando describe al sabio como aquel que «se conserva idéntico a sí mismo, en una perfecta igualdad de ánimo, es decir, feliz».<sup>783</sup> Por otro lado, pone de ejemplo a Aristóteles cuando vuelve a describir al sabio, esta vez, como «aquel que será feliz al contemplar su serenidad, su perfección y al asociarse a su alegría».<sup>784</sup> Por último, dice de los estoicos que «demostraban que el sabio es el único ser infalible, impecable, impasible, feliz, libre, bello y rico».<sup>785</sup> Carlos García Gual, que en su libro sobre Epicuro habla sobre todo, como es evidente, de los epicúreos, también relaciona en no pocas ocasiones la tranquilidad con la felicidad. En el mismo momento en el que afirma que la *akataplexía* o inalterabilidad de Nausífanos no es muy distinta de la *ataraxia* o imperturbabilidad epicúrea, también dice que tanto en un caso como en el otro se trata de una propuesta de «camino para alcanzar la felicidad».<sup>786</sup> Y sólo un poco más adelante afirma que, de acuerdo con la doctrina epicúrea, el filósofo «practica un “arte de vivir” que le da una existencia serena, una eudaimonía constante, que rivaliza con la felicidad de los dioses».<sup>787</sup> Ya se ve entonces que el vínculo entre tranquilidad y felicidad, y, por tanto, entre felicidad y salvación, es habitual en el curso de la historia de la filosofía antigua.

## 2.2. PASIONES, DESGRACIAS, DESEOS Y PLACERES

A partir de aquí, habría que preguntar qué es esto que sería capaz de alterar el alma o qué es esto que es preciso neutralizar para mantener el alma en un estado de quietud. En las expresiones que se han consignado acerca de la *ataraxia* ya era posible entrever una respuesta, pero es necesario que ahora se atienda al asunto con algo más de precisión. En efecto, no bastaría con decir que lo que agita el alma son las «pasiones» o las «preocupaciones». Una respuesta de este tipo pudo ser suficiente cuando se trataba de llevar a cabo, en la primera parte de este texto, una caracterización sintética del *ethos* socrático que permitiera responder a lo que era la cuestión central en aquel momento, esto es, la cuestión

<sup>782</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 28 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 319

<sup>783</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 241

<sup>784</sup> Ib., p. 247

<sup>785</sup> Ib., p. 245

<sup>786</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 51

<sup>787</sup> Ib., p. 60

de cómo podía un maestro de la *insciencia* arrastrar a los otros por el camino del cuidado de sí. Sin embargo, la cuestión central es ahora determinar lo que puede arrancar al alma de su estado de tranquilidad. Se impone, pues, la necesidad de ofrecer una respuesta más detallada. Con la vista puesta en este objetivo, se propone hacer una doble distinción. Por una parte, no hay duda de que las pasiones son, efectivamente, una fuente de turbación, pero no parece que puedan ser desatadas por sí mismas o a partir de sí mismas, sino que más bien parece que algún fenómeno que las trasciende tiene que hacer las veces de detonante. Este fenómeno es lo que, en pocas palabras, se conoce como la desgracia o el mal que inevitablemente sobreviene en la vida de todo ser humano. Hay, pues, un principio de agitación constituido por las pasiones y un principio de agitación constituido por las desgracias. Hay también, entre ambos principios, una relación de causalidad. Desde luego, las pasiones pueden provocar desgracias, pero la idea aquí es sobre todo que las desgracias pueden atizar pasiones. Por lo demás, ya se ve que las pasiones son un principio de agitación interna y que las desgracias son un principio de agitación externa. O, dicho de otro modo, las desgracias son del mundo y las pasiones son del ser humano. La idea es, entonces, que el principio de agitación externa puede activar el principio de agitación interna. Tal es la primera distinción que había que establecer. Por otra parte, es preciso no descuidar que los apetitos o los deseos también son una fuente de turbación, pero de nuevo hay que decir que no parece que puedan ser desatados por sí mismos o a partir de sí mismos, sino que más bien parece que algún fenómeno que los trasciende tiene que hacer también las veces de detonante. Este fenómeno es lo que, de nuevo en pocas palabras, se conoce como el conjunto de los placeres que pueden rodear a todo ser humano. Hay, pues, un principio de agitación constituido por los apetitos y deseos y un principio de agitación constituido por los placeres. También hay entre ellos una relación de causalidad. Es posible que el deseo pueda crear un objeto de placer, pero la idea es sobre todo que los placeres pueden encender el deseo. Una vez más, ya se ve que los deseos son un principio de agitación interna, es decir, que pertenecen al ser humano, y que los placeres son un principio de agitación externa, es decir, que pertenecen al mundo. También se ve que el principio de agitación externa puede activar el principio de agitación interna. Tal es la segunda distinción que había que establecer. En resumen, se propone hacer una distinción entre pasiones y desgracias, entre deseos y placeres, entre pasiones y deseos y entre desgracias y placeres. Se propone igualmente que el correlato de las pasiones no serían los

placeres, sino las desgracias, y que el correlato de los deseos no serían las desgracias, sino los placeres. No obstante, en este punto hay que advertir que no es posible mantener siempre la nomenclatura que acompaña estas distinciones. Ya se verá que no es raro que en los textos se haga referencia a los placeres como deseos o a los deseos como placeres. Se hace referencia incluso a los placeres o a los deseos como pasiones. Por tanto, valga esta nomenclatura no tanto para fijar una semántica, sino solamente para establecer las distinciones conceptuales que se acaban de proponer.

Dicho esto, se trata ahora de dar respaldo, a través de los mismos autores que se han usado recientemente, a la relación que se da entre, por una parte, la *ataraxia*, y, por la otra, las pasiones, las desgracias, los deseos y los placeres. Asimismo, también se trata de dar respaldo a la idea de que las desgracias y los placeres son principios de agitación externa y que las pasiones y los deseos son principios de agitación interna. Con respecto a las pasiones, ya se ha visto con Foucault que la «*apatheia*», «la ausencia de *pathe*, la ausencia de pasiones» consiste en «eliminar de sí mismo» «todas las mociones, todas las fuerzas, todas las tempestades».<sup>788</sup> También se ha visto con Pierre Hadot y precisamente a propósito de la conquista de un estado de perfecta tranquilidad del alma, *ataraxia* o ausencia de perturbaciones, que la sabiduría filosófica podía ser entendida como una «terapéutica de las preocupaciones», y, de hecho también de las «angustias», es decir, de lo que se produce internamente.<sup>789</sup> Y Carlos García Gual habla de una «teoría de las emociones» cuando hace referencia a Nausífanos y su propuesta de «*akataplexía* o “inalterabilidad”»<sup>790</sup> y habla también de «dominar las enfermedades del ánimo», es decir, «los terrores, las ambiciones, las ansias irracionales, las pasiones desaforadas».<sup>791</sup> Con respecto a las desgracias, ya se ha visto que Foucault afirma que «“salvarse” significará mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar», *ataraxia*, «cualesquiera sean los sucesos que se produzcan» «alrededor» y añade que, «gracias a la salvación», todos se hacen «inaccesibles a las desdichas, a los trastornos, a todo lo que pueden inducir en el alma los accidentes, los acontecimientos

---

<sup>788</sup> Michel Foucault. *Seguridad, Territorio, Población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 178

<sup>789</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 117

<sup>790</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 51

<sup>791</sup> *Ib.*, p. 202

exteriores» o también «las perturbaciones exteriores».<sup>792</sup> Y a propósito del carácter insensible de los cínicos, *apatheia* o *ataraxia*, se plantea igualmente la conveniencia de llegar a «prepararse para las desventuras», es decir, las desgracias.<sup>793</sup> Por su parte, Pierre Hadot no solamente dice que la sabiduría filosófica puede ser entendida como una terapéutica de las preocupaciones y de las angustias que conduce a la *ataraxia*, sino que también dice que puede ser entendida como una terapéutica «de la desgracia humana». Más aún, en el mismo pasaje referido, se llega incluso a decir de un modo particularmente claro que «sin importar si reivindican la herencia socrática, todas las filosofías helenísticas admiten con Sócrates que los hombres están inmersos en la desgracia y el mal».<sup>794</sup> Y Carlos García Gual habla de «una disposición del alma» que «reduce al mínimo el poder de los factores externos»<sup>795</sup> y que «por eso son breves los embates que da al sabio la Fortuna» o que «contra él nada puede la malhadada Fortuna».<sup>796</sup> Con respecto a los apetitos y los placeres, Foucault nos proporciona innumerables referencias en los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*, pues ambas obras están, como se sabe, consagradas a un análisis de la problematización de los placeres sexuales en la Grecia clásica y en el periodo Imperial, respectivamente. En el primer volumen referido, Foucault afirma, en unas páginas con aire conclusivo, que en la moral sexual de la Grecia clásica los elementos de la «sustancia ética» «estaban formados por las *aphrodisia*, es decir, actos deseados por la naturaleza, asociados por ésta a un placer intenso y a los que conduce siempre por medio de una fuerza simple susceptible de exceso y de sublevación».<sup>797</sup> Y en el segundo volumen referido, Foucault plantea, a través de Séneca, una distinción entre *gaudium* o *laetitia*, que son términos empleados para designar un placer que «se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente» de uno mismo, y *voluptas*, que es un término empleado para designar «placeres violentos» «cuyo origen ha de colocarse fuera» de uno mismo, «en los objetos cuya presencia no» «está asegurada», y a los que se tiende «por la fuerza del deseo».<sup>798</sup> Por su parte, Pierre Hadot también se hace eco de la cuestión cuando menciona que, de acuerdo con los epicúreos, la desgracia estaría provocada

---

<sup>792</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 181-182

<sup>793</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 312

<sup>794</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 117

<sup>795</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 202

<sup>796</sup> *Ib.*, p. 226

<sup>797</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 103

<sup>798</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 3. *El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 76-77

«por la búsqueda de falsos placeres», o que, de acuerdo con los estoicos, estaría provocada «por la persecución del placer».<sup>799</sup> Para terminar, Carlos García Gual también recuerda a partir de Epicuro que es necesario mantenerse a cierta distancia de los placeres, ya que «acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias» hace a todos «impávidos ante el azar».<sup>800</sup>

Se ve bien entonces que, por un lado, los placeres y las desgracias son fenómenos externos y que las pasiones y los deseos son fenómenos internos. Y se ve bien que, por otro lado, las pasiones, las desgracias, los deseos y los placeres representan todo lo que puede agitar o alterar el alma, y, en consecuencia, lo que arranca a los seres humanos de la *ataraxia*, es decir, lo que los aleja de la salvación. Se diría que solamente puede haber salvación en la forma de la *ataraxia* ahí donde las pasiones, las desgracias, los deseos y los placeres han sido convenientemente neutralizados. Ahora bien, hay que preguntarse qué puede decirse de la posibilidad de esta neutralización. Por una parte, las desgracias, que son un principio de agitación externa, no parecen suprimibles. Esto se debe al hecho de que son una parte consustancial de este mundo y de esta vida y se debe también al hecho de que, en una concepción grecorromana de la salvación, como ya se ha visto, no se hace referencia al otro mundo y se parte de una aceptación de esta consustancialidad. Es para los griegos algo así como una ley universal inquebrantable que se produzca para todos y siempre cierto equilibrio entre la buena y la mala Fortuna, sobre todo cuando se vive confiado en la primera, la de signo positivo, y no se cree, en consecuencia, que pueda sobrevenir la segunda, la de signo negativo. Tanto es así que en los textos de un poeta arcaico como Homero o en los de un historiador clásico como Heródoto se asiste una y otra vez a la caída de los más afortunados precisamente para mostrar que, si la desgracia los alcanza incluso a ellos, no hay duda entonces de que es inevitable para todos.<sup>801</sup> Por su parte, la tragedia griega también es un altavoz para este mismo mensaje. Se diría que es en este sentido que hay que interpretar el

<sup>799</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 117

<sup>800</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*, 130-131. Cit. por Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 75

<sup>801</sup> Francisco R. Adrados. «Introducción». En: Heródoto. *Historia. Libros I - II*. Carlos Schrader (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015, pp. 11-12: «[Heródoto] Ve en la historia una especie de restablecimiento del equilibrio roto, insiste en que las fortunas de los hombres cambian. Homero no ignora tampoco la tristeza del destino humano, que hace planear sobre las figuras de Patroclo, Héctor y Aquiles, sobre todo. [...] El tema reaparece una y otra vez a través de la obra [de Heródoto]. No tenemos ya dioses que ayuden a uno u otro caudillo o pueblo, sino una ley de equilibrio cuya responsabilidad se atribuye, ya a “los dioses” o “lo divino”, ya al “destino” o al “azar”, ya acciones injustas de los hombres o a su propia grandeza excesiva. [...] Oráculos, sueños, advertencias de consejeros sabios tratan de evitar la ruina de quienes no admiten esta ley. En vano; y la desgracia, entonces, es ineluctable».

hecho de que incluso en los esfuerzos más encarnizados por huir de un destino cruel, por ejemplo, en el mito de Edipo, se encuentra precisamente lo que va a precipitar su cumplimiento. Friedrich Nietzsche vinculaba «el mito trágico» con «*el anhelo de lo feo*, la buena y rigurosa voluntad, propia del heleno primitivo, de pesimismo», «de dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia».<sup>802</sup> En definitiva, el camino no pasa, en la cultura grecorromana, por la posibilidad de una neutralización de las desgracias. En cuanto a los placeres, que son también un principio de agitación externa, es posible, desde luego, apartarse de ellos, y, por tanto, suprimirlos. Sin embargo, parece que para los filósofos de la Antigüedad el camino no pasa por un aprovechamiento de esta posibilidad. Al contrario, por motivos que habrá que explicar más adelante, se trata incluso de exponerse a ellos, es decir, que se trata más bien de quedar expuesto a todo un frente potencial de turbación que no puede sino dificultar aún más si cabe el acceso a la salvación. Por supuesto, esto no quiere decir que la salvación no tenga que seguir siendo considerada como un fin querido. Se trata más bien de que el medio que se escoge no es nunca el de la negación del mundo, de sus desgracias o de sus placeres, sino siempre la aceptación. Cuando se trataba de las desgracias, todavía era posible pensar que si eran aceptadas es porque, de hecho, si no es por el recurso, cuanto menos cuestionable, al otro mundo y la otra vida, no hay alternativa, y, por tanto, no queda más que resignarse. Pero cuando se trata de los placeres, la aceptación no puede ser una resignación porque la posibilidad de apartarlos está siempre abierta. La opción está, pero no se escoge, sino que se descarta. Tal vez haya que ver en esto la prueba más fehaciente y definitiva de que la búsqueda grecorromana del camino de la salvación no consiste nunca en atender al mundo para ver si no podría ser de otra manera. En otras palabras, quizás haya que ver en esto la prueba de una radical aceptación y de una exclusión igualmente radical de toda resignación.

En este punto, tal vez convendría precisar, con el fin de soslayar posibles malentendidos, que en el momento en que se dice que en la cultura grecorromana no se hace referencia al otro mundo, no se está pensando en que no se haga referencia al otro mundo en ningún caso. Por un lado, es evidente que la cuestión se plantea en el ámbito de la religión. Ahora bien, de acuerdo con Foucault, los problemas que habitualmente se asocian con la

---

<sup>802</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Op. Cit., p. 30

religión, esto es, el problema de la muerte, el problema de los dioses y el problema del otro mundo, no eran problemas relevantes para la ética griega y para las personas que la detentaban. «Éstos eran problemas —dice Foucault— muy, muy poco importantes para ellos y no estaban directamente relacionados con la ética, con la conducta».<sup>803</sup> Por tanto, parece que se puede decir que, a pesar de que la referencia al otro mundo pueda estar presente en el ámbito de la religión, este ámbito, a su vez, no parece muy relevante para la ética de las personas de la época. Y, por otro lado, la cuestión aparece también en el ámbito de la filosofía, pero hay que ver con claridad que la referencia al otro mundo no se vincula con el tema de la salvación. De hecho, siempre que aquí se ha mencionado esta ausencia de referencia al otro mundo se ha precisado que se estaba hablando del concepto de salvación. A este respecto, el diálogo platónico titulado *Fedón* tal vez podría ser uno de los ejemplos más paradigmáticos que se podrían proponer. Se trata, como se sabe, de un diálogo en el que Platón relata la muerte de Sócrates y en el que la referencia al otro mundo es casi una constante. Este diálogo es, pues, un buen ejemplo de que la referencia al otro mundo no está ausente de la filosofía y de la cultura grecorromana, pero es también precisamente un buen ejemplo de que, a pesar de las apariencias, esta referencia al otro mundo no está ligada a la salvación.

Para probar esta última afirmación, se propone dirigir la mirada a dos momentos concretos del diálogo. El primer momento se encuentra en el principio y el segundo momento se encuentra en el final. En lo que se refiere al primer momento, se está pensando en lo que de hecho constituye el detonante de la discusión que se va a desplegar en el curso del texto. Sócrates se dirige a Cebes para decirle que le diga al filósofo Eveno que, «si es sensato», le «siga lo antes posible».<sup>804</sup> Puesto que Sócrates está a punto de morir, lo que está diciendo es que lo más «sensato» para Eveno es morir «lo antes posible». Hasta aquí, se podría pensar que Sócrates está proponiendo que Eveno lo siga a ninguna parte y que lo siga a ninguna parte simplemente para acabar con la vida. Se trataría de una simple huida sin solución de

---

<sup>803</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, «POST-SCRIPTUM (1983)». Op. Cit., p. 263: «Lo que me sorprende es que en la ética griega, las personas estaban más preocupadas por su conducta moral, su ética, sus relaciones consigo mismas y con los demás que por los problemas religiosos. Por ejemplo: ¿Qué ocurre con nosotros después de la muerte? ¿Qué son los dioses? ¿Intervienen o no? Éstos eran problemas muy, muy poco importantes para ellos y no estaban directamente relacionados con la ética, con la conducta».

<sup>804</sup> Platón. *Fedón*, 61b-c. Op. Cit., p. 33



cambio. Al mismo tiempo, si Sócrates propone acabar con la vida es porque presumiblemente le tendría cierta aversión. Ahora bien, justo a continuación, Sócrates habla de que «lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí» es pensar acerca «del viaje hacia ese lugar».<sup>805</sup> Por tanto, se trata de acabar con la vida, pero no ya para llegar a ninguna parte, sino para acabar en el otro mundo. Además, este paso al otro mundo libera de esta vida a la cual se tendría aversión, y, por consiguiente, el paso al otro mundo funcionaría como un mecanismo de salvación. No obstante, hay que decir, para empezar, que Sócrates jamás dio muestras de ninguna clase de aversión a la vida. De hecho, ya se ha visto en este texto a partir del *Critón* que Sócrates era feliz y que su felicidad era reconocida y admirada por los que le conocían. Más aún, también en el mismo *Fedón* se afirma que Sócrates se mostraba «feliz».<sup>806</sup> Por tanto, su deseo de morir no puede fundamentarse en ningún rechazo de la vida porque no se rechaza la vida cuando se es feliz. Y, para continuar, también hay que decir que toda la justificación que Sócrates ofrece respecto de su deseo de morir se articula en torno a la idea de que para un filósofo no tendría sentido temer a la muerte porque en el otro mundo reencontrará poco más o menos lo mismo que ha caracterizado su vida, a saber, un alma sin las turbaciones del cuerpo<sup>807</sup>, y, eso sí, la buena compañía de los dioses.<sup>808</sup> En otras palabras, vivir filosóficamente es ya en cierto modo haber muerto, y, por tanto, el paso al otro mundo no es para él verdaderamente un paso al otro mundo, sino apenas una suerte de prolongación de su propia vida.<sup>809</sup> Así las cosas, con esta referencia al otro mundo que es para Sócrates un mundo sustancialmente idéntico al suyo, se comprenderá que lo que lo salva no es el paso al otro mundo, sino la vida que ha llevado en este mundo y esta vida. Pero si no hay aversión a la vida y si el otro mundo no es muy diferente de este mundo, convendría preguntar por qué

---

<sup>805</sup> Ib., 61e, p. 34

<sup>806</sup> Ib., 58e, p. 27

<sup>807</sup> Ib., 65c, p. 42: «Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente».

<sup>808</sup> Ib., 63b-c, p. 38: «Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos».

<sup>809</sup> Ib., 64a, p. 39: «Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban».

se afirma entonces que lo más sensato es morir lo más rápidamente posible. La razón es que, si bien la vida filosófica es posible en este mundo, en el otro mundo, siendo ya alma pura, es del todo ineludible. En otras palabras, el filósofo desea morir porque en el otro mundo encontrará la morada filosófica por excelencia o las condiciones para una vida filosófica pura y sin mezcla. En todo caso, una idea es bastante segura, a saber, que, si bien Sócrates hace referencia al otro mundo, no parece que esta referencia se plantee como una condición para la propia salvación.

En lo que se refiere al segundo momento, el que se encuentra en el final, se trata, por supuesto, de las últimas palabras de Sócrates: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides».<sup>810</sup> Una vez más, también aquí se trata de una declaración que puede ser, y, de hecho, ha sido interpretada con frecuencia como una manifestación de la aversión de Sócrates hacia la vida. Foucault ofrece en *El coraje de la verdad* una serie de ejemplos de autores que han defendido esta interpretación. En concreto, menciona a un neoplatónico como Olimpiodoro, a L. Robin, a John Burnet y a Friedrich Nietzsche.<sup>811</sup> Dicho de forma resumida, esta interpretación se basa, por una parte, en el hecho de que Sócrates está, en el momento en que pronuncia estas palabras, a un suspiro de morir, y, por otra parte, también se basa en el hecho de que Asclepio es el Dios al que se hacen sacrificios cuando se ha producido una curación. Así, pues, Sócrates estaría manifestando, en esta última intervención y en una clara muestra de hostilidad hacia la vida, que con la muerte y el paso al otro mundo se está curando de esta enfermedad que es la vida misma, es decir, que se está salvando. Así lo dice Friedrich Nietzsche: «Esta ridícula y terrible “última palabra” significa para el que tenga oídos: “Oh, Critón, ¡la vida es una enfermedad!”».<sup>812</sup> No obstante, hay que repetir, en primer lugar, que Sócrates fue feliz. Este es un argumento que Friedrich Nietzsche tiene perfectamente presente. No obstante, esta contradicción entre ser feliz y ser hostil a la vida se resuelve simplemente diciendo que Sócrates se habría desmoronado en el sentido de que, en el último momento, a las puertas de la muerte y cuando ya nada de lo mundano

---

<sup>810</sup> Ib., 118b, p. 141

<sup>811</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., pp. 111-112.

<sup>812</sup> Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial: «La gaya scienza»*, 340. José Jara (trad.). Caracas: Monte Avila Editores, 1985, p. 199; Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 113

importa, habría mostrado lo que verdaderamente pensaba.<sup>813</sup> Pero lo cierto es que esta forma de disolver la contradicción no se sustenta en nada y supone más bien una prueba de que, con el fin de acomodar su interpretación del texto platónico a sus propios intereses, Friedrich Nietzsche no quiso atender a las evidencias. De hecho, sólo un instante antes de estas últimas palabras, Sócrates tiene que pedir a sus amigos, que están ya rompiendo a llorar, que tengan «valor» y mantengan la «calma».<sup>814</sup> No hay, pues, el menor indicio de desmoronamiento. Al contrario, mientras todos se vienen abajo, Sócrates es pura firmeza. A partir de aquí, el mejor modo de acabar de desmentir esta interpretación tradicional es ofrecer una interpretación alternativa que Foucault extrae de una obra de Georges Dumézil.<sup>815</sup> Se mantiene la idea de que Sócrates se ha curado de alguna enfermedad, pero, por un lado, esta enfermedad no sería la vida, y, por otro lado, la curación no sería la muerte. Por una parte, la enfermedad de la que verdaderamente se ha curado es más bien la enfermedad del pensamiento desviado que Sócrates tiene que asumir, aunque sólo sea por un momento, cuando tiene que convencer a Critón, en el diálogo platónico que lleva su nombre y que antecede narrativamente al *Fedón*, de que no hay que conceder importancia a la opinión de los demás y de que no debe escapar porque debe obedecer a las leyes y mandatos de la ciudad. Y, por otra parte, ya se ve que el remedio que los cura es el buen razonamiento desarrollado por Sócrates. No hay, pues, ni rastro de una concepción de la vida como enfermedad y de la muerte como remedio. En definitiva, ni la muerte ni el otro mundo se presentan aquí como lo que podría salvarlo.

Tal vez se dirá que el ejemplo de Sócrates y de Platón, y a pesar de la influencia decisiva que ejercieron sobre el conjunto de la Antigüedad grecorromana, no es suficiente para probar que las referencias al otro mundo no se ligan con la salvación. No obstante, en todo este apartado dedicado a la salvación, al poder y a la verdad en las relaciones entre

---

<sup>813</sup> *Idem*: «Nietzsche comprendió pues perfectamente que entre esas palabras pronunciadas por Sócrates en los últimos momentos de su vida y todo el resto de lo que había dicho, hecho y sido a lo largo de su existencia, entre esas palabras y esta existencia, había una contradicción. Y para resolverla dijo, en suma, que Sócrates se había desmoronado y había revelado el secreto, un secreto oscuro jamás confesado, con lo cual desmentía en el momento postrero todo lo que había dicho y hecho».

<sup>814</sup> Platón. *Fedón*, 117d-e. Op. Cit., p. 141: «¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la calma».

<sup>815</sup> George Dumézil, «*Le Moyne noir en gris dedans Varennes*». *Sotie nostradamique, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, París, Gallimard, 1984, [trad. esp.: Nostradamus — Sócrates, México, Fondo de Cultura Económica, 1989]. Cit. por Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 111

maestros de filosofía y discípulos no se dejará de poner de manifiesto como una evidencia incontestable que aquellos admirables filósofos griegos y romanos consagraron efectivamente sus vidas a la salvación en este mundo y esta vida. De todos modos, valga este análisis del *Fedón* como una forma de aclarar que lo que aquí se ha negado no es la presencia de referencias al otro mundo en la filosofía, sino la presencia de referencias al otro mundo como condición de la salvación. Por lo demás, si la filosofía antigua ha planteado alguna vez la cuestión de la otra vida como condición de la salvación, no lo ha hecho en el sentido de que la salvación llegaría a través de una muerte material y real, sino en el sentido de que la salvación sobreviene a través de la muerte simbólica o del fin de una vida convencional que hay que sustituir por una vida filosófica. No se trataría entonces de salvarse por medio del paso de este mundo al otro mundo, sino por medio del paso de esta vida a la otra vida, es decir, de la vida común a la vida filosófica. Se dirá que, en virtud de las resonancias metafísicas, tal vez sea exagerado que se plantee este cambio como el paso de una vida a la otra, pero lo cierto es que la diferencia entre la vida común y la vida filosófica es una diferencia tan pronunciada que Sócrates llega incluso a considerar, como se ha visto, que el filósofo muere antes incluso de haber muerto. De acuerdo con Foucault, parece que los cínicos son los que más claramente habrían recogido este testigo socrático. Tanto es así que los cínicos llegarán a considerar que ni siquiera los filósofos viven de un modo verdaderamente filosófico, es decir, que ni siquiera los filósofos viven verdaderamente una vida otra. Esto es algo que se pondrá aquí de nuevo de manifiesto más adelante cuando se haga referencia a la rivalidad entre Platón y Diógenes el Cínico. Parece que las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien todo lo que se acaba de ver:

Quizá podría decirse [...] que la filosofía griega planteó en el fondo, desde Sócrates, con y por el platonismo, la cuestión del otro mundo. Pero también planteó, a partir de Sócrates o del modelo socrático al cual se refería el cinismo, otra cuestión. La cuestión, no del otro mundo, sino de la vida otra. El otro mundo y la vida otra fueron en esencia, creo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no dejó de desarrollarse.<sup>816</sup>

### 2.3. LA FILOSOFÍA ANTIGUA: ¿UN IDEAL DE PURIFICACIÓN?

Se descarta, pues, que el paso al otro mundo se conciba en la filosofía antigua como el camino de la salvación. Ahora bien, si en la búsqueda del camino de la salvación no se

---

<sup>816</sup> Ib., «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora», p. 258

atiende al mundo y a su eventual transformación, entonces parece que sólo queda que se atienda al *sí mismo* y a la posibilidad de transformarlo para que la vida se convierta en una vida verdaderamente otra. Y, al revés, se diría que la única opción que queda es convertir la vida en una vida verdaderamente otra para que el *sí mismo* sea efectivamente transformado. Ya se ha dicho antes que en la cultura grecorromana la salvación se logra actuando directamente sobre el sujeto y consumándola directamente en él. Y cuando se trata del sujeto o del *sí mismo* y cuando se trata también de lo que puede privar de la salvación porque puede alterar el alma, solamente se puede tratar de atender, en particular, a los dos principios de agitación interna, esto es, las pasiones y los deseos. De un modo u otro, es preciso lograr que los deseos y las pasiones dejen de perturbar al sujeto. En este punto, y después de todo lo que se ha visto, no parece que haya alternativa alguna. No obstante, es posible plantear, a partir de aquí, una nueva controversia en torno al camino de la salvación. Las pasiones y los deseos deben ser neutralizados, pero no está claro cuál es el modo en que esta neutralización ha de tener lugar. Parece que, con respecto a esta cuestión, se plantean en la filosofía antigua dos opciones principales. Por un lado, esta neutralización puede adoptar la forma de una purificación en la que las pasiones y los deseos han sido del todo extirpados o suprimidos. Y, por otro lado, esta neutralización puede adoptar también la forma de un dominio o de un control en el que las pasiones y los deseos se mantienen a raya y puede que incluso lleguen a ser apaciguados. Ahora bien, es posible que este par de gruesas alternativas sea menos lo que efectivamente se da a escoger como opción vital a los filósofos antiguos que lo que se da a escoger como opción hermenéutica a todos los que desde la Antigüedad han intentado comprender cuál era en este punto el camino de la salvación que se proponía. Por lo demás, la aclaración de esta cuestión no es sólo relevante para comprender cabalmente la naturaleza de la salvación grecorromana y el objetivo de la enseñanza filosófica, sino que también es relevante desde el punto de vista del vínculo o de la comparación que es posible hacer con el cristianismo, pues es posible que con esto se esté tocando uno de los puntos de ruptura entre una tradición y la otra.

Por una parte, algunas ideas sugieren que la filosofía antigua llegó efectivamente a plantear como un ideal la aniquilación de deseos y pasiones. En primer lugar, la idea de que la *ataraxia*, la ausencia de perturbaciones en el ánimo, se haya planteado como condición de la salvación o como la salvación misma es una idea que da a entender que una extirpación

podría resultar del todo conveniente. Esto se debe a que es difícil pensar que acabar con todo deseo y toda pasión no sea el modo más eficaz de asegurar la *ataraxia* y la salvación. Con la ausencia de los dos principios de agitación interna, ya no hay nada que pueda privar al sujeto de quedar salvado en la más absoluta tranquilidad del alma. En segundo lugar, Foucault recuerda en *El uso de los placeres*<sup>817</sup> y a partir de Jenofonte<sup>818</sup> y de Aristóteles<sup>819</sup> que los apetitos y los deseos se consideran fenómenos inferiores porque se encuentran también en algo que se considera igualmente inferior, esto es, los animales. Por tanto, no se trata simplemente, como se ha dicho hasta ahora, de considerarlos problemáticos porque pueden alterar el alma, sino que también se trata de que su propia naturaleza inferior supone una descalificación de principio. Y, por supuesto, tiene sentido que se quiera extirpar de sí mismo lo que se considera una parte inferior. En tercer lugar, recientemente se ha visto que el Sócrates de Platón plantea en el *Fedón* que para un filósofo no tiene sentido temer a la muerte e incluso no desearla porque en el otro mundo reencuentra lo que ha caracterizado su vida, esto es, un alma sin las turbaciones del cuerpo. Al mismo tiempo, esta ausencia de turbaciones no se plantea simplemente como un dominio de pasiones y deseos, sino más bien como una expulsión, pues Sócrates habla de no ser perturbado por «el oído», «la vista», el «placer» o el «dolor» y de mandar «de paseo al cuerpo».<sup>820</sup> En cuarto lugar, Foucault se hace eco en *El coraje de la verdad* de algo que, de acuerdo con Epicteto, era propio de los cínicos y que bien puede dar a entender que se ha llegado a cierta extirpación de todo deseo y de toda pasión. En particular, se trata de la indiferencia que es preciso mostrar cuando se reciben insultos e incluso golpes. Así dice la cita de Epicteto que Foucault reproduce en su clase: «La capacidad de resistencia del cínico debe ser tal que le permita pasar a los ojos del vulgo por insensible, por una verdadera piedra. Nadie puede injurarlo, golpearlo, ultrajarlo. En cuanto

---

<sup>817</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 72

<sup>818</sup> Jenofonte. *Hierón*, VII, texto y traducción de E. C. Marchant y G. W. Bowersock (Loeb Classical Library); traducción francesa de P. Chambry, París, 1967. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 72

<sup>819</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro III, 1118a, 25. Op. Cit., p. 77: «También la moderación y la intemperancia están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales [...]»; 1118b. Op. Cit., p. 77: «Así pues, el más común de los sentidos es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales». La pista de estas referencias la proporciona Foucault en la misma nota a pie de página en la que proporciona la referencia de Jenofonte (*Hierón*, VII), pero la referencia que ofrece no parece exacta. Foucault ofrece la referencia 1117b, pero en este punto Aristóteles no hace mención alguna a los animales. En cambio, sí lo hace, como se acaba de ver, sólo un poco más adelante, a partir de 1118a y también en 1118b.

<sup>820</sup> Platón. *Fedón*, 65c. Op. Cit., p. 42

a su cuerpo, él mismo lo entrega a quien lo desee para que lo trate como le parezca adecuado».<sup>821</sup> Hay que hacer notar que, por un lado, es preciso parecer «una verdadera piedra», esto es, algo que ni siente, ni padece ni reacciona. Por otro lado, hay que hacer notar también que «nadie puede injurarlo, golpearlo, ultrajarlo», lo cual no quiere decir, por supuesto, que nadie pueda efectivamente atacarlo, pues el cínico está expuesto a ello como todo el mundo, y, quizás, como se verá, incluso más que todo el mundo, pero no pueden dañarlo precisamente porque no siente. Y, por último, hay que hacer notar igualmente que, tal vez porque no siente nada o tal vez para llegar a no sentir nada, el propio cínico ofrece su cuerpo «a quien lo desee para que lo trate como le parezca adecuado».

Por lo demás, cuando en este texto se ha intentado definir la *ataraxia* se ha recurrido a expresiones como, desde luego, tranquilidad o serenidad, pero también se ha recurrido a expresiones como insensibilidad, indiferencia o *apatheia*, es decir, expresiones que, a diferencia quizás de las primeras, se diría que evocan cierta eliminación de toda facultad de sentir. En aquel momento, cuando se trataba de exponer una primera caracterización general de la *ataraxia* que permitiera vincularla con la salvación por medio de la idea de mantenerse en lo que se es o de no ser alterado en lo que se es, no era imprescindible introducir una distinción entre *ataraxia* y *apatheia*, entre serenidad e insensibilidad o entre tranquilidad e indiferencia. No obstante, ya entonces se ha anticipado que esta distinción sería introducida más adelante y en un momento más oportuno como es precisamente el actual. Se diría que en expresiones como *ataraxia*, tranquilidad o serenidad se hace referencia a un estado en el que todavía se siente algo, y, por tanto, se hace referencia a un estado en el que todavía habría que hacer cierto esfuerzo, por poco que sea, para dominar pasiones y deseos. En todo caso, parece bastante seguro que en expresiones como *apatheia*, indiferencia o insensibilidad se hace referencia a un estado en el que ya no se siente nada y en el que, por tanto, ya no hay necesidad de hacer ningún esfuerzo para dominar pasiones y deseos. El término *apatheia* es, en este sentido, del todo inequívoco, pues, tal y como ya se ha visto, con ella se trata de la

---

<sup>821</sup> Epicteto, *Entretiens*, trad. de J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1943, Libro III, disertación 22, 100, p. 85. Cit. por Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 312. Así dice la cita en la traducción que se está manejando en este texto: Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXII, 100-101. Op. Cit., p. 335: «Y paciencia, tanta ha de tener el cínico que al vulgo le parezca desvergonzado y de piedra; nadie le insulta, nadie le da golpes, nadie le ofende; él mismo permite que su cuerpecillo lo trate quienquiera como quiera [...]».

ausencia de *pathe*, la ausencia de pasiones. También el término *indiferencia* resulta bastante inequívoco porque en el fenómeno asociado a ella se trata de la ausencia de toda atención o reacción, pero también es cierto que la indiferencia bien podría consistir en una falta de atención o de reacción que sólo sería aparente o visible y en la que, por tanto, todavía sería posible pensar que algo se ha sentido. Más inequívoco es el término *insensibilidad*, que en griego antiguo se puede traducir por *anaisthēsia*,<sup>822</sup> que es una palabra de la cual derivará la palabra *anestesia*, que es, como se sabe, una pérdida temporal de las sensaciones de tacto y dolor provocada por un medicamento. A diferencia de lo que tal vez todavía se podría decir que sucede con la indiferencia, es seguro que en la anestesia o insensibilidad no se siente nada.

Algunas anécdotas de algunos filósofos de la Antigüedad permiten pensar que efectivamente se llegó a plantear la eliminación de todo deseo y de toda pasión como un ideal hacia el cual tender y como un ideal ciertamente realizable. Ya se ha visto que Alcibíades presenta en *El banquete* de Platón a un Sócrates que no solamente caminaba descalzo sobre el hielo, sino que lo hacía incluso «con mayor facilidad que los demás con el calzado», es decir, como si no sintiera nada o como si el hielo no pudiera ya ni helar ni cortar la planta de sus pies. Y justo a continuación, Alcibíades también explica que Sócrates, una mañana, al amanecer, reflexionando por haber «concebido algo en su mente, se había quedado plantado en el mismo sitio» y se había quedado «inmóvil» «y de pie» no sólo hasta el «mediodía», sino también «durante la noche», «sin moverse», y «hasta que vino el alba».<sup>823</sup> Desde luego, esta anécdota no permite afirmar nada acerca de lo que pasaba por dentro de Sócrates, pero tanta persistencia en la más absoluta quietud sugiere que se ha entrado en un estado de cierta insensibilidad, máxime si, además, se está de pie. Pierre Hadot cuenta del filósofo escéptico Pirrón que habría recibido la felicitación de su maestro Anaxarco precisamente por haberse mostrado indiferente al pasar de largo cuando lo vio atrapado en una ciénaga. Y Diógenes Laercio cuenta que el mismo Pirrón «hacía la limpieza casera con indiferencia» o que, con la

---

<sup>822</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 77. En una referencia a Aristóteles (*Ética nicomaquea*, VII, 2, 1146a), Foucault asocia la *insensibilidad* con la *anaisthēsia*.

<sup>823</sup> Platón. *El banquete*, 220 A – D. Op. Cit., p. 81



misma indiferencia, «lavaba a su cerdo».<sup>824</sup> Las siguientes palabras de Pierre Hadot son claras a este respecto:

El comportamiento de Pirrón corresponde a una elección de vida que se resume perfectamente en una palabra: la indiferencia. Pirrón vive con una perfecta indiferencia hacia todas las cosas. Se mantiene pues siempre en el mismo estado, es decir, no experimenta ninguna emoción, ningún cambio en sus disposiciones bajo la influencia de las cosas externas; no da ninguna importancia al hecho de estar presente en tal o cual lugar, de encontrar a tal o cual persona; no hace distinción alguna entre lo que suele considerarse peligroso o por el contrario inofensivo, entre las tareas juzgadas superiores o inferiores, entre lo que se llama el sufrimiento o el placer, la vida o la muerte.<sup>825</sup>

Diógenes Laercio también cuenta de Diógenes el Cínico que, en el momento en que Antístenes lo rechazaba como discípulo armando el bastón contra él, «le ofreció su cabeza y dijo: “¡Pega! No encontrarás un palo tan duro que me aparte de ti mientras yo crea que dices algo importante”».<sup>826</sup> Tal y como se ha visto hace un momento a partir de Foucault, la anécdota ilustra bien la representación que de los cínicos se hacía Epicteto, esto es, la representación del cínico como alguien que ofrece su cuerpo y que es indiferente a los golpes que recibe. Pero si se trata de la indiferencia o de la insensibilidad, no hay duda de que el propio Epicteto proporciona en su misma persona el ejemplo más paradigmático en una conocida anécdota relatada por Orígenes o por Celso. Cuando todavía era esclavo, su amo Epafrodito lo sometió un día a la tarea de recibir golpes en la pierna, a lo cual Epicteto no reaccionó apartándose, defendiéndose o gimiendo de dolor como haría cualquiera y como haría cualquiera que sintiera algo, sino que reaccionó con toda *apatheia* o con toda *anaisthēsia* profiriendo un lacónico «Me la vas a romper». Tal vez por sádico o tal vez por la propia y confusa indiferencia de Epicteto, Epafrodito continuó golpeando hasta fracturarla. Y, en este punto, en lo que hay que representarse sin duda como una verdadera cima del dolor, Epicteto reacciona de nuevo con la misma insensibilidad, pues simplemente dijo lo siguiente: «¿No te lo advertí?».<sup>827</sup>

Hay, pues, evidencias y razones para pensar que la filosofía antigua llegó efectivamente a plantear un ideal de purificación, de *apatheia*, de indiferencia y de insensibilidad o un ideal de extirpación de pasiones y deseos. Se ha visto, además, que este

---

<sup>824</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IX, 66. Op. Cit., p. 536; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 126

<sup>825</sup> Ib., p. 127

<sup>826</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 123

<sup>827</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto, *Disertaciones*. Op. Cit., p. XI

ideal se encuentra prácticamente en todas las escuelas filosóficas, en particular, en el Sócrates de Platón, tal vez en Aristóteles, en el escepticismo de Pirrón, en el cinismo de Diógenes o en el estoicismo de Epicteto. No obstante, también hay evidencias y razones para pensar que no se llegó tan lejos. Para empezar, hay que decir que, si bien no se puede descartar que la filosofía antigua propusiera un ideal de purificación, esto no significa que fuera realizable ni significa tampoco que se considerara que fuera realizable. En primer lugar, el Sócrates que en la expedición a Potidea «andaba descalzo por el hielo con mayor facilidad que los demás con el calzado» es un Sócrates al que los soldados miran «con malos ojos en la idea de que mostraba así desprecio hacia ellos».<sup>828</sup> Parece que los soldados están pensando que la hazaña de Sócrates no es en verdad realizable y que está fingiendo simplemente para mostrarse superior. De lo contrario, de haber pensado que la hazaña era posible, no hubieran hecho otra cosa que admirarlo. Y el Sócrates que en la batalla de Delión se muestra imperturbable en medio del pavor de una retirada es un Sócrates que Alcibíades describe, a partir de Aristófanes, no como alguien que simplemente camina, sino como alguien que camina «pavoneándose».<sup>829</sup> En este caso, el carácter pretencioso de Sócrates es más claro y evidente, y, por tanto, es más claro y evidente que más que no sentir nada, lo pretende o lo finge. Tal es al menos la impresión que Sócrates acostumbra a dar. En segundo lugar, el mismo Aristóteles que plantea para los deseos y apetitos una descalificación de principio por tratarse de fenómenos que el ser humano comparte con los animales, también asegura, recuerda Foucault<sup>830</sup>, que la *anaisthēsia* o insensibilidad no es humana, o, en todo caso, casi inexistente: «Así —dice Aristóteles—, si para alguien no hubiera nada agradable y ni diferencia alguna entre una cosa u otra, estaría lejos de ser un hombre. Tal persona no tiene nombre, porque difícilmente existe».<sup>831</sup> En tercer lugar, es posible que la indiferencia de los cínicos frente a los insultos y los golpes no consista tanto en llegar a no sentir nada, sino que consista más bien en que sobre todo parezca, tal vez en la línea de Sócrates, que no se siente nada. Esta hipótesis estaría respaldada por la idea de que el sentido profundo de esta indiferencia no consistiría sólo y primeramente en no ser perturbado o en ejercitarse para llegar a no ser perturbado, sino que consistiría en mostrar de una forma visible que nada de

<sup>828</sup> Platón. *El banquete*, 220 A – D. Op. Cit., p. 81

<sup>829</sup> Ib., 220 D – 221 B, p. 82

<sup>830</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 77

<sup>831</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro III, 1119a, 5-10. Op. Cit., p. 78

lo que puedan pensar, decir o hacer los demás importa y que sólo importa lo que uno piensa, dice y hace. Se trataría aquí para los cínicos no sólo de imitar la apariencia de indiferencia de Sócrates, sino que se trataría también de llevar al límite otro principio socrático, bien puesto de manifiesto, por ejemplo, en el *Critón*<sup>832</sup>, consistente en que no hay que dejarse dirigir por la opinión de los demás simplemente porque sea la opinión de los demás. Dicho de otro modo, el rechazo de la opinión de los demás característico de Sócrates se lleva al límite y se troca entre los cínicos en un ejercicio de humillación. Así lo dice Foucault: «[...] indiferencia con respecto a todas esas situaciones de humillación, e incluso búsqueda activa de ellas, porque hay ante todo un aspecto de ejercicio, de reducción de las opiniones [...]».<sup>833</sup> Se diría que la indiferencia de los cínicos es menos una indiferencia al dolor que una apariencia de indiferencia que ha de servir para manifestar una indiferencia hacia los otros. En cuarto lugar, la indiferencia de Pirrón parece más incontestable, pero no deja de ser cierto que, por un lado, las anécdotas que se han referido (por ejemplo, lavar al cerdo) no consisten en un desafío lo suficientemente arduo como para que sea posible afirmar que no era posible hacerle temblar, y, por otro lado, hay que tener presente que su viaje a la India con la expedición de Alejandro Magno<sup>834</sup> sugiere que tal vez se reclama más de una tradición oriental que de una tradición griega. Por último, Carlos García Gual se refiere a la insensibilidad de los estoicos no tanto como una realidad, sino directamente como una «pose heroica», a la manera, pues, de Sócrates.<sup>835</sup> De todos modos, no se puede descartar que Epicteto, con su impasividad frente a toda una fractura de hueso, fuera uno de estos casos raros de *anaisthêsia* en los que Aristóteles no termina de creer.

Se ve bien entonces que en todos estos ejemplos de indiferencia o insensibilidad que se encuentran dispersos a lo largo y ancho de la historia de la filosofía antigua no se asiste a una auténtica ausencia de pasiones y deseos, sino sólo a cierta apariencia o fingimiento. Desde luego, en todas estas anécdotas hay algo sobre lo que habrá que volver en breve, a saber, el carácter pretencioso característico del espíritu agonístico. Pero parece que también

---

<sup>832</sup> Platón. *Critón*, 44c. Op. Cit., p. 35: «Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría?»; 46b, p. 37: «Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor».

<sup>833</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 275

<sup>834</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 126

<sup>835</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 201

se trata de proponer la asunción de una actitud de indiferencia que tal vez no pretende ser el efecto de una ausencia de pasiones y deseos, sino que pretende ser la manifestación, ofrecida en espectáculo, de que se es inaccesible, no a los deseos y pasiones, sino a los placeres y desgracias. En otras palabras, el correlato de la indiferencia no son los principios de agitación interna, sino los principios de agitación externa. Esto es lo que parece traslucirse en lo que se acaba de exponer, pero también es lo que se muestra en la superficie misma de lo que parece que verdaderamente se propuso como un ideal. A decir verdad, no parece que la filosofía antigua planteara una purificación, sino que planteó más bien cierto tipo de dominio. En primer lugar, en *El banquete* de Platón se muestra a un Sócrates que no es en absoluto ajeno a los apetitos sexuales y que llegado el caso es capaz de comer y de beber como el que más. Dice Alcibíades que «Sócrates siente una amorosa inclinación hacia los bellos mancebos, y que siempre está a su alrededor y le dejan pasmado».<sup>836</sup> Y un poco más adelante, también señala que «en las comilonas era único por su capacidad de disfrutar» y que «vencía en el beber a todos».<sup>837</sup> Como dice Foucault, «la famosa prueba de Sócrates, capaz de no dejarse seducir por Alcibíades, no lo muestra “purificado” de todo deseo respecto de los muchachos».<sup>838</sup> Más aún, no sólo se trata de que no se suprima el deseo, sino que se trata de que la contención de la satisfacción de los deseos, por ejemplo, como se ha visto, en las expediciones, intensifica el gozo de los placeres. El Sócrates de Jenofonte lo dice a las claras: «Por el contrario, el dominio de uno mismo es el único capaz de hacernos resistir las citadas privaciones y también el único que nos permite disfrutar dignamente de los placeres antedichos [comer, beber, amar, descansar]».<sup>839</sup> En segundo lugar, Aristóteles no define la *sōphrosynē* o templanza a partir de una supresión de los deseos, sino que, como indica Foucault, «la coloca en posición intermedia entre un desarreglo (*akolasia*) en la que uno se abandona de buena gana a los placeres y una insensibilidad (*anaisthēsia*), por lo demás extremadamente rara, en la que no se experimenta ningún placer».<sup>840</sup> Algo parecido puede decirse también, por ejemplo, de ese justo medio entre la cobardía y la temeridad que es la valentía. Aristóteles no presenta al hombre valiente como alguien que estaría libre de todo

---

<sup>836</sup> Platón. *El banquete*, 216 A - E. Op. Cit., p. 75

<sup>837</sup> Ib., 219 D- 220 A, p. 80

<sup>838</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 76

<sup>839</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 9. Op. Cit., p. 185

<sup>840</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 77

temor, sino como alguien que padece de una manera más apaciguada: «[...] los sanos, fuertes y valerosos, [...], aunque se vean afectados por los mayores sufrimientos, los padecen más calmadamente y con menor intensidad [...]».<sup>841</sup> En tercer lugar, Carlos García Gual pone en contraste la «pose heroica» del estoico a la que se ha hecho referencia antes con la franqueza del epicúreo que, si bien se impondrá a sí mismo reponerse de los reveses de la Fortuna, pues «incluso en la tortura el sabio es feliz», no esconde su dolor, sino que «grita y aúlla».<sup>842</sup> Y de los epicúreos ya se sabe que, sobre la base de una contención como la de Sócrates, proponen, desde luego, eliminar el dolor de la necesidad, pero también gozar de los placeres, ya sea de los más sencillos y frugales, ya sea de los más sofisticados y abundantes. Como dice Epicuro, «los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina todo el dolor de la necesidad».<sup>843</sup> Y, en cuarto lugar, con respecto a los estoicos, se puede mencionar el caso de Séneca, que si bien se muestra por lo general hostil al deseo de los placeres, no los descarta del todo, sino que simplemente insiste en decir que no se han de plantear como un fin que dirija la vida del hombre: «[...] si los placeres fortuitos del cuerpo tienen para nosotros el mismo puesto que en campaña los auxiliares y las tropas ligeras (tienen que servir, no mandar), sólo así son útiles para el alma».<sup>844</sup> Y corresponde también a Séneca haber dicho de la ira, no sólo que era la causa de muchos males, sino que era también, cuando es dominada, la causa de muchos bienes: «Así pues, algunos reputan lo mejor domeñar la ira, no suprimirla y cercenado aquello en lo que desborda, constreñirla dentro de un límite beneficioso, pero preservar aquello sin lo cual languidecería la acción y la fuerza y el temple del espíritu se disiparían».<sup>845</sup>

En suma, todo parece indicar que lo que se propone como ideal en la filosofía antigua no es tanto una extirpación de pasiones y deseos, sino más bien, como ahora se mostrará y como ya se ha anticipado antes, una cierta capacidad para mantenerlos bajo control. Desde luego, no se puede negar, por lo que se ha visto, que se coquetea con este ideal de purificación, pero no parece que termine de consumarse, no al menos en la filosofía antigua,

---

<sup>841</sup> Aristóteles. *Ética Eudemia*, Libro III, 1228b, 35. En: Aristóteles. *Ética*. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez (trad.). Barcelona: Editorial Gredos, 2007, pp. 272-273

<sup>842</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 201

<sup>843</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*, 129. Cit. por Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 143

<sup>844</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*, «8. Vivir según la naturaleza». Op. Cit., p. 61

<sup>845</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro primero, VII, 1. Enrique Otón Sobrino (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 45-46

pues tal vez haya que admitir que con todo esto se prefigura algo que más bien será propio del cristianismo. Las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien toda esta cuestión: «Sucede que esta victoria está caracterizada por la extirpación total o la expulsión de los deseos. Pero más frecuentemente se la define mediante la instauración de un estado sólido de dominio de uno sobre sí mismo».<sup>846</sup> Ya se ve entonces que la forma principal que adopta la neutralización de pasiones y deseos es el dominio de sí. Pero no hay en esto nada de sorprendente. No hay que olvidar que la filosofía antigua se desarrolla en el marco de una cultura de la competición. Se compete en la guerra, en la política, en el deporte y también, como habrá que repetir, en la filosofía. Al mismo tiempo, es propio de la competición, desde luego, afirmarse como el mejor, pero para ello es preciso que haya un rival al que vencer. En el campo de la filosofía, este rival puede ser otro filósofo, pero también justamente estos deseos y pasiones sobre los que hay que triunfar. Es cierto que haber llegado a destruirlos supondría ya haber logrado una victoria que sin duda sería valorada, pero a partir de aquí, sin más batallas que librar, cada muestra de imperturbabilidad frente a los placeres y las desgracias no tendría ningún mérito ni ningún interés como no tiene ningún mérito ni ningún interés ocupar una palestra sin rival, un campo de batalla sin ejército enemigo o una asamblea sin oposición. De ahí, sin duda, que el filósofo no aparte de sí los placeres. De ahí que ansie incluso que la Fortuna lo desafíe con sus embates. De ahí que no quiera arrancar de sí mismo sus pasiones y deseos. Como dice Foucault a partir de Aristóteles, «*la enkrateia*, definida como dominio y victoria, supone la presencia de los deseos y tiene tanto más valor cuando más logra dominar aquellos que son violentos».<sup>847</sup> O como dice Friedrich Nietzsche, «al contrario de Pablo y de los judíos, los griegos» «no sólo se sentían evidentemente felices en la pasión, sino también más puros y divinos que de cualquier otra manera».<sup>848</sup>

De este modo, ya se ve que se ha llegado a lo que antes ha sido descrito como el reverso de la *ataraxia*, esto es, el dominio de sí o la *enkrateia* y la *sôphrosynê*. Por supuesto, la idea es que dominarse a sí mismo significa dominar los propios deseos y las propias

---

<sup>846</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 76

<sup>847</sup> Ib., p. 77; Véase también: pp. 76-77: «[...] Bión de Boristenes lo hacía objeto de burla, objetando que, si Sócrates sentía deseos hacia Alcibíades, tonto era de abstenerse y que no tenía ningún mérito si al mismo tiempo no lo sentía; Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IV, 49. Op. Cit., p. 241: «Llegaba incluso a criticar a Sócrates, diciendo que si tenía pasión por Alcibíades y se contenía, era bobo; y que, si no la sentía, no hacía nada asombroso».

<sup>848</sup> Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial: «La gaya scienza»*, 139. Op. Cit., p. 122

pasiones y que este dominio de lo uno y de lo otro conlleva una anulación de su capacidad para alterar el alma, o, lo que es lo mismo, conlleva *ataraxia* y salvación. De ahí que lo uno sea el reverso de lo otro. Hay, pues, un vínculo estrecho entre salvación, *ataraxia*, *enkrateia* y *sōphrosynē*. En *Seguridad, territorio, población*, Foucault dice de la *apatheia* que es «el reverso, el vaciado [...] de esa cosa positiva hacia la cual se tiende y que es el dominio de sí». <sup>849</sup> Quizás sorprenda que ahora se asocie la *apatheia* con el dominio de sí, pero la ausencia de *pathe* no es en verdad exactamente una ausencia de pasiones, sino que es más bien una ausencia de pasividad frente a la acometida de los deseos y las pasiones. Y en el pasaje de *La hermenéutica del sujeto* referido a la salvación y la *ataraxia*, Foucault afirma que «quien se salva es aquel que se encuentra [...] en un estado de dominio y soberanía de sí». <sup>850</sup> Se puede hacer notar que el vínculo estrecho que se establece entre todos estos fenómenos no parece que consista en una relación de causalidad, sino que parece que consiste más bien en una relación de superposición o de identificación: la salvación es *ataraxia* y la *ataraxia* es *enkrateia* y *sōphrosynē*, ergo, la *enkrateia* y la *sōphrosynē* son la salvación. Se ve bien entonces que, en la moneda grecorromana de la salvación, el anverso es la quietud de la *ataraxia*, pero el reverso es la actividad de la *enkrateia* y la *sōphrosynē*. He aquí una contraposición que tal vez sólo pueda entenderse desde la perspectiva de una fisiología trascendental, pues la combinación de este anverso y de este reverso tal vez sea lo único que una salud rica y desbordante que aspira a salvarse puede tolerar. En definitiva, si hay que salvarse o estar en calma, que sea actuando. Si el maestro de filosofía debe conducir a sus discípulos por el camino de la salvación, entonces deberá darles esta salud, o, en el caso de que ya la tengan, deberá ser capaz de explotarla. Les propondrá entonces una orientación sin paso al otro mundo e incluso sin Dios, es decir, sin fundamento —cualesquiera sean las máscaras que se le quieran poner, incluida la del Hombre—, o sin otro fundamento que la vida misma y su voluntad de poder.

---

<sup>849</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 178

<sup>850</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 181

### 3. EL DOMINIO DE SÍ

#### 3.1. LA ASPIRACIÓN AL DOMINIO DE SÍ EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Tal y como se acaba de ver, el concepto de dominio de sí puede ser designado con otra fórmula como es la expresión *soberanía de sí* o *ser soberano de sí mismo*. Se puede hablar igualmente de *ser dueño de sí mismo*. En griego antiguo, como se ha visto, se habla para el caso de *enkrateia*, palabra en la que se adivina el verbo *kratéō*, ‘yo gobierno’,<sup>851</sup> que también está presente en el término *democracia*, o el sustantivo *krátos*, ‘fuerza’, igualmente presente en el término *aristocracia*<sup>852</sup>. En *El uso de los placeres*, Foucault utiliza esta palabra griega, *enkrateia*, para titular el tercer apartado del primer capítulo dedicado a «La problematización moral de los placeres».<sup>853</sup> Es aquí donde dice que con esta palabra se designa «esta forma de relación con uno mismo, esta “actitud” necesaria a la moral de los placeres». En este caso, se circunscribe el empleo de la palabra al ámbito de los placeres y también de los deseos, pero esto se debe solamente al hecho de que es de ellos principalmente de lo que se trata en esta obra. Tal y como ya se ha visto, el uso de esta palabra se puede hacer extensivo igualmente al ámbito de las pasiones. Pero el dominio de sí puede ser expresado en griego antiguo igualmente a través de la palabra *arché*, que Foucault vincula en *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad* con una cierta relación de «señorío», de «poder» o de «mando» consigo mismo.<sup>854</sup> Por último, de acuerdo con Foucault, que a su vez se apoya en H. North<sup>855</sup>, es notable la vecindad de este concepto con el concepto de *sōphrosynē*, es decir, ‘templanza’<sup>856</sup>, o, también, según la traducción, ‘moderado’ o ‘prudente’. Por ejemplo, en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte se asiste a un diálogo entre Sócrates y Eutidemo en el que permanentemente se alternan ambos términos como si fuera posible sustituir el uno por el otro sin ninguna inconveniencia. Así, dice Sócrates que «la intemperancia ni siquiera lleva a los placeres [...] mientras que el dominio de sí mismo

<sup>851</sup> Joan Corominas. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Op. Cit., p. 204

<sup>852</sup> *Ib.*, p. 61

<sup>853</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 68-69

<sup>854</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., p. 116

<sup>855</sup> H. North, *Sōphrosynē. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, “Cornell Studies in Classical Philology”, XXXV, Ithaca, 1966. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 70

<sup>856</sup> *Ib.*, p. 69. Todas las palabras y expresiones griegas que se consignan en adelante en este párrafo están extraídas de esta página.



es lo que más hace disfrutar de los placeres».<sup>857</sup> Y Foucault proporciona en este punto dos ejemplos extraídos de Platón, además de un tercero extraído de Aristóteles, al que se refiere secundariamente en una nota a pie de página. En el primero ejemplo se trata del *Gorgias* y de un momento en el que Calicles pregunta a Sócrates qué entiende por «dominarse a sí mismo» (*auton heauton archein*), a lo que Sócrates contesta «ser moderado y dueño de sí mismo» (*sōphrona ontá kai enkratē auton heautou*) y «dominar las pasiones y los deseos» (*archein tōn hēdonōn kai epithymiōn*).<sup>858</sup> En el segundo ejemplo se trata de *La república* y de un momento en el que Sócrates dice de la templanza (*sōphrosynē*) que no es otra cosa que «un dominio [*enkrateia*] que el hombre ejerce sobre sus placeres y apetitos» y añade que probablemente de aquí viene una expresión que no entiende demasiado bien y que es la expresión «ser dueño de sí mismo» u otras parecidas que son «vestigios de esta virtud».<sup>859</sup> Y en el tercer ejemplo se trata de la *Ética Nicomáquea* y de un momento en el que Aristóteles se hace eco de la opinión según la cual «el hombre moderado [*sōphrōn*] se tiene por continente y resistente [*enkratēs y karterikos*]».<sup>860</sup>

Tal y como se puede comprobar, el universo semántico de lo que aquí se está intentando describir es verdaderamente amplio y complejo. Tal vez esta complejidad sea una prueba de la importancia que la cuestión pudo tener en la época. En cualquier caso, ya se ve que el dominio de sí tiene que ver con un dominio, con un control o con un gobierno que es preciso ejercer sobre pasiones y deseos. En este punto, se diría que prácticamente no hay filósofo de la Antigüedad cuyo modo de vida y de ser no fuera a este respecto todo un ejemplo. En este texto ya se ha visto que Platón presenta en *El banquete* a un Sócrates que es capaz de dominar sus apetitos sexuales cuando el bello y joven Alcibíades trata de cortejarlo de manera particularmente obstinada.<sup>861</sup> Alcibíades se refiere entonces literalmente a la «templanza» de Sócrates y a su «prudencia» y «dominio de sí mismo».<sup>862</sup> A continuación, Alcibíades también habla de un Sócrates que en la expedición a Potidea habría demostrado ser capaz de dominar la fatiga, el hambre o la sensación de frío, es decir, que habría

<sup>857</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 9. Op. Cit., p. 185

<sup>858</sup> Platón. *Gorgias*, 491d. Op. Cit., p. 356

<sup>859</sup> Platón. *La república*, Libro cuarto, 430e. Op. Cit., p. 190

<sup>860</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro VII, 1145b, 10. Op. Cit., p. 142

<sup>861</sup> Platón. *El banquete*, 216 E- 220 A. Op. Cit., pp. 76-80

<sup>862</sup> *Ib.*, 219 D- 220 A, p. 80

demostrado ser capaz de dominar el deseo de dormir y de comer o el deseo de gozar de la temperatura más agradable. En concreto, afirma que «en las fatigas no sólo se mostraba más resistente» que él, «sino también que los demás en su totalidad». También dice que cuando se veían «obligados a no comer, a su lado los demás no eran nadie en cuanto a resistencia se refiere». Y añade que, en la circunstancia de una «helada tremenda», «salía con un manto como el que antes acostumbraba a llevar y andaba descalzo por el hielo con mayor facilidad que los demás con el calzado».<sup>863</sup> En este mismo diálogo, Alcibiades también describe a un Sócrates que, inmerso en el fragor de la batalla de Delión y con el ejército en franca retirada, dominaba pasiones como el miedo o el terror: «En primer lugar, ¡cuánto sobrepasaba a Laques en serenidad! En segundo lugar, me parecía [...] que caminaba [...] *pavoneándose y lanzando la mirada a los lados* [referencia a Aristófanes, *Nubes*, 362], observando con calma a su alrededor a amigos y enemigos [...]».<sup>864</sup> De hecho, el propio Laques también se hace eco de esta misma hazaña bélica en el diálogo platónico que lleva su nombre: «Porque en la retirada de Delión marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubiesen comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme [...]».<sup>865</sup> Por lo demás, si Sócrates es capaz de dominar sus pasiones en la guerra, con más motivo es capaz de hacerlo, como se ve en el *Critón* de Platón, cuando espera cómodamente en una celda el día de su ejecución: «Muchas veces, ya antes durante toda tu vida —dice Critón—, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas».<sup>866</sup> Pero no hay que pensar, como bien se sabe, que esta caracterización del filósofo es la que corresponde atribuir solamente a Platón y a un testimonio que no deja de ser particular, y, además, literario y «publicitario». La prueba de ello está en que Jenofonte se expresa en idéntico sentido en sus *Recuerdos de Sócrates*: «Era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor [...]».<sup>867</sup> Y un poco más adelante agrega: «A mí me parecía que con tales conversaciones impulsaba a sus seguidores a ejercitar el autocontrol sobre el deseo de comida y bebida, sobre la lujuria y el sueño, el frío, el calor y la fatiga».<sup>868</sup> Y lo mismo en relación

---

<sup>863</sup> Ib., 219 D- 220 D, p. 80-81

<sup>864</sup> Ib., 220 D – 221 B, p. 82

<sup>865</sup> Platón. *Laques*, 181b. Op. Cit., p. 212

<sup>866</sup> Platón. *Critón*, 43b. Op. Cit., p. 33

<sup>867</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 2, 1. Op. Cit., p. 25

<sup>868</sup> Ib., Libro II, 1, 1, p. 59

con la muerte y el miedo que a todos inspira, pues, según Jenofonte, soportó «la sentencia de muerte con toda calma».<sup>869</sup>

A partir de aquí, se inicia en la Antigüedad una larga tradición de filósofos que harán de este dominio de las pasiones y los deseos toda una seña de identidad. En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles dice de los «accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes» que «perturban» cuando dominan, es decir, cuando no son dominados.<sup>870</sup> Diógenes Laercio cuenta que Diógenes el Cínico, a imagen y semejanza de Sócrates, «se echaba a rodar sobre la arena ardiente» en verano y «abrazaba las estatuas heladas por la nieve» en invierno para acostumbrarse «a todos los rigores», es decir, para llegar a ser capaz de dominar el deseo de placeres veraniegos como el frescor o el deseo de placeres invernales como el calor.<sup>871</sup> También cuenta que «oponía [...] a la pasión el razonamiento» o que en el momento en que tuvo ocasión de acceder a todos los placeres a través de Alejandro —«Pídemelo que quieras»—, sólo pidió que el emperador simplemente no le hiciera «sombra».<sup>872</sup> Carlos García Gual identifica en su libro sobre Epicuro «la felicidad y la dicha» con la «mansedumbre» de las «pasiones»<sup>873</sup> o con los «muchos placeres» que hay que soslayar<sup>874</sup> y habla de la «droga de la filosofía» como un medio que ha de servir, tal y como ya se ha visto, para «dominar las enfermedades del ánimo» como «los terrores, las ambiciones, las ansias irracionales, las pasiones desaforadas».<sup>875</sup> Epicteto pregunta en las *Disertaciones* sobre «qué tirano o qué ladrón o qué tribunales son de temer para quienes en nada valoran el cuerpo y sus posesiones»<sup>876</sup>, es decir, los placeres, y explica igualmente el ejemplo edificante de las palabras que Prisco Helvidio habría dicho a Vespasiano en un alarde de control de pasiones tales como el miedo o la tristeza: «[...] Tú haz tu papel y yo haré el mío. El tuyo es matarme y el mío morir sin temblar. El tuyo, exiliarme; el mío, partir sin entristecerme».<sup>877</sup> Séneca dice directamente que «el hombre feliz es aquel» «para quien el

---

<sup>869</sup> Ib., Libro IV, 8, 1-2, p. 197

<sup>870</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro VII, 1147a, 15. Op. Cit., p. 146

<sup>871</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 124

<sup>872</sup> Ib., p. 131

<sup>873</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 199

<sup>874</sup> Ib., p. 143

<sup>875</sup> Ib., p. 202

<sup>876</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, IX, 17. Op. Cit., p. 85

<sup>877</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, II, 21. Op. Cit., p. 63

verdadero placer será el desprecio de los placeres»<sup>878</sup> y en un tratado que lleva por título precisamente *De la cólera* se plantea la cuestión de «cómo podía ser apaciguada» esta pasión, pues se trata de algo que efectivamente espanta.<sup>879</sup> Marco Aurelio afirma que aprendió de Sexto, filósofo estoico de «alma imperturbable», a «no mostrar nunca la menor apariencia de cólera ni de ninguna otra pasión»<sup>880</sup> y que aprendió de Máximo, otro filósofo estoico, a «dominarse a sí mismo y no arrebatarse por nada».<sup>881</sup> También dice que debe a los dioses «el haber conservado» «en la flor de la edad» su «inocencia», es decir, su virginidad o dominio de los deseos amorosos.<sup>882</sup>

### 3.2. ESPÍRITU AGONÍSTICO PARA ATLETAS DE LA TEMPLANZA

Es claro, pues, el vínculo que une al filósofo de la Antigüedad con el dominio de las pasiones y los deseos. Desde la época clásica de Sócrates, Platón o Jenofonte hasta la época imperial de Epicteto, Séneca o Marco Aurelio, pasando por la época helenística de Aristóteles, Diógenes el Cínico o Epicuro, parece que prácticamente no hay filósofo ilustre que no realizara o aspirara a realizar sobre sí mismo esta manera de ser o este *ethos* que es el dominio de sí. Sin duda, este lazo entre filosofía y dominio de sí es la consecuencia de que la filosofía nace en un contexto histórico y cultural que está fuertemente marcado por lo que se conoce como el espíritu agonístico propio sobre todo de la guerra y del deporte. Por un lado, esto quiere decir que la filosofía se desarrolla en parte al menos bajo la influencia de lo que es tal vez más esencial de la cultura antigua grecorromana en la cual nació. Y, por otro lado, esto quiere decir también que hay una relación estrecha entre el dominio de sí y el espíritu agonístico. En este punto, tal vez se recuerde que esta no es la primera vez que en este texto se hace alusión al vínculo que une el espíritu agonístico con la filosofía. En el curso de la primera parte de esta texto, este vínculo se ha hecho explícito en tres momentos diferentes. En primer lugar, este vínculo se ha constatado en el momento en que se ha hecho un análisis de la relación de la filosofía antigua con la cultura del deporte. En segundo lugar, unas páginas más adelante, con ocasión de aquel análisis en el que se intentaba entender

<sup>878</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*, «4. Definiciones del sumo bien». Op. Cit., p. 52

<sup>879</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro primero. Op. Cit., p. 33

<sup>880</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, IX. Op. Cit., p. 9

<sup>881</sup> Ib., Libro primero, XV, p. 11

<sup>882</sup> Ib., Libro primero, XVII, p. 15

cómo hacía Sócrates para llevar a los demás por el camino de su filosofía, también se había hecho referencia al hecho de que Sócrates parecía querer aplicar los valores del guerrero a la vida cotidiana y civil del hombre común. Y, en tercer lugar, cuando se ha querido poner en claro el conjunto de las condiciones de aceptabilidad de la filosofía en la cultura grecorromana se ha hecho referencia igualmente a este rasgo común que es el espíritu agonístico. A partir de aquí, ya en la segunda parte de este texto, se impone de nuevo la necesidad de aludir a este mismo vínculo porque la filosofía es, como se ha visto, inseparable del dominio de sí y porque el dominio de sí es, como ahora se verá, inseparable del espíritu agonístico.

De entrada, la idea es que el sujeto debe enfrentarse a los deseos y pasiones como el guerrero se enfrenta a los ejércitos enemigos en el campo de batalla o como el atleta o el luchador compite contra sus rivales en la palestra, en el *coryceum* o en las pistas del gimnasio. En los textos filosóficos de la Antigüedad se hace alusión con mucha frecuencia al dominio de sí a través de términos, expresiones y metáforas del mundo de la guerra y la competición. En este punto, Foucault proporciona en *El uso de los placeres* un número considerable de ejemplos extraídos de las obras de Platón, de Isócrates, de Jenofonte, de Aristóteles y de Antifón.<sup>883</sup> En estas obras se habla de *agein* (gobernar), de *agesthai* (ser gobernado)<sup>884</sup> o de *kratein* (dominar)<sup>885</sup>; se habla de *kolazein* (contener)<sup>886</sup>, de *antiteinei* (oponerse)<sup>887</sup>, de *emphrassein* (poner obstáculos)<sup>888</sup> o de *antechein* (resistir)<sup>889</sup>; se habla de *nikan* (vencer)<sup>890</sup> o de *hēttasthai* (ser vencido)<sup>891</sup>. Se habla igualmente de «estar armado o equipado»<sup>892</sup>, de la «batalla contra adversarios armados»<sup>893</sup>, del «alma-acrópolis» que al ser «atacada por una

<sup>883</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 72-74

<sup>884</sup> Platón, *Protágoras*, 355a; *La república*, IV, 431e; Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 7, 3, 1150a

<sup>885</sup> Platón, *Protágoras*, 353c; *Fedro*, 237e-238a; *La república*, IV, 431a-c; *Leyes*, 840c; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 24; Antifón, *Oeuvres*, fragm. 15 y 16; Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 4c, 1148a; VII, 5, 1149a

<sup>886</sup> Platón, *Gorgias*, 491e; *La república*, VIII, 559b; IX, 571b

<sup>887</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 2, 4, 1146a; VII, 7, 5 y 6, 1150b

<sup>888</sup> Antifón, *Oeuvres*, fragmento nº15

<sup>889</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 7, 4 y 6, 1150a y 1150b

<sup>890</sup> Platón, *Fedro*, 238c; *Leyes*, I, 634b; VIII, 634b; Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 7, 1150a; VII, 9, 1151a; Antifón, *Oeuvres*, fragm. 15

<sup>891</sup> Platón, *Protágoras*, 352e; *Fedro*, 233c; *Leyes*, VIII, 840c; *Carta VII*, 351a; Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 6, 1, 1149b; VII, 7, 4, 1150a; VII, 7, 6, 1150b; Isócrates, *Nicocles*, 39

<sup>892</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 3, 14

<sup>893</sup> Jenofonte, *Económica*, I, 23

tropa hostil» «debería defenderse gracias a una guardia sólida»<sup>894</sup>; se habla de «zánganos» que, si no son desalojados, «arremeten», «matan» y «expulsan» «los deseos prudentes y moderados»<sup>895</sup>; se habla de «fuerzas salvajes del deseo que invaden el alma durante el sueño si no ha sabido protegerse previamente mediante las precauciones necesarias»<sup>896</sup>; y se habla, en fin, del «apoyo de las musas y de los dioses que presiden los juegos (*theoi agōnioi*)» cuando hay «necesidad» de «reprimir» «apetitos»<sup>897</sup>. Por su parte, no parece que la filosofía del Imperio abandonara este recurso al empleo de palabras y metáforas de tipo bélico y deportivo. Así, por ejemplo, Séneca defiende que «la virtud es algo elevado, excelso, regio, invencible e infatigable» y que «el placer es algo bajo, servil, flaco y mezquino».<sup>898</sup> Por su parte, Epicteto habla de «vencer en Olimpia», de entrenarse «por fuerza», de ponerse «en manos de un entrenador», de «combate» o de hacerse «atleta».<sup>899</sup> Y Marco Aurelio afirma que se tiene «un verdadero motivo» para censurarse cuando «la parte más divina» de uno mismo «se halla vencida y sujeta por la menos estimada, por el cuerpo y sus groseros apetitos».<sup>900</sup>

Se ve bien entonces que el filósofo, el hombre del dominio de sí, se describe para lo suyo, para su guerra o su deporte particular, como un auténtico atleta o como un auténtico guerrero. Cuando se trata del embate de deseos y pasiones, es preciso combatir, resistir, ser más fuerte y vencer. Tal y como hace Foucault, es perfectamente posible referirse a los filósofos de la Antigüedad como auténticos «atletas de la templanza que se dominan a sí mismos y dominan sus codicias».<sup>901</sup> También Peter Sloterdijk habla en idéntico sentido en *Has de cambiar tu vida*, en particular, en un apartado cuyo título hace referencia precisamente a la «filosofía como atletismo».<sup>902</sup> Ahora bien, el hecho de que la filosofía se valga de metáforas bélicas y deportivas para referirse al dominio de sí no es lo único que

---

<sup>894</sup> Platón, *La república*, VIII, 560b

<sup>895</sup> Ib., IX, 572d-573b

<sup>896</sup> Ib., IX, 571d

<sup>897</sup> Platón, *Leyes*, VI, 783a-783b

<sup>898</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*, «7. Oposición de la virtud y el placer». Op. Cit., p. 58. Véase también: «4. Definiciones del sumo bien», p. 51; «7. Obedecer a Dios es libertad», p. 77; «11. Impotencia de la sabiduría epicúrea», p. 68; «15. El apego a las riquezas», p. 104 y 105; «27. El ejemplo de los filósofos», p. 111

<sup>899</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XV, 2-5. Op. Cit., p. 306

<sup>900</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro undécimo, XIX. Op. Cit., p. 226. Véase también: Libro primero, XVI, p. 15; Libro segundo, X, p. 25; XVI, p. 29; Libro décimo, XXXIII, p. 208

<sup>901</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, p. 20

<sup>902</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*, «Ir al otro lado: filosofía como atletismo». Op. Cit., pp. 252-254

permite poner en relación el dominio de sí de la filosofía con el espíritu agonístico. A decir verdad, se puede dar cuenta de toda una serie de ideales que emparentan a lo uno con lo otro. En efecto, el dominio de sí de la filosofía y el espíritu agonístico de la cultura grecorromana antigua comparten ideales como la resistencia y la fortaleza, la libertad, la virilidad, la actividad o la competición. Al fin y al cabo, si con algo se relaciona el espíritu agonístico es con una cuestión que precisamente es exclusiva de varones que en la actividad de la guerra y la competición deportiva pretenden dominar, a través de su resistencia y fortaleza, a enemigos y rivales. En el caso de la filosofía, esta guerra o esta competición deportiva tiene lugar en la interioridad de un varón que pretende dominar, a través de su resistencia y fortaleza, pasiones y deseos. En lo que sigue, se trata de mostrar que el dominio de sí de la filosofía se relaciona con estos ideales, es decir, que se trata de mostrar que el dominio de sí es una cuestión de resistencia y fortaleza, de libertad, de virilidad, de actividad y de competición.

### 3.2.1. UN IDEAL DE RESISTENCIA Y FORTALEZA: DE LA *ENKRATEIA* A LA *SÔPHROSYNĒ*

Con respecto al ideal de resistencia y fortaleza, hay que empezar por recordar que Foucault afirmaba en *El uso de los placeres* que había cierta vecindad entre la noción de *enkrateia*, dominio de sí, y la noción de *sôphrosynē*, templanza, y que esto era así hasta el punto de que ambos términos se usaban con frecuencia de manera indistinta. Ahora bien, justo después de señalar esta cercanía, Foucault empieza un análisis de la cuestión que va a permitir poner sobre la mesa los conceptos de resistencia y fortaleza. El análisis revela que la *enkrateia* no es, de hecho, lo mismo que la *sôphrosynē*, no al menos a partir de Aristóteles: «Según H. North —dice Foucault—, Aristóteles habría sido el primero en distinguir sistemáticamente entre la *sôphrosynē* y la *enkrateia*».<sup>903</sup> La *enkrateia* puede ser entendida como la capacidad para luchar y para vencer sobre los deseos y las pasiones. De ahí que se pueda identificar con la continencia, que es una palabra que evoca el esfuerzo por contener, en este caso, las pasiones y los deseos. Así lo expresa Foucault: «La *enkrateia* [...] se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: es moderación, tensión, “continencia”;

<sup>903</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 70; Cf. H. North, *Sôphrosynē. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, “Cornell Studies in Classical Philology”, XXXV, Ithaca, 1966, pp. 202-203

la *enkrateia* domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos». <sup>904</sup> Su contrario se designa con un término que incluye en sí mismo la negación de la *enkrateia*, la *akrasia*, que se define justamente como la incapacidad para luchar y vencer sobre los deseos y las pasiones. De ahí que se pueda identificar con la incontinencia, que es una palabra que, al contrario que la continencia, evoca cierta molicie en la contención de las pasiones y los deseos. Para que la noción de *akrasia* se entienda mejor, vale la pena añadir que esta incapacidad para luchar y vencer es una debilidad que el individuo vive y entiende como una debilidad y que, por tanto, arrastra consigo no sin cierta vergüenza. Esto quiere decir que, en el fondo, el que está afectado de *akrasia* experimentaría un arrepentimiento a partir del cual sería posible iniciar un camino de sanación y crecimiento en dirección hacia la *enkrateia*. «El incontinente —dice Foucault— se deja llevar a su pesar y a despecho de los principios razonables que le son propios, sea que no tenga la fuerza para ponerlos en obra, sea que no haya reflexionado suficientemente acerca de ello: esto mismo es lo que hace —añade— que el incontinente pueda curarse y conseguir el dominio de sí». <sup>905</sup> En otras palabras, esta incapacidad para luchar y vencer que es la *akrasia* ni es querida ni se corresponde con un modo de ser y de actuar que se adoptaría con toda convicción. Esto último es más bien lo que se conocía como la *akolasia*, esto es, ‘intemperancia’ o ‘ser licencioso’, que es también una incapacidad para dominar los deseos y las pasiones, pero una incapacidad que no sólo se elige, sino que, además, se disfruta. En la *akolasia*, dice Foucault, «se siguen voluntariamente, y por elección deliberada, los malos principios, abandonándose a los deseos más débiles y gozando con esta mala conducta». <sup>906</sup> En el *Gorgias* de Platón, Calicles parece proponerse a sí mismo como un buen ejemplo de esto mismo cuando dice que «el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo». <sup>907</sup> En consecuencia, se comprenderá, por lo que se acaba de decir de la *akrasia* y por lo que se ve en las declaraciones de Calicles, que en la *akolasia* no hay arrepentimiento, y, por tanto, no hay punto de partida para sanación o crecimiento alguno. Así lo expresa Aristóteles: «[...] el

---

<sup>904</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 70

<sup>905</sup> *Ib.*, p. 71

<sup>906</sup> *Ib.*, p. 70

<sup>907</sup> Platón. *Gorgias*, 491e-492a. Op. Cit., p. 356



que persigue los excesos en las cosas agradables ya sea como excesos, ya deliberadamente, por sí mismas y no como otro resultado, es licencioso; necesariamente un hombre así no está dispuesto al arrepentimiento, de modo que es incurable, porque el incapaz de arrepentimiento es incurable».<sup>908</sup>

Se llega así a la otra noción de la que se había dicho que no debía confundirse con la de *enkrateia*, esto es, la noción de *sōphrosynē* o templanza, pues ella es lo contrario de la *akolasia* o intemperancia. La *sōphrosynē* es lo contrario de la *akolasia* porque en ella se opta a conciencia por los buenos principios de conducta, porque hay, a cada paso, regocijo por la elección de este criterio de conducta y porque no hay nada de lo que arrepentirse y curarse. Y la *sōphrosynē*, como se ha dicho, no se confunde con la *enkrateia* porque, si bien en los dos casos se llega a ser capaz de dominar pasiones y deseos, en la *enkrateia* todavía es necesario esforzarse y luchar, pero en la *sōphrosynē* ya no tanto. De ahí que se pueda decir que la *enkrateia* es la antesala de la *sōphrosynē*, es el ejercicio o la actividad de dominio que es preciso sostener para alcanzar la templanza. También se podría decir que la *enkrateia* es lo que de manera progresiva arranca al sujeto de la *akrasia* y lo que tiene como efecto terminal la *sōphrosynē*. Así lo expresa Foucault: «En este sentido, la *enkrateia* es la condición de la *sōphrosynē*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante (*sōphrōn*)».<sup>909</sup> Parece que esta distinción también podría ser expresada en términos que habitualmente se usan como si fueran sinónimos: la *enkrateia* es resistencia y la *sōphrosynē* es fortaleza. Por tanto, se propone la resistencia como medio de fortalecimiento o como condición de la fortaleza. A fuerza de resistir, el sujeto se hace fuerte. A fuerza de *enkrateia*, el sujeto se hace *sōphrōn*. En este punto, tal vez se podría pensar que en la *sōphrosynē* se da esa suerte de coqueteo con la purificación, pero lo cierto es que el sujeto *sōphrōn* no ha expulsado nada de sí mismo, sino que él es el efecto de una *enkrateia* que lo ha fortalecido, y, al mismo tiempo, ha reducido en él la violencia de las pasiones y los deseos. De este modo, se asegura un dominio perfecto, pues, por un lado, las pasiones y los deseos no tienen fuerza suficiente para esclavizarlo o llevárselo por delante, y, por otro lado, puede hacer de lo uno y de lo otro el uso que en cada caso considere oportuno y beneficioso. Se trata, sin duda, de un equilibrio difícil que hay que ser capaz de mantener, pero con él se

<sup>908</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro VII, 1150a, 10-20. Op. Cit., p. 153

<sup>909</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 71

hace posible quedarse con lo mejor de las pasiones y los deseos mientras se desecha lo peor. Además, sin la extirpación de pasiones y deseos, el sujeto se asegura la presencia de un rival que le permite afirmar que sigue vivo en la competición y que su imperturbabilidad frente a los placeres y las desgracias sigue siendo meritoria. Es cierto que este mérito no es ya la consecuencia de la victoria que se alcanza, como en la *enkrateia*, por medio de una batalla encarnizada, pero es la consecuencia de la victoria que se logra por medio del control sobre fuerzas que siempre son susceptibles de sublevarse. En otras palabras, la *enkrateia* es la conquista y la *sōphrosynē* es el reinado. Es claro que en la *enkrateia* siempre es posible perder, y, por tanto, es claro su vínculo con el espíritu agonístico. Pero también es claro el vínculo de la *sōphrosynē* con este espíritu, pues los reyes pierden territorios y son a veces destronados. Solamente la eliminación de pasiones y deseos o la aniquilación de los pueblos conquistados podría suponer para la *sōphrosynē* un espaldarazo al espíritu agonístico. Hay gloria en la lucha de la *enkrateia*, pero también en la soberanía de la *sōphrosynē*. Como dice Foucault con Aristóteles, «el temperante no es aquel que carece de deseos, sino aquel que desea “con moderación y no más de lo debido ni cuando no se debe”».<sup>910</sup> Ya se ve entonces, por un lado, qué es la *enkrateia* y qué es la *sōphrosynē* y cómo no se debe confundir lo uno con lo otro. Y, por otro lado, también se ve que la pertenencia a la cultura grecorromana y su espíritu agonístico es lo que permite explicar que la filosofía antigua propusiera este tipo de relación consigo mismo que es la *enkrateia* y la *sōphrosynē*, la resistencia y la fortaleza.

### 3.2.2. UN IDEAL DE LIBERTAD: SEÑORÍO, POSESIÓN Y GOZO DE SÍ

En lo que se refiere al ideal de libertad, es evidente que se trata precisamente de aquello que tiene lugar en el dominio de sí, en la *enkrateia* y la *sōphrosynē*. En términos positivos, ser libre significa ser capaz de dominarse a sí mismo ahí donde ya se ha visto que el *sí mismo* que tiene que ser dominado está constituido por los deseos y las pasiones. Así lo expresa Foucault: «La *sōphrosynē*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio del autocontrol y mediante la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad».<sup>911</sup> Y, en términos negativos, ser libre significa no ser esclavo o no servir a estos mismos deseos y pasiones. Así lo expresa, de nuevo, Foucault: «Ser libre en relación con los

<sup>910</sup> Ib., p. 77; Aristóteles. *Ética nicomaquea*, Libro VII, 2, 1146a.

<sup>911</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 87

placeres es no estar a su servicio, no ser su esclavo. Mucho más que la deshonra, el peligro que traen consigo las *aphrodisia* es la servidumbre».<sup>912</sup> A partir de aquí, es fácil deducir que la libertad así entendida, y a pesar de que es aquello que se da en la relación de uno consigo mismo, tiene un carácter manifiestamente político. Se trata de instaurar en el *sí mismo* lo que Foucault denomina una «“estructura heautocrática”», que es una estructura que se define por el establecimiento en el *sí mismo* de una relación de «“dominación-obediencia”, “mando-sumisión”, “señorío-docilidad”».<sup>913</sup> Por supuesto, aquello que debe obedecer, aquello que debe someterse o aquello que debe ser dócil es el conjunto de los deseos y pasiones. Es preciso dominar, mandar o ejercer cierto señorío sobre el conjunto de los deseos y pasiones. Así lo dice Foucault: «Me parece que en la medida en que la libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud [...], el problema es un problema totalmente político».<sup>914</sup> Más aún, si por ética se entiende, por un lado, la constitución ética de un sujeto o la elaboración de un *ethos* o de un modo de ser, y si, por otro lado, este *ethos* está caracterizado por esta relación de dominación con respecto a sí mismo, entonces tal vez se pueda decir que también la ética misma tiene un carácter político. Esta concepción ética y política de la libertad o esta concepción de la libertad como dominio de sí o como no-esclavitud en la relación de uno mismo con sus propios deseos y pasiones es algo que se puede ver con claridad en el Sócrates

---

<sup>912</sup> Ib., p. 89

<sup>913</sup> Ib., p. 78

<sup>914</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., p. 115

de Platón<sup>915</sup> y Jenofonte<sup>916</sup>, en Aristóteles<sup>917</sup>, en los cínicos<sup>918</sup>, en los epicúreos<sup>919</sup> y en el estoicismo de Epicteto<sup>920</sup>, de Séneca<sup>921</sup> o de Marco Aurelio<sup>922</sup>.

No obstante, si bien es cierto que los estoicos de la época Imperial mantendrán esta concepción política del dominio de sí y de la libertad del sujeto en su relación consigo mismo, parece que, a este respecto, introducirán además una concepción jurídica e incluso «hedonista»<sup>923</sup>. En efecto, este sujeto que domina, que manda y que ejerce un señorío sobre sí mismo o este sujeto que es dueño y soberano de sí mismo es también un sujeto que se posee a sí mismo. En este punto, Foucault transcribe en *El cuidado de sí* toda una serie de expresiones que dan buena cuenta de que esta relación consigo mismo «se piensa a menudo sobre el modelo jurídico de la posesión».<sup>924</sup> Séneca habla de que uno tiene que ser *suum fieri* o *suum esse*, es decir, que uno tiene que ser ‘de sí mismo’ o uno tiene que ser ‘suyo’. Así,

<sup>915</sup> Platón. *La república*, Libro noveno, 576c. Op. Cit., p. 371: «La condición del hombre tiranizado por sus pasiones es la misma que la de un Estado oprimido por un tirano».

<sup>916</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 3-5. Op. Cit., pp. 183-184: «[...] ¿crees que la libertad es un bien hermoso y magnífico para un hombre y para una ciudad? [...] ¿Y crees que es libre un individuo dominado por las pasiones del cuerpo, que le incapacitan para obrar bien? [...] ¿Te parece tal vez la libertad el obrar bien, y crees que es propio de esclavos tener quienes impidan obrar de esa manera? [...] ¿Te parece entonces que los que no se dominan no son libres en absoluto?».

<sup>917</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro III, 1118a, 25. Op. Cit., p. 77: «También la moderación y la intemperancia están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales [...]».

<sup>918</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 147: «Decía que los criados son esclavos de sus amos, y que los débiles lo son de sus pasiones».

<sup>919</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., pp. 234-235: «En medio de esa sociedad dominada por las pasiones, por la ambición y el terror, presa de tremendas luchas políticas, esclavizada por la dedicación a los *negotia*, al enriquecimiento desenfrenado, al lujo, el aristocrático e igualitario mensaje epicúreo que Lucrecio proclama con una poesía singular, estremecida de sincera pasión, resuena con una extraña y escandalosa soledad».

<sup>920</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro IV, I, 23. Op. Cit., p. 372: «Ni ansiar ni temer, eso es la libertad».

<sup>921</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*. «5. Sobre la libertad del sabio». Op. Cit., p. 53: «Ves, pues, qué mala y funesta servidumbre tendrá que sufrir aquel a quien poseerán alternativamente los placeres y los dolores, los dominios más caprichosos y arrebatados. Hay que encontrar, por tanto, una salida hacia la libertad».

<sup>922</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro sexto, XXVIII. Op. Cit., p. 103: «La muerte pone fin a la rebelión del sentido, a la violencia de las pasiones, a los desvaríos del pensamiento y a la esclavitud que la carne nos impone».

<sup>923</sup> Se emplea aquí el término *hedonismo*, de *hedoné*, no en el sentido de placer, sino en el sentido de gozo. Se trata de una distinción que Carlos García Gual realiza a propósito de Epicuro, aunque parece que sería válido también para los estoicos. Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 162: «De igual modo en castellano podríamos, y debemos hacerlo, utilizar los vocablos de “gozo” y “goce”, junto al de “placer”, para indicar los aspectos que el vocablo *hedoné* recubre en sus varios contextos. La *hedoné* catástemática de Epicuro corresponde a lo que en francés se llama *la joie de vivre*: “el gozo de vivir”. No cabe duda de que Epicuro era uno de aquellos “para los que el mero vivir es placentero” (*hois hedy to zen*), según expresión de Aristóteles. Sin renunciar pues al empleo del término “placer”, que resulta un tanto provocativo y por ello mismo debe ser conservado muchas veces, hemos de reconocer, con Merlan y otros, que “la filosofía de Epicuro no es una filosofía del placer, es una filosofía del gozo”».

<sup>924</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 3. *El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 75

por ejemplo, en *Sobre la brevedad de la vida* Séneca le dice a Paulino que cualquier hombre de los que se consideran prósperos es del círculo de otros, pero ninguno es «del suyo propio».<sup>925</sup> Y en el mismo texto también habla de que hay que detentar la *potestas sui* o ser *sui iuris*, es decir, que uno tiene que ser ‘dueño de sí mismo’: «[...] nunca el sabio se rebajará a términos tan bajos, nunca estará medio prisionero, siempre gozará de entera y real libertad, suelto y dueño de sí mismo y puesto por encima de los otros».<sup>926</sup> En esta última cita se pone bien de relieve esta concepción jurídica del dominio de sí y de la libertad como posesión de sí, pero también se pone de relieve, como se avanzaba, una concepción hedonista en la que la posesión de sí entronca con un gozo de sí. La idea es que uno se toma a sí mismo como objeto de placer, pero es evidente que este objeto de placer que es uno mismo no se confunde en absoluto con un objeto de placer que sería exterior a uno mismo y que no debe ser deseado. De hecho, y tal y como ya se ha visto, en latín es posible emplear, al menos en lo que a Séneca se refiere, términos diferentes para cada caso. Los objetos exteriores de placer se asocian con la palabra *voluptas* y el objeto de placer que es uno mismo se asocia con las palabras *gaudium* o *laetitia*.<sup>927</sup> En el primer caso hay que ver una connotación negativa, y, en el segundo, hay que ver una connotación positiva. Toda la diferencia entre lo uno y lo otro y la razón por la que se rechaza lo uno mientras se apuesta por lo otro estriba precisamente en la diferencia esencial que hay entre lo exterior y lo interior. En primer lugar, es propio de lo que es exterior que tan pronto se tiene como puede no tenerse, es decir, que tan pronto se disfruta como puede que no se pueda disfrutar. Se trata, pues, de un placer potencialmente inconstante y que siempre es susceptible de ir seguido de privación. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, es propio de lo que es exterior que procura un placer que nunca es puro y completo porque siempre se ve afectado por el miedo a la pérdida. Y, por último, también es propio de lo exterior que el placer asociado a él es cambiante y puede ser valorado a partir de una gradación que va del mínimo al máximo. En definitiva, el placer que se obtiene de lo exterior y que se designa con el término *voluptas* es un placer inconstante, incompleto y cambiante. Se comprenderá entonces que no sea conveniente. Por el contrario, es propio de lo interior que, por un lado, no se puede perder, y, por tanto, está siempre a disposición. Por otro lado,

---

<sup>925</sup> Séneca. *Sobre la brevedad de la vida*, «II. La humana locura», 4. Francisco Socas Gavilán (trad.). [S.l.]: Junta de Andalucía. Consejería de cultura, 2010, p. 12

<sup>926</sup> Ib., «V. Cicerón», 3, p. 17

<sup>927</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 76

y de nuevo como consecuencia de lo anterior, es propio de lo interior que se goza de manera plena, pues no es posible temer la pérdida de lo que no se puede perder. Y, por último, se trata de un gozo que, como dice Foucault, «no conoce ni grados ni cambios, sino que se da “de una sola pieza”». <sup>928</sup> En definitiva, el placer que se obtiene de lo interior y que se designa con los términos *gaudium* o *laetitia* es un placer constante, completo e invariable. Se comprenderá entonces también que resulte del todo conveniente. Parece que las siguientes palabras de Marco Aurelio podrían resumir bien todo esto: «¿Serás libre, capaz de bastarte a ti mismo, estarás exento de perturbación? Sin duda tendrás envidia, celos y sospechas de los que pudieran arrebatarte ciertos bienes imaginarios [...] Es imposible que con semejantes deseos no te halles perturbado [...]». <sup>929</sup> Ya se ve entonces que la razón fundamental por la que el gozo de sí es bueno y querido y la razón por la que no se confunde con el disfrute esencialmente precario y nada ventajoso de placeres exteriores es que uno mismo puede poseerse de un modo inexpugnable. Hay, pues, un vínculo estrecho entre la posesión de sí y el gozo de sí. Se trata aquí, en definitiva y como es obvio, del bien conocido tema filosófico de la autarquía o la autosuficiencia. En suma, la ética, el dominio de sí y la libertad no se representan sólo a partir del modelo de la política, sino también a partir del modelo de lo jurídico y del modelo del hedonismo. Hay que dominarse a sí mismo, hay que poseerse a sí mismo y hay que gozar de sí mismo.

### 3.2.3. UN IDEAL DE VIRILIDAD: SER VARÓN EN RELACIÓN CONSIGO MISMO

En cuanto al ideal de virilidad, hay que decir, para empezar, que su vínculo con el dominio de sí se muestra también en toda una variedad de textos de autores diversos. Se encuentra en Platón <sup>930</sup>, en Jenofonte <sup>931</sup>, en Aristóteles <sup>932</sup>, en las páginas de Diógenes

---

<sup>928</sup> *Idem.*

<sup>929</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro sexto, XVI. Op. Cit., p. 99

<sup>930</sup> Platón. *El banquete*, 219 D- 220 A. Op. Cit., p. 80: «[...] admirando [...] la naturaleza de éste, su templanza y su virilidad; si había encontrado un hombre tal, en prudencia y en dominio de sí mismo [...]».

<sup>931</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 8, 1-2. Op. Cit., p. 197: «[...] al demostrar la fuerza de su espíritu [...] por haber soportado la sentencia de muerte con toda calma y virilidad».

<sup>932</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1126a, 35-1126b. Op. Cit., p. 94: «El que se desvía poco, ya sea hacia el exceso o hacia el defecto, no es censurado, y a veces alabamos a los que se quedan cortos y los llamamos sosegados, y a los que se irritan, viriles, considerándolos capaces de mandar a otros».

Laercio<sup>933</sup> dedicadas a Diógenes el Cínico, en Epicteto<sup>934</sup>, en Séneca<sup>935</sup> o en Marco Aurelio<sup>936</sup>. Y por la misma razón por la que la virilidad se asocia con el dominio de sí, también se asocia la feminidad con la *akrasia* y la *akolasia*. Se ha dicho que el sujeto debe instaurar en sí mismo una relación política de dominación y obediencia en vez de una relación de servidumbre y sumisión. Al mismo tiempo, es bien sabido, por muy lamentable y reprochable que sea, que en la Antigüedad grecorromana las funciones de mando se atribuyen al varón y las funciones de sumisión se atribuyen a la mujer. Esto es así en todos los ámbitos posibles —ya se trate del *oikos*, ya se trate de la ciudad—, pero también precisamente en el ámbito de la relación consigo mismo. Con respecto al *oikos*, ya se ha visto algo de todo esto en este texto cuando se ha hecho alusión a la educación de las mujeres. Es cierto que el estatuto de la mujer no se confunde con el estatuto del esclavo. En el matrimonio y en el *oikos*, la mujer es *domina* o *kyria* y ejerce, como se ha visto, importantes funciones de gestión de los recursos. No obstante, la mujer es también en cierto modo discípula de su esposo, lo que la coloca en una clara posición de inferioridad y sumisión. O, a la inversa, es por su condición de inferioridad y sumisión, provocada, sin duda, por su exclusión de los medios educativos y por la diferencia de edad, lo que la convierte inevitablemente en discípula. En cualquier caso, es seguro que, más allá de los confines del matrimonio, del hogar y de la hacienda y en lo que se refiere a la ciudad, las mujeres no ejercen, como los esclavos y los niños, ninguna función de mando. Esta función se reserva exclusivamente a los varones adultos y libres. Este vínculo entre dominación y virilidad y entre sumisión y feminidad que se pone de manifiesto en el orden del *oikos* y de la ciudad se pone igualmente de manifiesto en la relación de uno consigo mismo, lo cual es algo que permite subrayar de nuevo el carácter político de la libertad y de la ética. Por una parte, las virtudes de la *enkrateia* y la *sôphrosynê* son consideradas virtudes masculinas. Esto quiere decir, en primer lugar, que se trata de virtudes que se encuentran en el varón por derecho de nacimiento, aunque no, desde luego,

---

<sup>933</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 126: «“Hombres en ninguna parte, muchachos en Esparta”»; p. 133: «Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: “Busco un hombre”»; p. 134: «“Ése vence, sí, a esclavos; a hombres, yo”».

<sup>934</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro II, X, 17. Op. Cit., p. 187: «¿Qué echa a perder el que admite los manejos del marica? La virilidad. ¿Y el que lleva a cabo esas prácticas? La virilidad y muchas otras cosas».

<sup>935</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*. «13. El verdadero sentido de la doctrina de Epicuro». Op. Cit., p. 73: «[...] el que sigue el placer parece débil, quebrantado, menos hombre [...]».

<sup>936</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro cuarto, III. Op. Cit., p. 49: «Huye de la obstinación irreflexiva y permanece libre. Considera todas las cosas con firmeza varonil, como hombre [...]».

como algo hecho, sino como una potencia que tendrá que ser activada por medio del trabajo correspondiente. De lo contrario, sin esta actualización, el varón corre el riesgo de no desarrollar sus virtudes masculinas propias, o, si se prefiere y por lo que se está explicando, corre el riesgo simplemente de quedarse en mujer. Por tanto, es posible, y, de hecho, un deber para él desarrollar lo que le es propio y extirpar a la mujer que lleva dentro. Esto no quiere decir que el sujeto deba extirpar de sí mismo las pasiones y los deseos, sino que debe extirpar de sí mismo todo rastro de servidumbre y feminidad con respecto a los deseos y las pasiones y que debe poner en su lugar una actitud varonil y dominante con respecto a ellos. De ahí que la condición masculina de la *enkrateia* y la *sōphrosynē* constituya una idea que no simplemente significa que se trate de virtudes que se pueden encontrar en el varón, sino que también significa, en segundo lugar, que hay que ser varón con respecto a sí mismo, es decir, que hay que ser dominante con respecto a los deseos y las pasiones. En suma, hay en el varón una potencialidad natural para comportarse como un varón en su relación consigo mismo. Así es cómo se podría resumir con Foucault lo que se acaba de explicar:

Así como, en la casa, es el hombre el que manda; así como, en la ciudad, no está ni en los esclavos ni en los niños ni en las mujeres ejercer el poder, sino en los hombres y sólo en ellos, igualmente cada quien debe hacer valer sobre sí mismo sus cualidades de hombre. El dominio sobre sí mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo [...]; es una forma, en resumen, de ser activo.<sup>937</sup>

Por otra parte, la *akrasia* y la *akolasia* se emparentan con la feminidad. Esto quiere decir, en primer lugar, que se trata de características que se encuentran en la mujer de manera innata, pero en este caso, sin remedio alguno, pues a diferencia de lo que sucede con los varones, las cualidades opuestas que las podrían neutralizar no se encuentran en ella ni siquiera en potencia. Si se entiende que un vicio, como una virtud, es una elección de vida, entonces hay que decir que estas características no son en la mujer un vicio porque en ella se trata de una disposición natural con respecto a la cual no hay elección posible. En el caso de la mujer, estos rasgos no son vicios, sino sólo las marcas de una inferioridad natural. Pero la condición femenina de la *akrasia* y la *akolasia* constituye una idea que también significa, en segundo lugar, que en el momento en que se dan estas características, el individuo se está comportando como una mujer con respecto a sí mismo, es decir, que se comporta de una manera sumisa con respecto a los deseos y las pasiones. Como se ha visto, si esto sucede en una mujer, se está solamente ante la confirmación de una inferioridad. En cambio, si sucede

---

<sup>937</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 93



en un varón, no se trata sólo de la marca de una inferioridad, sino que se trata de todo un vicio, pues en su caso hay posibilidad por naturaleza de optar por las virtudes de la *enkrateia* y la *sōphrosynē*. Es claro, pues, el vínculo que une la virilidad con la *enkrateia* y la *sōphrosynē* y el vínculo que une la feminidad con la *akrasia* y la *akolasia*. Así lo expresa, de nuevo, Foucault:

Que la templanza sea de estructura esencialmente viril tiene otra consecuencia, simétrica e inversa de la precedente: y es que la intemperancia implica una pasividad que la emparenta con la feminidad. En efecto, ser intemperante es, en relación con la fuerza de los placeres, estar en un estado de no resistencia y en posición de debilidad y de sumisión; es ser incapaz de virilidad con respecto a sí mismo que permite ser más fuerte que sí mismo. En este sentido, el hombre de placeres y de deseos, el hombre de la falta de dominio (*akrasia*) o de la intemperancia (*akolasia*) es un hombre al que se podría llamar femenino, más ante sí mismo que ante los demás.<sup>938</sup>

#### 3.2.4. UN IDEAL DE ACTIVIDAD: DOMINIO ACTIVO Y EJERCITACIÓN PERMANENTE

En cuanto al ideal de la actividad, ya se ve por las dos citas de Foucault que acaban de ser compartidas que la feminidad también se vincula con la pasividad, e, inversamente, la virilidad se vincula con la actividad. La pasividad y la actividad se definen por la resistencia que se opone a los asaltos de los deseos y las pasiones. Ser pasivo significa que no se opone resistencia —ya sea porque no se quiere (*akolasia*), ya sea porque no se puede (*akrasia*)—, y que, por tanto, se obedece. Y, al revés, ser activo significa que se opone resistencia —ya sea porque se resiste (*enkrateia*), ya sea porque se es fuerte (*sōphrosynē*)—, y que, por tanto, se domina. En otras palabras, ser activo significa que se ha conquistado la *apatheia* o la ausencia de *pathe*, que no hay que entender, como se ha visto, como una ausencia de pasiones, sino precisamente como una ausencia de pasividad. A partir de aquí y a partir de lo que se acaba de explicar justo antes, se comprenderá que la pasividad sea considerada femenina y que la actividad sea considerada masculina. En este punto, es pertinente recordar lo que aquí se ha comentado con ocasión del análisis de la pederastia pedagógica, a saber, el principio de isomorfismo entre relación sexual y relación social, así como la antinomia del muchacho. En síntesis, la idea era que la condición de «objeto» del placer del muchacho que es dominado y pasivo en el acto sexual en el sentido concreto de ser penetrado comprometía, precisamente porque ser dominante es lo contrario de ser pasivo o es lo mismo que ser activo, esas aspiraciones sociales y políticas de futuro en las que se exige ser dominante y activo. Por la

---

<sup>938</sup> Ib., p. 95

misma razón, con respecto a los propios deseos y pasiones, ser sumiso es ser pasivo y ser dominante es ser activo. Se ha dicho antes que, de acuerdo con Foucault, la salvación grecorromana consiste en una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida. Desde luego, esto se debe a que la *enkrateia* y la *sōphrosynē* no conllevan, como se ha visto, una extirpación de pasiones y deseos, sino que conllevan el ejercicio de un dominio permanente que es una actividad. El dominio de sí es un dominio activo. Por la misma razón, y por el vínculo que se acaba de ver entre el dominio de sí y la libertad, también se puede decir que el dominio de sí es una libertad activa. Pero el hecho de que la salvación grecorromana consista en una actividad también significa que el sujeto de la salvación no es, como en el cristianismo, el efecto de una transformación súbita que se produciría en un acontecimiento dramático, sino que es el efecto de una formación que no solamente es lenta, sino que, además, tiene que ser sostenida de un extremo al otro de la existencia. A partir de la propia noción de *sōphrosynē* ya era posible entrever la exigencia de una formación que no podía ser sino lenta y sostenida. Esto se debe a que la *sōphrosynē* es fortaleza y la fortaleza, como se sabe, se gana a fuerza de resistencia (*enkrateia*) y se mantiene a fuerza de no dejar de enfrentarse a aquello contra lo que se ha resistido. Ya se ve entonces que el espíritu agonístico no solamente justifica que se opte, como condición de la salvación, por un dominio activo en vez de que se opte por una extirpación, sino que también es lo que justifica que se opte por un proceso activo de constitución de sí en vez de que se opte por una transformación instantánea.

El hecho de que la filosofía sea una actividad de formación lenta y sostenida del sujeto de la salvación significa, en primer lugar, que, si bien no es quizás una pedagogía porque no se ocupa de la conducción de niños, tiene que ser al menos lo que la complementa y lo que la sustituye en el paso de la infancia a la edad adulta. Es en este punto que el maestro de filosofía entra en pugna con los otros tipos de maestro que se han analizado en este texto. Hay al menos dos razones que justifican esta intervención temprana del maestro de filosofía en la formación de los individuos. Por un lado, el ejercicio socrático del desasosiego pone al descubierto, como ya se ha visto, que el individuo es un ignorante tanto en el sentido de que, en verdad y a pesar de las apariencias, no ha aprendido nada, como en el sentido de que

ignora incluso que es un ignorante.<sup>939</sup> Además, la pedagogía no es en general, como la filosofía, *paraskeue*, es decir, preparación y equipamiento que arma al joven para transitar la vida y sus adversidades.<sup>940</sup> Desde este punto de vista, la filosofía como enseñanza supone toda una crítica de la pedagogía y a su incapacidad para arrancar a los individuos de este estado de ignorancia y de molición. Como dice Foucault, desde la filosofía se consideró que «la pedagogía ateniese» había demostrado «ser insuficiente».<sup>941</sup> Por otro lado, la formación del individuo es mucho más eficaz cuando se inicia en un momento en el que no hay que deshacer los malos hábitos que aún no se han adquirido. La ventaja del joven con respecto al adulto es que, en su caso, como se ha visto a partir de Peter Sloterdijk, no hay que volver la repetición contra la repetición o los buenos hábitos contra los malos, sino simplemente instaurar, por medio igualmente de la repetición, los buenos. Así lo expresa Foucault: «[...] es mucho más fácil corregirse si ese mal se toma en una época en que uno todavía es joven y tierno, cuando el mal aún no está arraigado».<sup>942</sup>

Ahora bien, en segundo lugar, la idea de una actividad de formación lenta y sostenida también conlleva que la filosofía, más allá de ser un complemento de la pedagogía, es un arte de vivir (*tekhne tou biou*).<sup>943</sup> Por un lado, esto quiere decir que la filosofía es una práctica que no se abandona nunca, ni en la edad adulta ni en la vejez. Como dice Foucault, «hay que ocuparse de sí mismo durante toda la vida».<sup>944</sup> Se comprenderá entonces que, si la filosofía llega tarde a la vida del individuo o si ha sido abandonada en algún momento, ya no se trabaja simplemente sobre un fondo de ignorancia y debilidad, sino que se trabaja sobre un fondo, dice Foucault, de «deformación», de «errores» o de «malos hábitos» que se han establecido y de los que es preciso desprenderse.<sup>945</sup> En este sentido, la filosofía no es sólo un proceso de formación o de instrucción, sino que es también un proceso de corrección y de crítica de sí mismo.<sup>946</sup> Se puede hacer notar que, en definitiva, la filosofía es crítica en dos sentidos: es crítica de la pedagogía, pero también es crítica de la vida que se ha llevado. Pero, por otro

---

<sup>939</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 101

<sup>940</sup> Ib., «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora», pp. 94-95

<sup>941</sup> Ib., «Clase del 13 de enero de 1982. Segunda hora», p. 83

<sup>942</sup> Ib., «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora», p. 102

<sup>943</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora», p. 199

<sup>944</sup> Ib., «Clase del 13 de enero de 1982. Segunda hora», p. 83

<sup>945</sup> Ib., «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora», p. 102

<sup>946</sup> Ib., «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora», pp. 101-102

lado, el hecho de que la filosofía sea un arte de vivir también significa que exige ocuparse de sí mismo (*epimeleisthai heautou*).<sup>947</sup> De hecho, la exhortación a ocuparse de sí mismo es precisamente lo que se busca en el ejercicio del desasosiego. Se trata de poner en evidencia que si el individuo no sabe lo que hay que saber y no sabe siquiera que no sabe lo que hay que saber es porque no se ocupa de sí mismo, y, por tanto, es necesario que empiece a hacerlo. En este sentido, ya se ve que la exhortación al cuidado de sí (*epimeleia heautou* o *cura sui*<sup>948</sup>) está ligada con la *mathēsis*, el estudio o el aprendizaje de lo que hay que saber<sup>949</sup>, pero, más fundamentalmente aún, está ligada con el precepto delfico y socrático por excelencia<sup>950</sup>, esto es, «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*), que es este despertar<sup>951</sup> de la conciencia de la propia ignorancia que verdaderamente va a poner al individuo a trabajar en la buena dirección.<sup>952</sup> Por la misma razón, también se puede decir que el cuidado de sí también está ligado con la *epistrophe* platónica o con lo que Foucault denomina la «conversión» helenístico-romana.<sup>953</sup> En un momento dado, en concreto, en *La hermenéutica del sujeto*, Foucault ha querido ver, a diferencia de Pierre Hadot<sup>954</sup>, no pocas diferencias entre ambas nociones, pero ahora es pertinente destacar una semejanza, y, además, en breve será pertinente también destacar una diferencia que en *El uso de los placeres* se troca, en parte al menos, en otra semejanza. La primera semejanza consiste en que tanto la *epistrophe* como la conversión conllevan que se desvíe la mirada o la atención de aquello que es distinto de sí

<sup>947</sup> Ib., «Clase del 20 de enero. Primera hora», p. 90

<sup>948</sup> Ib., «Clase del 6 de enero. Primera hora», p. 15

<sup>949</sup> Joan Corominas. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Op. Cit., p. 385: «**MATEMÁTICO**, [...] Tom. Del gr. *mathēmatikós* id., propiamente ‘estudioso’, deriv. de *máthēma*, ‘conocimiento’, y éste de *manthánō* ‘yo aprendo’».

<sup>950</sup> El hecho de que el precepto se asocie más o menos por igual al templo de Delfos y a Sócrates no significa que en ambos casos se interprete del mismo modo. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero. Primera hora». Op. Cit., p. 16: «[...] se inscribió en ese lugar, que fue uno de los centros de la vida griega y luego un centro de la comunidad humana, pero con una significación que no era, por cierto, la del “conócete a ti mismo” en el sentido filosófico de la expresión».

<sup>951</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», p. 21; Platón. *Apología de Sócrates*, 31a. Op. Cit., p. 19: «[...] el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante [a la del tábano], y como tal, despertándoos, persuadiendoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes».

<sup>952</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 17

<sup>953</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora», p. 203; Véase también: Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 74

<sup>954</sup> Pierre Hadot, «*Epistrophè et metanoia*», en *Actes du XI<sup>o</sup> congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Lovaina-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, pp. 31-36 (cfr. su reimpresión en el artículo «Conversión», redactado para la *Encyclopaedia Universalis* y reeditado en la primera edición de *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 175-182). Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 211

mismo para orientarla precisamente hacia sí mismo. Hay que «volverse hacia sí mismo» (*epistrophein pros heauton*)<sup>955</sup> o consagrarse y convertirse a sí (*se convertere ad se*)<sup>956</sup>. Y tanto la *epistrophe* como la conversión también suponen una *mathēsis*. En el primer caso, se trata de una reminiscencia que se produce cuando la mirada hacia sí mismo se topa con el alma y su recuerdo del ser.<sup>957</sup> En el segundo caso, se trata del conocimiento que distingue lo que depende de lo que no depende del individuo.<sup>958</sup> En definitiva, la *epimeleia heautou* se vincula con el *gnothi seauton*, con la *mathēsis*, con la *epistrophe* y con la conversión.

Ahora bien, el cuidado de sí no se reduce, ni mucho menos, ni al conocimiento, ni al conocimiento de sí ni al retorno hacia sí. Por un lado, Foucault dice a las claras que la famosa exhortación al *gnothi seauton*, tantas veces analizada en la historia del pensamiento, es sólo un aspecto, fundamental, sin duda, pero sólo un aspecto, al fin y al cabo, de una exhortación más amplia, y acaso también históricamente más inadvertida, que es precisamente la *epimeleia heautou*. En otras palabras, es preciso inscribir la invitación a conocerse a sí mismo en el campo más amplio de una invitación a ocuparse de sí mismo. Tal vez se podría incluso decir que esta idea es, de hecho, la tesis principal que se defiende en *La hermenéutica del sujeto*. Así lo expresa Foucault: «El *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas [...]

---

<sup>955</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 518d. Op. Cit., p. 297: «En esta evolución, que se hace experimentar al alma, todo el arte consiste en hacerla girar de la manera más fácil y más eficaz. No se trata de darle la facultad de ver, porque ya la tiene; sino que lo que sucede es que su órgano está mal dirigido y no mira a donde debía mirar, y esto es precisamente lo que debe corregirse»; Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, I, 15. Op. Cit., p. 264: «[...] tú mismo lo dirás entonces, cuando vuelvas en ti [...]; Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro noveno, XLII. Op. Cit., p. 189: «[...] sólo de ti depende poner en el buen camino a quien está extraviado. Pues todo hombre que falta a su deber, yerra el objeto que se había propuesto: se ha equivocado de camino [...] Sobre todo, cuando te quejes de la perfidia de un hombre, o de su ingratitud, obsérvate a ti mismo [*eis heauton epistrephou*]».

<sup>956</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epístola 17, 5. Op. Cit., p. 164: «Si quieres consagrarte a tu alma, es necesario que seas o pobre o semejante al pobre».

<sup>957</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 518c. Op. Cit., p. 297: «[...] cada cual tiene en su alma la facultad de aprender mediante un órgano destinado a este fin; que todo el secreto consiste en llevar este órgano, y con él el alma toda, de la vista de lo que nace a la contemplación de lo que es [...]»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 203: «Esta *epistrophe* platónica [...] consiste, en primer lugar, en apartarse de las apariencias [...] Segundo: retornar así constatando la propia ignorancia y decidiéndose justamente [...] a ocuparse de sí. Y, por último, [...], a partir de ese retorno a sí que va a llevarnos a la reminiscencia podremos volver a la patria [...] de las esencias [...]».

<sup>958</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora», p. 204: «[...] oposición esencial [...] entre lo que depende y lo que no depende de nosotros».

de la regla general: debes ocuparte de ti mismo [...]».<sup>959</sup> A partir de aquí, la cuestión es saber en qué consiste la *epimeleia heautou* más allá del *gnothi seauton* y más allá también de la *mathēsis*. La respuesta se haya un poco más adelante, por ejemplo, en el momento en que Foucault afirma que la etimología de la palabra *epimeleisthai* remite a la palabra *meletai*, que es una palabra que significa ‘ejercicios’ y que se emplea a menudo junto con la palabra *gymnasein*. Se trata, pues, de los ejercicios de gimnasia o también de los ejercicios militares.<sup>960</sup> Por otro lado, algo parecido sucede con la conversión helenístico-romana, esto es, que no se reduce sólo a una cuestión de conocimiento ni a un desvío de la mirada de fuera hacia dentro o de lo exterior hacia sí mismo. En esta conversión también se trata, y quizás, sobre todo, del ejercicio. Así lo dice Foucault: «[...] en el proceso del [*se*] *convertere ad se*, el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askēsis* van a ser el elemento esencial, mucho más que el conocimiento».<sup>961</sup> Hay, pues, un vínculo estrecho entre *epimeleisthai*, *meletai*, *gymnazein* y *askēsis*. Con respecto a la *epistrophe*, Foucault sostiene en *La Hermenéutica del sujeto* que, en ella, a diferencia de lo que sucede en la conversión, no se privilegia el ejercicio o el entrenamiento, sino que se privilegia el conocer.<sup>962</sup> No obstante, se trata aquí de esta diferencia que, según parece, se troca en semejanza cuando se atiende a lo que se dice en *El uso de los placeres*. Efectivamente, no es suficiente sólo con el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) ni es suficiente tampoco con la *mathēsis*, sino que es imprescindible la *askēsis*, el entrenamiento, el ejercicio. Así lo dice Foucault: «Platón lo dijo: uno no puede oponerse a ellos, ni vencerlos [a los deseos y placeres], si uno es *agymnastos*. El ejercicio no es menos indispensable en este orden de cosas que si se tratara de adquirir cualquier otra

---

<sup>959</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», pp. 17-18

<sup>960</sup> Ib., «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora», p. 90

<sup>961</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero 1982. Primera hora», p. 205

<sup>962</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero 1982. Primera hora», p. 204

técnica, la *mathēsis* por sí sola no puede bastar si no se apoya en un entrenamiento, una *askēsis*».<sup>963</sup>

En suma, la filosofía es una formación para los jóvenes que ha de complementar la pedagogía, pero es también un arte de vivir (*tekhne tou biou*) con el que todos sin excepción deben seguir formándose o deben corregirse durante toda la vida. A su vez, este arte de vivir es un cuidado de sí (*epimeleia heautou, cura sui*) que se puede identificar con un retorno a sí (*epistrophe, se convertere ad se*) que consiste tanto en conocerse a sí mismo (*gnothi seauton*) y en conocer (*mathēsis*) como en ejercitarse (*meletai, askēsis, gymnazein*). Se hace, pues, como se ve, una distinción entre conocimiento y ejercicio. Desde luego, esta distinción puede resultar sorprendente porque es evidentemente que los actos de conocimiento también son ejercicios. No en vano se acaba de decir que algo a lo que se llama «ejercicio del desasosiego» se relaciona con el *gnothi seauton* y con la *mathēsis*. Sin embargo, esta distinción adquiere sentido cuando se atiende al contexto, al debate o a la problemática en la cual se propone. Por un lado, la formación filosófica corre el riesgo de ser reducida a una cuestión de conocimiento tanto en el sentido de que el conocimiento se convierta en el único medio como en el sentido de que el conocimiento se convierta en un fin en sí mismo. Tal y como ya se ha visto en este texto, la prueba de esta amenaza está en el hecho de que los antiguos no dejaron de caer en cierta confusión entre la retórica y la filosofía (proximidad del filósofo y del sofista, la figura de Isócrates, la era romana del comentario de texto) y está también en el hecho de que los modernos separaron la ascesis del conocimiento. Por otro lado, no se deja de reivindicar, en primer lugar, que el fin de la filosofía no es el conocimiento, sino la formación de un *ethos* que aquí se está caracterizando a partir de la *ataraxia* y del dominio de sí. Y, en segundo lugar, si bien el conocimiento es útil cuando se pone al servicio de la formación de este *ethos*, es evidente que esta formación no se puede completar si no es por medio de una ejercitación en la resistencia y la fortaleza frente a los deseos y las pasiones.

---

<sup>963</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 80; Platón. *Leyes*, Libro I, 647d. Op. Cit., p. 236: «¿Qué sucede cuando intentamos hacer a alguien temeroso con justicia? ¿Acaso no debemos hacerlo vencer en la lucha con sus propios placeres, enfrentándolo a la desvergüenza y ejercitándolo? ¿O uno debe llegar a ser perfecto en la valentía luchando contra la cobardía que hay en él y venciendo — aunque nadie que fuera inexperto y careciera de ejercicio en tales certámenes llegaría a ser ni siquiera la mitad de sí mismo en cuanto a la virtud, mientras que será perfectamente prudente sin haber luchado con muchos placeres y deseos que lo impulsan a ser desvergonzado y a cometer injusticia y haberlos vencido con la ayuda de la palabra, la acción y el arte, tanto en los juegos como en las actividades serias, sin haber pasado por ninguna de esas experiencias—?».

Por tanto, cuando se plantea una distinción entre *mathēsis* y *askēsis*, no se pretende decir que la *mathēsis* no sea una *askēsis*, sino que la *askēsis* es mucho más que una *mathēsis*. En pocas palabras, tal vez se pueda decir que esta *askēsis* que trasciende la *mathēsis* es lo que está ligado con todo el tema de la austeridad y de la autarquía. Con la austeridad se aprende a dominar los deseos y se adquiere una autarquía con la que los reveses de la Fortuna y las pasiones que levantan apenas pueden dañar al hombre que de este modo se ha pertrechado contra todo lo que puede perturbar. Se trata, pues, de ejercitarse en la resistencia que fortalece. En *La hermenéutica del sujeto*<sup>964</sup> Foucault vincula la *ataraxia* con la autarquía y en *El uso de los placeres*<sup>965</sup> vincula la filosofía con la *austeridad*. De todos modos, se trata de un vínculo que es bien conocido.

Ahora bien, el riesgo de balanceo de la formación filosófica hacia la *mathēsis* no se contrarresta sólo con la exigencia del apoyo de la *askēsis*, sino que también se contrarresta con cierta absolutización de la *askēsis* misma. A partir de aquí, quizás sea posible clasificar las diferentes tendencias filosóficas de la Antigüedad en función de si en ellas se apuesta más o menos por la *askēsis* o por la *mathēsis*. Se diría que en el platonismo y en el aristotelismo, si bien no se descuida la *askēsis*, parece que se atribuye a la *mathēsis* una importancia decisiva. Ya se ha dicho que, según Foucault, en la *epistrophe* platónica se privilegia el conocer. También se sabe y se ha comentado ya que la Academia y el Liceo fueron importantes centros de investigación. Por lo demás, también se conoce, como recuerda Pierre Hadot, que Aristóteles asocia la felicidad y la filosofía con un modo de vida teórico.<sup>966</sup> A continuación, tal vez habría que considerar a los estoicos y a los epicúreos. Parece que con ellos se tiende a poner cada vez más el acento en la *askēsis* y cada vez menos en la *mathēsis*. De los epicúreos ya se ha dicho que el Jardín albergaba a gentes de toda condición precisamente porque, a diferencia de lo que sucedía en la Academia y el Liceo, no se exigía en general ni haber pasado por una propedéutica intelectual ni consagrar la vida al estudio.

---

<sup>964</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 182

<sup>965</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 21

<sup>966</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 94: «Mas el propio Aristóteles sólo emplea la palabra “teórico”, y la utiliza para designar, por una parte, el modo de conocimiento cuyo objetivo es el saber por el saber y no un fin exterior a él mismo, y, por la otra, el estilo de vida que consiste en consagrar su vida a este modo de conocimiento. En este último sentido, “teórico” no se opone a “práctico”; dicho de otra manera, “teórico” puede aplicarse a una filosofía practicada, vivida, activa que brinda felicidad».



Para ellos se trataba más bien de la atención a unos pocos principios básicos de vida que ante todo debían ser llevados a la práctica.<sup>967</sup> Y de los estoicos se conoce su trabajo en torno a temas de lógica, física y ética<sup>968</sup>, pero, como dice Foucault, parece que para ellos «el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askēsis* van a ser el elemento esencial, mucho más que el conocimiento».<sup>969</sup> Es posible ver aquí, en el estoicismo, la influencia del cinismo<sup>970</sup>, que es, a no dudar, la modalidad de filosofía antigua que no simplemente pone el acento en la *askēsis*, sino que es precisamente la que la absolutiza por completo. Hay en los cínicos un desprecio absoluto de la *mathesis* porque, afirma Foucault citando al Demetrio de Séneca, «aquello que en la naturaleza es difícil de conocer sólo está oculto, en el fondo, porque su conocimiento es inútil para la vida».<sup>971</sup> Desde luego, esta es una proclama de carácter manifiestamente socrático o una proclama socrática llevada al límite, pues también Sócrates considera, de acuerdo con Jenofonte, que el conocimiento tiene que servir directamente a la vida y que no complace a los dioses que se investigue lo que no han querido aclarar.<sup>972</sup> Jenofonte<sup>973</sup> también insiste, como Platón<sup>974</sup>, en la importancia que Sócrates atribuía al ejercicio como condición de la fortaleza. La filosofía ha de consistir entonces para los cínicos en una práctica simple y constante de resistencia, de austeridad y de autarquía. Como dice Carlos García Gual, el cínico se propone «fortalecer y endurecer el cuerpo para habituarlo a soportar los rigores y

---

<sup>967</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 140: «La carta concluye, a modo de composición anular, reinvitando al lector a meditar estos puntos básicos de la doctrina, no en vista de la ortodoxia escolar, sino porque la meditación y la práctica de tales enseñanzas llevan a la felicidad, a una existencia que en dicha puede rivalizar con la de los dioses».

<sup>968</sup> Julián Marías. «Introducción a la filosofía estoica». En: Séneca. *Sobre la felicidad*. Op. Cit., pp. 13-14 «Los estoicos dividen la filosofía en tres partes: lógica, física y ética. [...] Desde luego, la ética absorbe la mayor parte de la atención de los estoicos, y a ella tiende todo el esfuerzo del filósofo».

<sup>969</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 205

<sup>970</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto, *Disertaciones*. Op. Cit., p. IX «El estoicismo, que en el siglo I d. C. había absorbido ya parte del pensamiento cínico [...]».

<sup>971</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 222

<sup>972</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 7, 3. Op. Cit., p. 194: «[...] desaprobaba el seguir aprendiendo geometría hasta llegar a las figuras incomprensibles, pues decía que no veía para qué podían servir»; 6, p. 195: «[...] disuadía de la meditación sobre cómo maneja la divinidad cada uno de los fenómenos celestes, pues decía que ni los hombres podían llegar a descubrirlo, ni pensaba que a los dioses les agradaría que un hombre investigara lo que ellos no querían aclarar».

<sup>973</sup> *Ib.*, Libro I, 6, 7, p. 54: «¿No sabes que los que por naturaleza son más débiles físicamente, a fuerza de ejercitarse se hacen más fuertes y aguantan mejor en aquello a que se dedican que los que, siendo más fuertes, no se entrenan? ¿Y no crees que yo, entrenando continuamente mi cuerpo para soportar las contingencias, puedo soportarlo todo con más facilidad que tú, que no te entrenas?».

<sup>974</sup> En este texto ya se han ofrecido numerosos ejemplos extraídos de la obra de Platón en los que se muestra la preparación de Sócrates frente a todos los rigores de la existencia.

prescindir de todo lujo superfluo», incluido el lujo del «refinamiento» cultural». <sup>975</sup> Se comprenderá entonces que la doctrina cínica sea menos un cuerpo teórico sofisticado como el de Platón y Aristóteles que un anecdotario en el que se recoge la práctica y el ejemplo de vida de los cínicos más reconocidos. <sup>976</sup> Como explica Foucault en *El coraje de la verdad*, los cínicos plantearán que hay dos caminos para llegar a la virtud: el camino de la *mathēsis*, del «logos» y de los «discursos», que es un camino fácil, pero largo, y el camino «mudo» de la «*askēsis*», de las «prácticas de despojamiento y resistencia», que es un camino difícil, pero corto. <sup>977</sup> Tal vez haya que ver en esto del camino corto una vez más cierta prefiguración de lo que será la salvación súbita en el cristianismo.

En definitiva, ya se ve que, de Platón y Aristóteles a los cínicos, pasando por los epicúreos y los estoicos, se asiste a una progresiva retirada de la *mathēsis* y a un creciente protagonismo de la *askēsis*. No obstante, si bien la *mathēsis* tiende a quedarse en un segundo plano, la *askēsis* siempre ha estado presente. El balanceo que se acaba de describir brevemente es un movimiento de oscilación que más que ser la consecuencia de una valoración creciente de la *askēsis* es la consecuencia de una devaluación de la *mathēsis*. La filosofía siempre ha sido una práctica, un entrenamiento y una manera de vivir. La filosofía siempre ha sido una formación, una preparación y una corrección de sí mismo que se hace realidad sobre la base de un programa de ejercicios. En pocas palabras, la filosofía no es una actividad sólo porque el dominio de sí sea esencialmente un dominio activo, sino que también es una actividad porque el dominio de sí sólo es posible ahí donde el sujeto vive en la ejercitación permanente. En este sentido, el dominio de sí es inseparable de la disciplina entendida como repetición diaria de los ejercicios. Tal y como dice Jenofonte, Sócrates estaba

---

<sup>975</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., pp. 31-31: «Con su lema de “autosuficiencia” del individuo, los cínicos aludían fundamentalmente a dos hechos: en el plano de la existencia cotidiana había que contentarse con los rudimentos mínimos para un vivir ascético, y en el plano espiritual demostraban un completo desapego de los valores sociales y un rechazo de lo convencionalmente admitido. Proponían, por lo pronto, una ascesis física e intelectual: fortalecer y endurecer el cuerpo para habituarlo a soportar los rigores y prescindir de todo lujo superfluo, y, entre eso, de los refinamientos de la educación y la cultura».

<sup>976</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 225: «[...] los cínicos se valen, para la transmisión de esos esquemas de vida, menos de una enseñanza teórica, dogmática, que de modelos, relatos, anécdotas, ejemplos»; Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., pp. 34-35: «Está claro, sin embargo, que Diógenes antepone la práctica a la teoría y que la fama que cobró entre los antiguos, convirtiéndose pronto en un tipo literario (como es ya para Menipo de Gádara y para Luciano, que lo incorporan como héroe de sus relatos), responde a su actitud vital ejemplar y chocante».

<sup>977</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 222

«convencido de que el dominio de sí mismo es bueno para quien se dispone a llevar una acción hermosa» y «en primer lugar se mostraba ante sus discípulos como el hombre más disciplinado del mundo».<sup>978</sup> Tal vez corresponda a Friedrich Nietzsche el mérito de haber redescubierto para la época contemporánea esta dimensión ascética de la filosofía<sup>979</sup>, pero otros como Foucault<sup>980</sup>, Pierre Hadot<sup>981</sup> o Peter Sloterdijk<sup>982</sup> han trabajado después en esta senda abierta y desbrozada de la vida filosófica como vida que desde el campamento-base de la vida corriente se ejercita en una verticalidad sin Dios.<sup>983</sup>

### 3.2.5. UN IDEAL DE COMPETICIÓN: CONTRA SÍ MISMO Y CONTRA LOS OTROS

En lo que respecta al ideal de la competición, se puede empezar por decir que, de acuerdo con Peter Sloterdijk, filósofos y atletas comparten dos virtudes ampliamente reconocidas en la cultura grecorromana: la *philotimía*, que es el amor al honor (*timé*) que se conquista en la victoria, y la *philoponía*, que es el amor al esfuerzo que hay que realizar para vencer.<sup>984</sup> De ahí que, por una parte, atletas y filósofos, aunque sobre todo los cínicos, compartieran la elección del esforzado Heracles, el de las doce hazañas, como «patrón protector». Y de ahí que, por otra parte, compartieran también, como ya se ha dicho aquí de los filósofos, el privilegio de que los griegos erigieran estatuas en su honor. Ahora bien, en este punto es pertinente añadir que la gloria del honor no se alcanza combatiendo y venciendo adversarios menores, sino que se alcanza combatiendo y venciendo adversarios que han de

<sup>978</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 1. Op. Cit., p. 183

<sup>979</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 52: «[...] Nietzsche se convertiría en el descubridor de las culturas ascéticas, en toda su inconmensurable extensión histórica»; p. 55: «En su diferenciación de las distintas clases de ascesis, Nietzsche separó de forma tajante las variantes sacerdotales, examinadas por él con mirada aviesa, de las reglas disciplinarias de los creadores intelectuales, de los filósofos y de los artistas, así como de los ejercicios de los guerreros y atletas».

<sup>980</sup> Ib., p. 203: «En realidad Foucault había realizado la irrupción en una concepción de la filosofía como ejercicio [...]».

<sup>981</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 90: «La representación que solemos tener de la filosofía de Aristóteles parece contradecir por completo la tesis fundamental que defendemos en esta obra y según la cual la filosofía fue concebida por los antiguos como un modo de vida».

<sup>982</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 53: «Con su hallazgo, Nietzsche se coloca fatalmente (en el buen sentido de la palabra) en el comienzo de las ascetologías modernas, no espiritualistas, junto con sus anexos de fisiotécnicas y psicotécnicas, dietologías y métodos de entrenamiento, y, con ello, de todas las formas, autorreferenciales, de ejercitar y trabajar en el propio modo de vivir, que yo he reunido aquí en la expresión “antropotécnicas”».

<sup>983</sup> Ib., p. 59: «Él [Nietzsche] habría encontrado su gran papel como testigo de una verticalidad sin Dios. [...] en el astro ascético [...] todas las ascensiones comienzan en el campamento-base de la vida corriente».

<sup>984</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*, «Ir al otro lado: filosofía como atletismo». Op. Cit., pp. 252-254

ser los más temibles. La razón de base de esta exigencia hay que buscarla en el sentido profundo que se atribuye al espíritu agonístico. Este espíritu no consiste simplemente en ser capaz de luchar y vencer, sino que consiste, como ya se ha visto en este texto a partir de Werner Jaeger, en la gesta heroica que permite llegar a ser, no ya uno más entre los mejores (*aristoi*), sino el mejor entre los mejores (*areté*). A partir de aquí, se comprenderá que vencer a los adversarios más temibles es lo único que permite afirmarse como el más fuerte y afirmarse como el más fuerte es lo único que permite a su vez afirmarse como el mejor. De ahí que el espíritu agonístico sea en esencia, tanto si se trata de la guerra como si se trata del deporte, un espíritu de competición. Pero si es cierto, como se está diciendo, que la filosofía tiene parentesco con este espíritu, entonces habrá que admitir que también el filósofo compite por ser el mejor. Para ello, también él tendrá que enfrentarse a los enemigos más poderosos, es decir, que tendrá que enfrentarse a las pasiones más desbocadas y a los deseos más violentos, pero no solamente para ser mejor y más fuerte que ellos o que sí mismo, sino para exhibirse como siendo mejor y más fuerte que los demás.

Desde algún lugar apartado de la órbita de este espíritu, alguien podría pensar que el día más funesto en la vida de Sócrates fue el día en que fue sentenciado a muerte. Sin embargo, es posible que esto no sea verdad. Tal vez haya que pensar que aquella sentencia fue más bien una bendición, una oportunidad puesta en bandeja para mostrar, en una hazaña heroica, que ni siquiera el temor a la muerte podía vencerlo y que, por tanto, ni nada ni nadie era mejor que él. De ahí que, como se sabe, lo arreglara todo para ser efectivamente condenado al peor de los castigos<sup>985</sup> y de ahí también que rechazara la oferta de huida que le hiciera su amigo Critón<sup>986</sup>. Se dirá que aquel hombre ya había demostrado con creces en la guerra, como se ha visto, su capacidad para oponerse al miedo a morir y que ya entonces se había mostrado más distinguido incluso que un general reputado como Laques. Y es cierto, pero en la guerra muchos son los valientes, y, además, es cosa de soldados. Sócrates no quería ser simplemente un guerrero valeroso ni tampoco el más valeroso entre todos los guerreros.

---

<sup>985</sup> Por una parte, Sócrates acude al juicio sin haber preparado su defensa: Platón. *Apología de Sócrates*, 17b-17c. Op. Cit., p. 3; 34c, p. 23. Por otra parte, tiene la oportunidad de proponer un castigo alternativo al de la pena de muerte que ha propuesto Meleto. Propone entonces un castigo lo suficientemente ridículo (pagar una multa de treinta minas) como para que el tribunal no tuviera más remedio que decantarse por la otra opción: Ib., 38b, pp. 26-27

<sup>986</sup> Platón. *Critón*, 44b-44c. Op. Cit., pp. 34-35

Sócrates quería ser el mejor filósofo, el héroe filosófico, el hombre más sabio entre todos los hombres sabios.<sup>987</sup> El escenario tenía que ser entonces un espacio y un contexto que no se pudieran confundir ni con los campos de batalla y la guerra ni con los gimnasios y el deporte. Un juicio civil en el corazón de Atenas le ofrece entonces la oportunidad de rodearse de sus conciudadanos, tal y como si se tratara del público en las gradas de las pistas del gimnasio, para lanzar ahí un poderoso mensaje que difícilmente los hombres de su tiempo pudieron comprender del todo o no sin cierto aturdimiento, a saber, que también en la filosofía o en la sabiduría es posible afirmarse como el más fuerte y como el mejor. En pocas palabras, Sócrates parecía querer decir que «también aquí hay dioses».<sup>988</sup> Parece que este singular sileno fue el primer héroe filosófico de la historia de Occidente. Se diría que el recurso a Pitágoras no podría desmentir esta afirmación. La prueba de ello está en que lo propio del héroe es algo que no parece encontrarse en Pitágoras, pero sí en Sócrates, a saber, que deja tras su muerte el recuerdo de una gesta única que se cuenta y con la cual se despierta y se perpetúa, para cada nueva generación, el mismo espíritu agonístico. Platón<sup>989</sup> y Jenofonte<sup>990</sup> lo contaron, pero también Epicteto<sup>991</sup> en el otro extremo de la historia de la Antigüedad. No hay que pensar que este modo de engrosar la lista de los nombres más inolvidables es una contingencia o un efecto secundario que Sócrates ni previó ni buscó. Sócrates no inventa por accidente el espíritu agonístico. Como todo griego, sabe bien lo que es. Lo que hace es trasponerlo de manera deliberada al ámbito de la filosofía y la sabiduría. Jenofonte refiere unas palabras de Sócrates que no podrían ser más claras en este sentido:

Por mi parte, veo que la fama que dejan en la posteridad los hombres de tiempos anteriores no es la misma para los autores y para las víctimas de la injusticia. Yo sé que aun en el caso de que muera ahora la atención que conseguiré de la humanidad no será la misma que la que los que me han dado muerte, porque sé que siempre me serán testigos de nunca hice daño a nadie, ni induje a nadie al mal, sino que siempre intenté hacer mejores a mis acompañantes.<sup>992</sup>

<sup>987</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 21a-23a. Op. Cit., pp. 7-9: A partir de una consulta al oráculo por parte de su amigo Querefonte, Sócrates inicia todo un periplo destinado a investigar si él es realmente el hombre más sabio, señal de que el asunto le importa; 34d-35a, p. 23: Sócrates afirma que no va a suplicar clemencia porque no sería propio de su reputación de hombre que se distingue de todos los demás por su sabiduría.

<sup>988</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., pp. 213-214. Mención implícita a «una anécdota difundida como rumor, por Aristóteles, según la cual Heráclito, el filósofo de Éfeso, en Asia Menor, habría invitado a entrar a un grupo de forasteros que le quería visitar y que dudaba al encontrarlo calentándose junto a la lumbre del hogar, con estas palabras: “También aquí hay dioses”».

<sup>989</sup> Platón. *Apología de Sócrates*. Op. Cit.; *Critón*. Op. Cit.; *Fedón*. Op. Cit.

<sup>990</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 8, 1-3. Op. Cit., pp. 196-197

<sup>991</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, IV, 23-24. Op. Cit., p. 69

<sup>992</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 8, 10. Op. Cit., p. 199

Hay que hacer notar que, tal y como se había visto en este texto, su muerte es también para él una manera ciertamente espectacular de ofrecer a sus discípulos y amigos una última lección, pues en esta justificación de la aceptación de la condena que se acaba de transcribir no sólo se refiere al ejemplo que deja para la posteridad, sino también al ejemplo que deja a esos acompañantes suyos a los que siempre quiso, dice, «hacer mejores». Sócrates murió por su condición de maestro de filosofía, pero también, hay que insistir, por su espíritu agonístico. Evidentemente, hay algo en este espíritu que recuerda simple y llanamente a la vanidad. Se dirá entonces que algo no cuadra, pues Sócrates es también el hombre modesto que afirma no saber más que el hecho mismo de no saber. Pero hay que ver con claridad, por un lado, que la *insciencia* es, como se sabe, precisamente lo que lo convierte en el hombre más sabio. Sócrates es el hombre más sabio porque sabe al menos que no sabe nada. Y también hay que ver, por otro lado, que, en todo caso, la modestia de Sócrates solamente podría concernir al *logos*, pero no así al *ethos* y al *bios*, que es de lo que aquí se trata. En este sentido, habrá que admitir, como ya se hizo con su modelo de enseñanza, que más allá del recuerdo, su legado agonístico en el campo de la filosofía se conserva y se pierde a partes iguales. Por una parte, parece que algo queda. Así lo expresa Carlos García Gual:

Baste recordar que la ética tradicional estaba basada en una competición continua, en la que la virtud se sometía a un esforzado *agón*, un enfrentamiento por obtener el primer premio, como en los certámenes atléticos. La *areté* («virtud» pero también «excelencia») que se premia con la aprobación social y la admiración popular no consiste sólo en «ser bueno» en tal o cual respecto, sino en «ser mejor». <sup>993</sup>

Es bien conocida, en primer lugar, la rivalidad y la vanidad de filósofos como Platón y Diógenes el Cínico, referida, por ejemplo, por Diógenes Laercio. Platón decía de Diógenes que era «un Sócrates enloquecido» <sup>994</sup> y Diógenes decía de la enseñanza de Platón que era «tiempo perdido» <sup>995</sup>. Además, cada uno destacaba del otro precisamente su vanidad. Decía Platón que para compadecerse de Diógenes había que abandonarlo, «aludiendo —dice Diógenes Laercio— a su afán de notoriedad». <sup>996</sup> Y en cierta ocasión, mientras Platón recibía invitados, «Diógenes pisoteaba sus alfombras diciendo: “Pisoteo el orgullo de Platón”», a lo que éste contestó: «“Con otro orgullo, Diógenes”». <sup>997</sup> Por lo demás, son muchas las

<sup>993</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 65

<sup>994</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 140

<sup>995</sup> *Ib.*, p. 124

<sup>996</sup> *Ib.*, p. 133

<sup>997</sup> *Ib.*, p. 125

anécdotas en este texto de Diógenes Laercio en las que el cínico queda retratado como un filósofo verdaderamente envanecido.<sup>998</sup> Por su parte, se sabe que Platón había practicado la lucha bajo la dirección de Aristón Argivo, que es quien le puso el nombre de Platón probablemente por la envergadura de su espalda, y que había participado en los Juegos Ístmicos.<sup>999</sup> Por tanto, el espíritu agonístico le venía al fundador de la Academia tanto por su contacto con Sócrates como por su formación deportiva. En segundo lugar, es pertinente recuperar también una anécdota del filósofo cínico Demetrio, que Foucault extrae del libro VII del *De beneficiis* de Séneca, contemporáneo y admirador del primero, en la que parece que se da a entender algo que bien puede recordar a la vanidad del espíritu agonístico en todo su esplendor.<sup>1000</sup> Parece que Calígula habría ofrecido a Demetrio «una importante suma de dinero» que el filósofo cínico no solamente habría rechazado, sino que, además, habría dicho de ella que si alguien hubiera querido tentarlo, entonces tendría que haberle ofrecido al menos todo el Imperio. Desde luego, la idea no es que Demetrio habría caído en la tentación si la tentación hubiera sido lo bastante fuerte. La idea es más bien que una tentación lo bastante fuerte le habría permitido al menos ejercitar y poner a prueba su capacidad para resistir (*enkrateia*) y su fortaleza (*sōphrosynē*) y le habría permitido asimismo sumar una victoria de valor. Esto quiere decir que, primero, la desgracia, o, para el caso, la tentación es querida; segundo, es querida porque da la oportunidad de hacerse mejor y de medir las propias fuerzas; tercero y último, es querida también porque da igualmente la oportunidad de obtener una gloriosa victoria de cara a los demás. Parece, pues, que hay entre los cínicos, también en la época Imperial, la idea de que los placeres y las desgracias son fenómenos que deben ser queridos porque tienen valor de ejercicio, de prueba de sí y de justa competitiva no sólo consigo mismo, sino también con los demás. Así, Séneca indica que la suma ofrecida por Calígula ni siquiera merecía, en opinión de Demetrio, que «se gloriara de haberla despreciado».<sup>1001</sup> Parece que Sócrates no ha sido, pues, el único que ha visto en las desgracias

<sup>998</sup> Ib., p. 134: «Cuando en Olimpia proclamó el heraldo: “Dioxipo vence a otros hombres”, exclamó: “Ése vence, sí, a esclavos; a hombres, yo”»; p. 130: «Decía que imitaba a los directores de un coro: que también ellos dan la nota más alta para que el resto capte el tono adecuado»; p. 126: «Cuando le preguntaron en qué lugar de Grecia se veían hombres dignos, contestó: “Hombres en ninguna parte, muchachos en Esparta”».

<sup>999</sup> Antonio Alegre Gorri. «Estudio introductorio». En: Platón. *Diálogos*. Op. Cit., p. XXIII.

<sup>1000</sup> Séneca, *Des bienfaits*, VII, XI, I, trad. de F. Préchac, París, Les Belles Lettres, 1961, p. 88 [trad. esp.: *Sobre los beneficios*, Barcelona, Salvar, 1986]. Cit. por Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 208

<sup>1001</sup> *Idem*.

o en los placeres una oportunidad querida a voluntad para afirmarse como el más fuerte y como el mejor.

No obstante, por otra parte, también parece que el legado agonístico de Sócrates tiende a perderse, por ejemplo, entre los estoicos y los epicúreos y sobre todo en lo que se refiere a la vanidad que espolea la voluntad de afirmarse como el mejor con respecto a los demás. En primer lugar, el mismo Séneca que cuenta la anécdota de Demetrio también hace declaraciones que contradicen del todo este rasgo propio del espíritu agonístico:

Ayudará enseguida a tus reproches y me haré más objeciones que las que imaginas; ahora te responderé esto: «No soy un sabio y, para que tu malevolencia se regocije, nunca lo seré. Por esto no exijo de mí ser igual que los mejores, sino mejor que los malos: me basta con podar todos los días algo de mis vicios y castigar mis extravíos. No he llegado a la salud, ni llegaré siquiera; compongo para mi gota más calmantes que remedios, contento si los ataques son menos frecuentes y menos dolorosos; pero comparado con vuestros pies, yo, impotente, soy un corredor».<sup>1002</sup>

Por un lado, se podría decir, si se atiende en particular a su intención de hacerse «más objeciones» y de «podar todos los días» algo de sus «vicios», que Séneca se juzga con dureza desde las alturas y que todavía es mucho el trabajo que cree tener por delante, todo lo cual recuerda a las claras a la voluntad agonística de hacerse mejor y más fuerte frente a deseos y pasiones. Tal vez incluso se pueda decir que también hay voluntad de que la vida lo ponga a ejercitarse y a medirse, pues «los ataques» que han de ser «menos frecuentes y menos dolorosos» no son los del mundo, sino los de las pasiones y deseos. Parece que Marco Aurelio también se expresa en la línea de Séneca cuando exclama con sorprendente vehemencia, por una parte, que las críticas de su maestro Frontón le hacen «feliz»<sup>1003</sup> y cuando dice, por la otra, que «el hombre se vuelve» «mejor y más estimable si se sirve de los contratiempos que experimenta».<sup>1004</sup> Sin embargo, Séneca también afirma, en una declaración que contraviene del todo el espíritu agonístico, que no se exige a sí mismo «ser igual que los mejores, sino mejor que los malos», es decir, que no aspira a la *areté*, sino que se conforma con quedarse en *aristoi*. En lo que respecta a Marco Aurelio, los *Pensamientos para mí mismo* están

<sup>1002</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*. «17. Los principios y la conducta». Op. Cit., p. 83

<sup>1003</sup> Frontón. *Epistolario*, epístola 3. Ángela Palacios Martín (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 46: «He recibido a la vez dos cartas tuyas. En una de ellas me echabas en cara y argumentabas que había compuesto una máxima sin reflexionar; en la otra, en cambio, intentabas mantener mi entusiasmo con tus elogios. Pero, te aseguro, por mi propia salud, por la de mi madre y por la tuya propia, que se despertó en mi ánimo más alegría por aquella primera carta y que, mientras la iba leyendo, exclamaba repetidamente: “¡qué feliz soy!”».

<sup>1004</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro décimo, XXXIII. Op. Cit., p. 208



plagados de expresiones de rechazo de toda forma de vanidad.<sup>1005</sup> En suma, parece que la aspiración al perfeccionamiento y al fortalecimiento permanece entre los estoicos de la época Imperial, así como también quizás la voluntad de que la vida no deje de dar la oportunidad de ejercitarse y medirse, pero no así la voluntad de afirmarse como el mejor entre los mejores. En otras palabras, permanece la voluntad de ser más fuerte que las pasiones y deseos, pero quizás no tanto la voluntad de ser más fuerte que todos los demás. Tal vez haya que ver en esto, en segundo lugar y más allá de los estoicos, cierta influencia del epicureísmo, pues de acuerdo con Carlos García Gual, «la buena reputación» y «la fama» son «recompensas» que «como tantos honores mundanos no le parecen a Epicuro muy valiosas».<sup>1006</sup> Hay algo en esta deriva epicúrea y estoica que recuerda a lo que será la humildad cristiana y como si lo primero hubiese hecho las veces de prefiguración de lo segundo. No obstante, parece que para pasar de lo uno a lo otro harán falta además otras modificaciones acaso más esenciales y profundas. Después de todo, una humildad que aparece bajo la forma de cierto rechazo de toda arrogancia y de cierta dureza consigo mismo con vistas precisamente a hacerse mejor no parece que se pueda reducir a una humildad cristiana en la que hay que llegar a considerarse como el último de los hombres a través de una plena y radical renuncia a sí mismo y a la propia voluntad.<sup>1007</sup> En síntesis, ha sido posible reconocer un espíritu competitivo completo en Sócrates, en Platón y en el cinismo de Diógenes y Demetrio. En cambio, parece que algo de este espíritu se queda por el camino en el caso del epicureísmo y del estoicismo.

### 3.3. SER MÁS FUERTE QUE SÍ MISMO O EL GOBIERNO DE LA RAZÓN: SUJETO, PODER Y VERDAD

Ya se ve entonces que, por su anclaje en el contexto histórico y cultural de la Antigüedad grecorromana, el dominio de sí de la filosofía antigua está ligado a ideales agonísticos como la resistencia y la fortaleza, la libertad, la virilidad, la actividad y la competición. Por lo que se ha visto, es cierto que este último ideal no aparece por igual en todas las escuelas filosóficas antiguas, pero una constante de carácter agonístico es segura, a saber, que siempre es preciso hacerse más fuerte que uno mismo o que las propias pasiones

---

<sup>1005</sup> Ib., Libro segundo, XII, p. 26: «¡Qué rápido se desvanece todo! ¡El hombre en el teatro de la vida y su memoria en la sucesión de los siglos! Del mismo modo se desvanecen todos los objetos que distraen nuestros sentidos y más aún los que nos ceban con el pasto del placer, nos aterrorizan ante la idea del dolor o adulan nuestra vanidad».

<sup>1006</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 65

<sup>1007</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 177

y deseos. He aquí una fórmula cuyo carácter aporético todavía no ha sido puesto de manifiesto. Ya se verá que hacerlo hará posible vincular la *ataraxia*, la *enkrateia* y la *sōphrosynē* con el ideal de la verdad, que es quizás un ideal más específicamente filosófico, aunque ya se ha visto en este texto que la veracidad es también un valor aristocrático y agonístico. En el mismo pasaje de *La república* en el que Sócrates, como se ha visto, define la templanza como «como un dominio que el hombre ejerce sobre sus placeres y apetitos», dice igualmente, como también se ha visto, que de esta definición provienen expresiones como «*kreittōn heautou*»<sup>1008</sup> o «*kreíto autoû*»<sup>1009</sup>, es decir, «ser dueño de sí mismo»<sup>1010</sup> o también «ser más fuerte que sí mismo» e incluso «superior a sí mismo». Al mismo tiempo, ya se ha comentado de pasada que Sócrates afirma en el mismo pasaje que no entiende demasiado bien esta expresión. Se llega incluso a preguntar si no habría que considerarla ridícula. Esto se debe a que la expresión es ciertamente problemática o contradictoria porque si un hombre es más fuerte que sí mismo, entonces también es más débil que sí mismo, e, inversamente, si un hombre es más débil que sí mismo, entonces también es más fuerte que sí mismo. Lo mismo podría decirse en relación con la idea de ser superior e inferior a sí mismo o en relación con la idea de ser dueño y esclavo de sí mismo. No obstante, no hay aquí en verdad ninguna paradoja, pues la expresión no presupone que el alma sea monolítica, sino que presupone que hay en ella dos partes. Cuando la parte superior o mejor manda sobre la parte inferior o peor, entonces se dice que se es más fuerte que sí mismo. Y cuando la parte inferior o peor manda sobre la parte superior o mejor, entonces se dice que se es más débil que sí mismo. En definitiva, un hombre es más fuerte que sí mismo cuando la mejor parte de sí mismo manda sobre la peor parte de sí mismo. De ahí que se pueda ser, sin aporía alguna, más fuerte que sí mismo. A partir de aquí, sólo queda añadir algo que es bien conocido, a saber, que la parte mejor es la razón y que la parte peor es el conjunto de los deseos y las pasiones. Por tanto, ser más fuerte que sí mismo o ser dueño de sí mismo significa que la razón manda sobre los deseos y las pasiones. Cada vez que en este texto se ha hecho

---

<sup>1008</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 75. En este pasaje, Foucault aborda toda esta cuestión y hace referencia a la expresión griega «*kreittōn heautou*», que traduce como «más fuerte [...] que uno mismo».

<sup>1009</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 217. En este pasaje, Peter Sloterdijk también aborda, como Foucault, toda esta cuestión y hace referencia a la expresión «*kreíto autoû*», que traduce igualmente como «más fuerte que uno mismo» o como «superior a sí mismo».

<sup>1010</sup> Platón. *La república*, Libro cuarto, 430e. Op. Cit., p. 190. En la traducción de Patricio de Azcárate, el pasaje de *La república* consagrado a toda esta cuestión contiene la fórmula «ser dueño de sí mismo».

referencia de un modo u otro al dominio de sí mismo, se estaba haciendo referencia en el fondo al dominio de la razón sobre pasiones y deseos. Desde luego, la cuestión es en este punto más compleja porque incluso en la misma obra de Platón, y en una nueva prueba de su carácter poco o nada dogmático, es posible encontrar propuestas diferentes acerca de la composición del alma y acerca de la relación entre sus diferentes partes<sup>1011</sup>, pero hay dos ideas que parecen constantes. Por un lado, la idea de que la razón es siempre lo que debe gobernar sobre pasiones y deseos. Y, por otro lado, la idea, relevante desde el punto de vista de una comparación con el cristianismo, de que aquello que debe ser gobernado no es nunca, como dice Foucault, un poder «ontológicamente extraño».<sup>1012</sup> En efecto, detrás del ataque de pasiones y deseos, el cristianismo creará ver la presencia de un Maligno que entre bambalinas dirige los ejércitos del mal haciéndolos pasar, con toda astucia y para asegurar su entrada, por enviados de Dios. Se trata, pues, de la presencia del Otro y del combate con el Otro en el seno mismo de la propia subjetividad.<sup>1013</sup> En cambio, en la filosofía antigua, los deseos y pasiones pertenecen siempre al sí mismo, y, por tanto, el combate a librar es siempre consigo mismo.

La razón es, pues, lo que el sujeto debe poner a combatir con los deseos y las pasiones para lograr la *ataraxia*, la *enkrateia* y la *sōphrosynē*. A partir de aquí, con la explicitación del papel de la razón en la consumación del *ethos* de la *ataraxia*, la *enkrateia* y la *sōphrosynē*, se hace posible poner en relación este modelo de subjetividad con el ideal filosófico de la verdad. Esto se debe al hecho de que se puede conceder sin demasiadas reservas que la razón está conectada con la verdad. De inmediato se verá que esta relación entre, por una parte, la verdad, y, por otra parte, el *ethos* de la *enkrateia*, la *sōphrosynē* y la *ataraxia*, es compleja y circular. En primer lugar, para que la razón llegue a gobernar en el sujeto sobre pasiones y deseos (*ataraxia* y *sōphrosynē*) es preciso que, en un primer momento, el sujeto se haya convencido de la conveniencia o de la verdad de esta exigencia. Desde luego, este

---

<sup>1011</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 74: «Seguramente, sería necesario dar cuenta de diversas elaboraciones teóricas que han sido propuestas de esta diferenciación entre la parte de uno mismo que debe combatir y aquella que debe ser combatida: ¿partes del alma que deberían respetar entre sí cierta relación jerárquica? ¿Cuerpo y alma entendidos como dos realidades de origen distinto y donde una debe buscar liberarse de la otra? ¿Fuerzas que buscan metas diferentes y se oponen una a la otra como los dos caballos de un tiro?».

<sup>1012</sup> *Idem*.

<sup>1013</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 26 de marzo de 1980». Op. Cit., pp. 289-292

convencimiento no es una condición suficiente porque el gobierno de la razón (*ataraxia* y *sōphrosynē*) exige una fortaleza cuya condición se ha visto que era la resistencia (*enkrateia*) y el ejercicio (*askēsis*), pero es una condición necesaria porque, tal y como también se ha visto, el sujeto de la *akrasia*, es decir, el sujeto débil, pero arrepentido, es el punto de partida para una posible curación. También se podría decir que esta verdad es lo que arranca al sujeto de la *akolasia*, lo que lo pone en la *akrasia*, lo que lo orienta hacia la *enkrateia* y la *askēsis* y lo que, en última instancia, lo conduce hasta la *sōphrosynē* y la *ataraxia*. En segundo lugar, a partir de este arrepentimiento o de este convencimiento de la verdad del gobierno de la razón sobre pasiones y deseos (*ataraxia* y *sōphrosynē*) y a partir de la *enkrateia* y la *askēsis*, la razón empieza efectivamente a gobernar sobre pasiones y deseos (*ataraxia* y *sōphrosynē*). En otras palabras, un sujeto en el cual la razón manda sobre deseos y pasiones es un sujeto que no se inquieta y es temperante. El imperio y la independencia de la razón garantizan en el sujeto la imperturbabilidad y la templanza. En tercer lugar, la *ataraxia* o la *sōphrosynē* hacen posible que la razón, de resultados de haber llegado a mantener bajo control los deseos y las pasiones, adquiera una independencia que permite al sujeto acceder a la verdad. En otras palabras, un sujeto que no se inquieta y es temperante es un sujeto cuya razón manda sobre deseos y pasiones y que, por tanto, la puede hacer valer para acceder a la verdad. La imperturbabilidad y la templanza garantizan en el sujeto el imperio y la independencia de la razón, y, por consiguiente, garantizan que pueda reconocer la verdad. Hay que hacer notar que, por tanto, lo que supone un obstáculo para el reconocimiento de la verdad son las pasiones y los deseos. En cuarto lugar, en este último acceso a la verdad, se produce un efecto de retorno, un contragolpe o una iluminación del sujeto por efecto de la verdad. En este punto preciso, es decir, en el punto de la verdad, el círculo se cierra. Ahora bien, la verdad con la que se inicia el círculo es la verdad que se percibe desde la *akrasia* y no es, por tanto, la misma verdad con la que se cierra, que es la verdad de la iluminación que se percibe desde la *ataraxia* o la *sōphrosynē*. A partir de aquí, el círculo que se cierra en el punto de la verdad se echa a rodar en una dinámica virtuosa de perfeccionamiento de sí mismo: la verdad no deja de reforzar el gobierno de la razón y el gobierno de la razón no deja de despejar el acceso a la verdad.

En el conjunto de este planteamiento hay implícitas una serie de ideas que convendría hacer explícitas para poner bien de manifiesto el vínculo que une, por una parte, la

constitución ética del sujeto, la *ataraxia*, la *enkrateia* o la *sōphrosynē*, y, por otra parte, la verdad. En primer lugar, la verdad se plantea como una condición para la constitución ética del sujeto porque es lo que lo coloca y lo que lo mantiene en el camino de la *enkrateia*, de la *askēsis*, de la *sōphrosynē* y de la *ataraxia*. Dicho de otro modo, la verdad ilumina al sujeto en un sentido ético. A su vez, esta idea conlleva dos corolarios. Por un lado, la condición de la constitución ética del sujeto está, en parte al menos, en la verdad. Y, por otro lado, el ser humano no tiene acceso a su propia constitución ética por nacimiento o por derecho propio, sino que debe pagar el precio de una transformación de sí mismo o de su propia subjetividad. Así lo expresa Foucault:

Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar este acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura.<sup>1014</sup>

En segundo lugar, la constitución ética del sujeto en la *ataraxia* y la *sōphrosynē* por medio de la *enkrateia* y la *askēsis* se plantea como una condición para el acceso del sujeto a la verdad. En otras palabras, el sujeto ético ilumina la verdad. Así lo dice Foucault: «[...] durante todo el periodo que llamamos Antigüedad, [...] la cuestión filosófica del “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso) [...] nunca se separaron».<sup>1015</sup> A su vez, esta idea también conlleva dos corolarios. Por un lado, las condiciones del acceso a la verdad son subjetivas en el sentido preciso de que se han de dar en el sujeto. Así lo dice Foucault: «[...] para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto en su ser de sujeto».<sup>1016</sup> Y, por otro lado, el ser humano no tiene acceso a la verdad por nacimiento o por derecho propio, sino que debe pagar el precio de una transformación de sí mismo o de su propia subjetividad. Así lo expresa Foucault: «La espiritualidad [...] postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta [...] en distinto de sí

<sup>1014</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 31

<sup>1015</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», p. 32

<sup>1016</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», pp. 31-32

mismo para tener derecho al acceso a la verdad». <sup>1017</sup> En tercer lugar, la razón no es sólo un operador de control que ha de ejercer un poder sobre pasiones y deseos (*enkrateia*, *sōphrosynē* y *ataraxia*), sino que es también un operador epistemológico que permite acceder a la verdad. La razón se vincula tanto con el poder como con la verdad. Como dice Foucault, «esta libertad-poder que caracteriza el modo de ser del hombre temperante no puede concebirse sin una relación con la verdad». <sup>1018</sup> En cuarto lugar, cuando se trata del sujeto y de su relación consigo mismo, la verdad produce poder (sobre sí mismo) y el poder (sobre sí mismo) produce verdad. O, dicho de otro modo, si este poder sobre sí mismo es lo que se identifica, como se ha visto, con la libertad, entonces la verdad hace libre al sujeto y la libertad del sujeto es lo que da acceso a la verdad. Así lo expresa Foucault: «[...] el modo de ser al que se accedía por este dominio de sí se caracterizaba como una libertad activa, indisociable de una relación [...] con la verdad». <sup>1019</sup>

Tal y como ya se ha comentado en este texto, esta imbricación, esta reciprocidad o esta relación de causalidad circular entre verdad y ética se romperá en la Modernidad. Esto quiere decir que, por un lado, se dejará de pensar que la verdad puede actuar sobre el sujeto y contribuir a su constitución ética. Así lo expresa Foucault: «[...] el acceso a la verdad [...] no encontrará [...] como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento. El aspecto de la iluminación [...], el momento de la transfiguración del sujeto por el “el efecto de contragolpe” de la verdad que él conoce sobre sí mismo, y que estremece, atraviesa, transfigura su ser, todo eso ya no puede existir». <sup>1020</sup> Y, por otro lado, se dejará de pensar igualmente que la constitución ética del sujeto sea una condición de su acceso a la verdad. Así lo dice Foucault: «Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que, [...] sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo [...] es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella». <sup>1021</sup> En cambio, y tal y como ya se ha comentado brevemente en este texto, en la Modernidad no desaparece, como bien lo atestigua, por ejemplo, la filosofía de

---

<sup>1017</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», p. 31

<sup>1018</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 96

<sup>1019</sup> Ib., p. 104

<sup>1020</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 34

<sup>1021</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», p. 33

Immanuel Kant, la idea de que el sujeto ético no se da por derecho de nacimiento, sino que debe ser constituido o formado en la autarquía o dominio de sí que garantiza la autonomía con respecto a las patologías de la sensibilidad. En cuanto a la relación entre verdad, poder y razón, el vínculo, lejos de romperse, se fortalece, pero ya no se tratará tanto de una relación entre la verdad, la razón y el poder entendido como gobierno de sí, sino que se tratará más bien de una relación entre la verdad, la razón y el poder entendido como gobierno de los otros. En otras palabras, la verdad ya no será tanto lo que permite instaurar y perfeccionar el gobierno de sí mismo por la razón, sino que será lo que permite instaurar y perfeccionar el gobierno o el control de los otros por medio de la razón. Por último, en lo que se refiere a la relación entre verdad, poder y libertad, tampoco parece que el vínculo se rompa en la Modernidad, pero parece que ya no se tratará tanto de la relación de la verdad con la libertad del sujeto en su relación consigo mismo, sino que se tratará más bien de la relación de la verdad con la libertad del sujeto en su relación con los otros. Dicho de otro modo, la verdad hace libre al sujeto en la medida en que puede neutralizar el engaño con el que es gobernado por los otros y la libertad permite acceder a la verdad en la medida en que los otros no ponen ningún obstáculo al acceso del sujeto a la verdad. En este punto, no hay duda de que Immanuel Kant<sup>1022</sup>, como ha mostrado Foucault<sup>1023</sup>, vuelve a proporcionar un buen ejemplo con su propuesta de libertad en el uso público de la razón. Valga todo esto como esquema o como esbozo para una historia general del vínculo entre la verdad, el poder y el sujeto.

Sin embargo, esta causalidad recíproca entre ética y verdad fue para la filosofía muy habitual en el curso de toda la Antigüedad. Foucault afirma en *La hermenéutica del sujeto* que esta relación se encuentra en los pitagóricos, en Sócrates y Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos o en los neoplatónicos.<sup>1024</sup> Se puede añadir que se encuentra también

---

<sup>1022</sup> Immanuel Kant. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 38. En: Immanuel Kant. *¿Qué es la Ilustración?: Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Roberto R. Aramayo (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 88: «En cambio, como alguien docto que habla mediante sus escritos al público en general, es decir, al mundo, dicho sacerdote disfruta de una libertad ilimitada en el uso público de su razón, para servirse de su propia razón y hablar en nombre de su propia persona».

<sup>1023</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit.; *Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?»*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Eduardo Bello (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2003; *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit.; *El gobierno de sí y de los otros*, «Clase del 5 de enero de 1983. Primera y segunda hora». Op. Cit.

<sup>1024</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 32

en Sócrates y Jenofonte y en un simple párrafo que, con cierto valor fundacional para la filosofía, no podría sintetizar mejor lo que aquí se ha dicho. En el contexto de un diálogo entre Sócrates y Eutidemo precisamente acerca del dominio de sí, de la libertad, de la esclavitud, de la intemperancia, de la templanza, de la sabiduría, del buen juicio y de la sensatez, el primero hace una afirmación en la que parece que es posible reconocer esta determinación recíproca de la verdad y de la ética: «Pero también 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, y vencer a los enemigos».<sup>1025</sup> En la primera parte de la cita se trata de la constitución ética del sujeto como condición del acceso a la verdad, pues dominarse a sí mismo permite disfrutar del placer de aprender algo bueno y hermoso. En la segunda parte de la cita se trata de la verdad como condición de la constitución ética del sujeto, pues las actividades que enseñan permiten aprender a gobernar.

---

<sup>1025</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 10. Op. Cit., p. 186



## II. LA OBEDIENCIA DEL DISCÍPULO AL MAESTRO DE FILOSOFÍA COMO CONDICIÓN DE UNA FORMACIÓN PARA LA LIBERTAD

Se acaba de ver que en la filosofía grecorromana de la Antigüedad la salvación pasa por la elaboración de un determinado tipo de sujeto, un determinado tipo de *ethos* o un determinado modo de ser. A continuación, también se ha visto que este *ethos* puede ser caracterizado a partir de dos rasgos fundamentales, a saber, la tranquilidad del alma (*ataraxia*) y el dominio de sí (*enkrateia* y *sōphrosynē*). La salvación a través de la constitución de este *ethos* puede ser pensada como la finalidad última y más elevada de la filosofía antigua. Todo el esfuerzo del filósofo se orienta hacia este propósito. Esto quiere decir que la salvación así entendida puede ser considerada como aquello de lo que un filósofo es capaz. En consecuencia, la salvación así entendida es también aquello que un filósofo puede enseñar. En la medida en que se ha salvado a sí mismo, el filósofo puede enseñar el modo de quedar salvado o puede llevar a los otros por el camino de la salvación. En otras palabras, puesto que la salvación consiste en la constitución de cierto *ethos* que el filósofo ya ha consumado en sí mismo, el filósofo puede llevar a los otros por el camino de la salvación por medio de una reproducción en los otros del mismo *ethos* que lo caracteriza a él mismo. Es preciso, pues, que el filósofo, si quiere llevar a los otros por el camino de la salvación, determine el *ethos* de los otros, o, lo que es lo mismo, es preciso que determine su manera de ser, su manera de vivir, su manera de conducirse o simplemente su conducta. A partir de aquí, si es cierto, como sostiene Foucault, que el poder es la capacidad para determinar la conducta del otro, entonces se comprenderá que el filósofo puede y tiene que ejercer un poder sobre el otro.<sup>1026</sup> Cuando este ejercicio del poder tiene lugar, el filósofo se convierte en maestro y el otro se convierte en discípulo. Ahora bien, si se recuerda lo que aquí se ha dicho a propósito del *ethos* filosófico de la salvación, tal vez se advierta ya que el establecimiento de una relación de poder entre un maestro de filosofía y un discípulo está marcado desde el principio y de una manera esencial por una determinada problemática. En efecto, por un lado, el *ethos* de la salvación está caracterizado en parte al menos como un dominio de sí y el dominio de sí está caracterizado en parte al menos como una libertad activa. Por otro lado,

---

<sup>1026</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., p. 138: «[...] si se entienden [las relaciones de poder] como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros».

se acaba de decir que el filósofo sólo puede conducir al otro por el camino de la salvación a través del establecimiento de una relación de poder en la que se determina la conducta y el *ethos* del otro. Así las cosas, parece que la relación de poder que es preciso instaurar como un medio para la salvación del otro entra en contradicción con el *ethos* de la salvación que se propone como fin, pues este *ethos* consiste en un dominio de sí que es una libertad activa. Hay que preguntarse entonces de qué manera sería posible para el individuo alcanzar el dominio de sí y la libertad si no tiene más remedio que quedar sujeto a una relación de poder. La problemática es, pues, la de la contradicción entre el poder entendido como determinación por el otro y la libertad entendida como determinación por sí mismo.

Para empezar, es preciso descartar como solución una salida que es quizás una de las que más gustosamente acostumbra a ser tomada sobre todo en la actualidad, a saber, la salida que consiste en tratar de neutralizar o eludir la relación de poder. Hay que dejar claro desde el principio que no parece que esta salida sea viable. En lo que sigue, se aportarán a este respecto numerosos argumentos, pero baste por el momento con oponer a esta tentativa una razón de principio. La idea es simplemente que no es posible enseñar nada si no es a través de una relación de poder porque enseñar es, como se acaba de ver, determinar. Por tanto, si se suprime el ejercicio del poder, se suprime también en el mismo gesto la enseñanza misma. De ahí que, si se quiere enseñar, la supresión del ejercicio del poder no pueda ser una salida viable. Al mismo tiempo, no es cuestión para el maestro de filosofía y para el discípulo de renunciar a este *ethos* de la salvación para el cual el dominio de sí y la libertad son fundamentales. De hecho, la libertad es fundamental más allá incluso del marco de la formación filosófica, pues en la cultura grecorromana se da una fuerte descalificación de principio de la obediencia. A partir de aquí, se comprenderá que la solución sólo puede pasar por el establecimiento de una relación de poder cuyas características sean tales que por lo menos no se llegue nunca a comprometer ese fin último que es la salvación en el dominio de sí y la libertad. Así lo expresa Foucault: «El problema está más bien en saber cómo se van a evitar en estas prácticas —en las que el poder necesariamente está presente y en las que no es necesariamente malo en sí mismo— los efectos de dominación que pueden llevar a que un niño sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro, o a que un estudiante esté

bajo la férula de un profesor abusivamente autoritario».<sup>1027</sup> Más aún, en el caso de la formación filosófica, no solamente se trata de que la relación de poder no comprometa la libertad del discípulo, sino que se trata incluso de que la haga posible, pues ella es lo que constituye precisamente su fin más propio.

Todo esto es precisamente lo que aquellos maestros de filosofía de la Antigüedad hicieron. Los maestros de filosofía grecorromanos definieron un tipo de relación de poder que, lejos de comprometer la libertad de los discípulos, más bien la hacía posible. Esta modalidad de poder puede ser caracterizada a partir de tres rasgos fundamentales cuyos pormenores serán descritos en adelante. En primer lugar, las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos responden a un «principio de dirección voluntaria». Básicamente, esto quiere decir que el establecimiento y mantenimiento de la relación de poder es voluntario tanto para el maestro como para el discípulo. A partir de aquí, si es cierto que el establecimiento y mantenimiento de la relación es voluntario, entonces habrá que explicar en qué se fundamenta la voluntad del maestro de salvar al otro y en qué se fundamenta asimismo la voluntad del discípulo de ser salvado por un maestro de filosofía. En segundo lugar, las relaciones de poder entre unos y otros también responden a un «principio de dirección finalista». Por un lado, esto quiere decir que la obediencia del discípulo está condicionada por la obtención de un determinado resultado que es una finalidad para ella. En este caso, esta finalidad es la constitución del *ethos* de la salvación. Se trata aquí de lo que se podría llamar un «principio subordinado de obediencia condicional». Por otro lado, el principio subordinado de obediencia condicional conlleva que el maestro deberá persuadir al discípulo de la conveniencia del fin y de los medios que se le proponen para alcanzarlo. Se trata aquí de lo que se podría llamar un «principio subordinado de centralidad de la persuasión». Por último, el principio de obediencia condicionada y el principio de centralidad de la persuasión conllevan igualmente que la relación de poder debe tener un final. Se trata aquí de lo que se podría llamar un «principio subordinado de obediencia provisional». Y, en tercer lugar, las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos responden también a un «principio de dirección detallada». En este punto, es posible que de entrada no se vea bien de qué manera una dirección detallada puede estar del lado de la libertad, pero ya se verá que este principio, y, de hecho, todos los demás, no sólo

---

<sup>1027</sup> Ib., pp. 138-139

contribuyen a proteger la libertad del discípulo, sino que contribuyen a la tarea de hacerla posible. A fin de cuentas, en lo que sigue hay que mostrar que la problemática del poder y de la libertad en la relación entre maestros de filosofía y discípulos se resuelve por medio de la definición de un modelo de relación de poder marcado por un principio de dirección voluntaria, un principio de dirección finalista y un principio de dirección detallada. Ya se ve entonces que, como no podía ser de otra manera, la relación de poder que se establece entre maestros y discípulos está condicionada punto por punto por la finalidad que ha llevado a unos y a otros a establecerla. En la medida en que, en este caso, la finalidad es la constitución de un *ethos* de la salvación para el cual el dominio de sí y la libertad son esenciales, lo que se está diciendo es que la libertad es lo que condiciona las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos. Por tanto, bien podría decirse que todo o casi todo lo que ha sido dicho en el apartado anterior dedicado a la salvación y al dominio de sí funciona de hecho como fundamento de lo que ahora corresponde describir, esto es, las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos.

## 1. PRINCIPIO DE OBEDIENCIA VOLUNTARIA

### 1.1. UNA UNIÓN VOLUNTARIA

La idea de que el establecimiento de las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos es voluntario es una idea que se puede poner de manifiesto de cuatro maneras diferentes. En primer lugar, hay voluntariedad porque el maestro dispone por su cuenta y libremente los medios necesarios para atraer hacia sí a los discípulos. En segundo lugar, hay voluntariedad porque también el discípulo dispone por su cuenta y con total libertad los medios necesarios para encontrar al maestro y ser aceptado por él. En tercer lugar, hay voluntariedad porque el maestro siempre es libre de aceptar o rechazar al discípulo que lo pretende. Y, en cuarto lugar, hay voluntariedad porque el discípulo también es libre de aceptar o rechazar al maestro que lo intenta seducir. En definitiva, la voluntariedad de las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos se muestra en el hecho de que unos y otros se buscan con libertad y en el hecho de que unos y otros, con igual libertad, siempre pueden aceptarse o rechazarse.

Con respecto al primer punto, es posible aportar algunos ejemplos que prueban que los maestros hacían efectivamente esfuerzos por reclutar a sus discípulos. En el *Cármides* de

Platón se ve a un Sócrates que se deja caer por un gimnasio y que termina haciéndole decir al joven Cármenes que está «muy necesitado del ensalmo» y que no ve «impedimento alguno» para que Sócrates lo someta a él.<sup>1028</sup> Por su parte, los propios diálogos platónicos pueden ser considerados «obras de propaganda» de la Academia que Platón leía en exhibiciones públicas como las que organizaban los sofistas y que, además y tal y como es propio de los discursos escritos, podían echarse a rodar, se dice en el *Fedro*, «por doquier».<sup>1029</sup> En este punto, se diría que, por una parte, Platón toma de los sofistas la costumbre de organizar conferencias en los espacios públicos, pero, por otra parte, se ahorra la itinerancia característica de los sofistas y poco o nada común entre los filósofos por medio de la difusión de sus diálogos escritos. Algo parecido podía decirse de los «pequeños» socráticos, pues tampoco ellos eran maestros itinerantes, pero al igual que Platón y los sofistas organizaban conferencias o exhibiciones verbales para reclutar a sus discípulos.<sup>1030</sup> También Epicuro hacía lo propio<sup>1031</sup>, pero el Jardín tenía además la capacidad de atraer a hombres y mujeres de toda condición porque no se exigía nada de lo que solamente era propio de los hombres que disponían de tiempo libre por tener sus necesidades cubiertas, esto es, formación intelectual y disponibilidad para la investigación científica.<sup>1032</sup> En la escuela de Zenón o de Epicteto, aunque también en las demás, era costumbre la acogida de hombres que «estaban de paso»<sup>1033</sup> o la acogida de «simples oyentes»<sup>1034</sup> que, como consecuencia del contacto, podían tal vez animarse a quedarse o a ir más allá de la mera escucha. Tal fue el caso, por ejemplo, de Polemón, que se unió a la Academia de Platón y llegó incluso a dirigirla después de que una mañana quedara cautivado por las lecciones de Jenócrates.<sup>1035</sup> En definitiva, ya fuera a través de la caza incisiva de Sócrates, ya fuera a través de la exhibición pública de Platón, de los «pequeños» socráticos o de Epicuro, ya fuera a través de la difusión astuta de diálogos escritos como los de Platón, ya fuera a través del carácter popular del Jardín de Epicuro o ya fuera a través del libre acceso a las diferentes escuelas, ya se ve que

<sup>1028</sup> Platón. *Cármenes*, 176b. Op. Cit., p. 152

<sup>1029</sup> Platón. *Fedro*, 275d-e. Op. Cit., p. 406; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85

<sup>1030</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>1031</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 91

<sup>1032</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 122

<sup>1033</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 3. *El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 58

<sup>1034</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 114

<sup>1035</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IV, 16. Op. Cit., p. 223; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 112

los maestros de filosofía, cada uno a su manera, reclutando o simplemente dejando las puertas abiertas, buscaban y atraían a sus discípulos con total libertad y sin que nada los obligara a ello. Cuestión aparte es el caso de los cínicos, porque no parece que tuvieran la costumbre de prodigarse como maestros, aunque no por ello dejaban de invitar a los demás a la vida filosófica y cínica. Lo prueba el hecho de que su carácter mendicante los llevaba a exhibirse como ejemplo en las calles, que lanzaran diatribas violentas en los espacios públicos y aprovechando las reuniones o que se metieran incluso en la casa de la gente para reprocharles su manera de vivir<sup>1036</sup> o para aconsejarles, llegando incluso a ganarse, en el caso de Crates, el significativo sobrenombre de «abrepuestas»<sup>1037</sup>. En suma, parece que hay entre los filósofos de la Antigüedad una evidente tendencia al proselitismo y un marcado carácter misionero.

Algo parecido a todo esto podría decirse también de los discípulos, pues también ellos van a ir libre y voluntariamente en busca de maestros. Como dice Foucault, «en la Antigüedad la dirección de conciencia es voluntaria: quien quiere ser dirigido va a buscar a alguien y le dice: dirígeme».<sup>1038</sup> En la *Apología de Sócrates* de Platón el mismo Sócrates hace referencia a todos estos jóvenes que lo «acompañan espontáneamente» porque, al ser «hijos de los más ricos», resulta que «disponen de más tiempo».<sup>1039</sup> Y en el *Laques* de Platón se asiste al modo en que dos padres podían buscar un maestro para sus hijos<sup>1040</sup>, un maestro que finalmente será el propio Sócrates.<sup>1041</sup> En este punto, no hay que pensar que se trata de una imposición parental porque en un momento dado del diálogo se descubre que, en verdad, los hijos ya lo estaban frecuentando.<sup>1042</sup> A raíz de la lectura de un libro de *La república*, Axiotea de Fliunte habría viajado hasta Atenas para entrar en la Academia de Platón y se dice que tal vez incluso se habría hecho pasar por un varón para estar segura de que no la rechazaban.<sup>1043</sup> La obra de

---

<sup>1036</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 29 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 195; «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora», p. 292; «Clase del 28 de marzo de 1984. Primera hora», p. 325; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 123-124

<sup>1037</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 158

<sup>1038</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 181-182

<sup>1039</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 23c. Op. Cit., p. 10

<sup>1040</sup> Platón. *Laques*, 178a-180a. Op. Cit., p. 209-210

<sup>1041</sup> *Ib.*, 201c, p. 234

<sup>1042</sup> *Ib.*, 181a, p. 211

<sup>1043</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85

Diógenes Laercio es a este respecto un filón, pues no son pocas las anécdotas que cuenta en las que un discípulo solicita las atenciones de un maestro. Así, por ejemplo, se hace referencia a las aspiraciones de Diógenes el Cínico con Antístenes<sup>1044</sup>, las de Alejandro Magno con Diógenes el Cínico<sup>1045</sup> o las de Hiparquía con Crates<sup>1046</sup>. También se sabe que no eran pocos los jóvenes que viajaban desde su ciudad natal hasta Nicópolis para completar su formación con las enseñanzas de Epicteto.<sup>1047</sup> Y en el tratado titulado *De la serenidad del alma* es posible leer que Sereno le suplica a Séneca que lo considere digno de algún remedio para el mal que lo aqueja, que lo libere de lo que tenga de malo y que lo socorra como quien rescata a un naufrago.<sup>1048</sup> En definitiva, a través de todos estos ejemplos se pone bien de manifiesto que también los discípulos iban voluntariamente y de buena gana en busca de algún maestro que los pudiera guiar.

Ahora bien, el hecho de que tanto maestros como discípulos se buscaran y se pretendieran no significa que unos y otros siempre se aceptaran. Esto se debe a que no solamente eran libres de buscarse y pretenderse, sino que también eran libres de aceptarse o rechazarse. Platón afirma en la *Carta VII* —a modo, además, de principio que debe regir la dirección espiritual— que él pone todo su interés en aconsejar a quien está dispuesto a cambiar su modo de vida, pero no así, cabe deducir, a quien no presenta tal disposición.<sup>1049</sup> En los tres ejemplos extraídos de la obra de Diógenes Laercio en los que se veía a Diógenes el Cínico pretender a Antístenes, a Alejandro Magno pretender a Diógenes el Cínico y a Hiparquía pretender a Crates también se ve que todos estos maestros rechazaron a los discípulos, por lo menos en un primer momento en el caso de Antístenes y de Crates y de un modo aparentemente más definitivo en el caso de Diógenes el Cínico. En las *Disertaciones* de Epicteto es posible leer al maestro decir que si viera a sus discípulos «despiertos e interesados» le «entrarían muchas más ganas» de interesarse por ellos.<sup>1050</sup> No se llega aquí quizás al extremo de un rechazo absoluto, pero es seguro que su atención y solicitud no era

---

<sup>1044</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 123

<sup>1045</sup> *Ib.*, p. 131

<sup>1046</sup> *Ib.*, p. 164

<sup>1047</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto. *Disertaciones*, p. XIII

<sup>1048</sup> Séneca. *De la serenidad del alma*, I. Op. Cit., p. 118

<sup>1049</sup> Platón, *Carta VII*, 330c-331a. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 233-234

<sup>1050</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, X, 13. Op. Cit., p. 90

la misma con todos. Es preciso que el discípulo muestre interés para que, a su vez y en compensación, el maestro haga lo propio. De hecho, tal y como ya se ha visto en este texto, Epicteto también exige con frecuencia que el discípulo no se limite a leer a los clásicos, sino que lleve a su modo de vida lo que los clásicos proponían. Como en el caso de Platón, parece que Epicteto sólo atiende de verdad a los que están del todo dispuestos a entregarse en el sentido preciso de introducir un cambio en la manera de vivir. El maestro de filosofía se reserva, pues, el derecho de aceptar a quien considere verdaderamente adecuado, es decir, a quien no suponga una pérdida de tiempo por estar verdaderamente dispuesto a hacer lo que es preciso hacer para aprovechar las enseñanzas. En lo que al maestro se refiere, ya se ve que el lazo que lo une al discípulo es el efecto de una voluntad completamente libre.

Sin duda, lo mismo puede decirse también del discípulo. Por supuesto, nada lo obliga a quedar convencido de las bondades del maestro cada vez que alguno le tira el anzuelo. Sócrates consigue convencer a algunos, pero tal y como dice Epicteto, no lograba convencer ni «a la milésima parte» de aquellos con los que había tenido contacto.<sup>1051</sup> Hay que ver si no en los diálogos platónicos la hostilidad con la que se dirigen a Sócrates algunos jóvenes como Calicles y Polo<sup>1052</sup> o algunos adultos como Hippias.<sup>1053</sup> De Platón también se puede recordar en este punto que de su viaje a Siracusa obtuvo poco más que una sucesión de rechazos, para empezar, de Dionisio I, y, para continuar, de Dionisio II.<sup>1054</sup> Foucault explica en *Del gobierno de los vivos*<sup>1055</sup> que el Sereno a quien Séneca contesta en el tratado *De la serenidad del alma*<sup>1056</sup> es un hombre que ha decidido pasar del epicureísmo al estoicismo, lo cual es algo que, en virtud de la especificidad doctrinaria que caracteriza al maestro de filosofía antiguo, supone sin duda un cambio de maestros, es decir, el rechazo de unos y la adhesión a otros. Y tal vez habría que preguntarse si el hecho de que Marco Aurelio llegara a contar con tantos maestros no tuvo que ver, por lo menos en algún caso, con el rechazo y cambio de algunos por otros.<sup>1057</sup> En suma, el discípulo, como el maestro, también se reserva el derecho de

<sup>1051</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, I, 19. Op. Cit., p. 265

<sup>1052</sup> Platón. *Gorgias*, 482d-486d. Op. Cit., pp. 346-351

<sup>1053</sup> Platón. *Hippias Mayor*, 304b. Op. Cit., p. 204

<sup>1054</sup> Antonio Alegre Gorri. «Estudio introductorio». En: Platón, *Diálogos*. Op. Cit., pp. XXX-XXXIV

<sup>1055</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 230

<sup>1056</sup> Séneca. *De la serenidad del alma*, I. Op. Cit., p. 116: «Puesto más cerca, sigo a Zenón, Cleantes y Crisipo [...]».

<sup>1057</sup> Solamente en el libro primero de los *Pensamientos para mí mismo* de Marco Aurelio se mencionan no menos de 8 maestros: Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, VI. Op. Cit., p. 6



aceptar o de rechazar el establecimiento y la continuidad de la relación formativa. También él puede hacer valer una voluntad por entero libre.

En este punto, es pertinente sacar a la luz una comparación que hace Foucault en *Del gobierno de los vivos* entre las relaciones de poder que se establecen entre maestros y discípulos y las relaciones de poder que se establecen en el ámbito del poder político. Esta comparación es pertinente porque permite poner el acento en la libre voluntad de aquel que con más frecuencia se piensa que podría no tenerla o que podría perderla. Por supuesto, se trata del discípulo, ya que es su conducta y su *ethos* lo que tiene que ser determinado en la relación de poder que mantiene con el maestro. El análisis comparativo que propone Foucault permite poner en evidencia dos diferencias entre ambos tipos de relación de poder. Por una parte, la relación que se establece entre un maestro y su discípulo no está sostenida, a diferencia de lo que sucede en el poder político, por una estructura jurídica. Concretamente, esto quiere decir que no hay sanción ni coerción que pueda obligar a un discípulo a someterse o a mantenerse sometido a la dirección de un maestro. Por supuesto, un maestro siempre puede castigar a su discípulo, pero esto no quiere decir que el discípulo esté obligado a aceptar el castigo. Siempre es posible negarse, siempre es posible romper la relación, siempre es posible abandonar y marcharse sin mayores consecuencias. En el fondo, las relaciones de dirección siempre mantienen abierta por principio la posibilidad de que el discípulo pueda decidir que quiere dejar de ser dirigido. En otras palabras, aquel que es dirigido siempre tiene la libertad, aunque a veces se olvide, de dejar de serlo. A pesar de las apariencias, a pesar de que se está hablando de relaciones de poder o de la dirección y determinación de unos por otros, se puede decir que el discípulo siempre detenta algo así como una libertad fundamental. No sucede lo mismo en el ámbito del poder político. En este caso, se diría que este tipo de libertad fundamental no existe. Si un ciudadano es castigado, puede intentar huir, pero corre el riesgo de ser perseguido, es decir, que corre el riesgo de ser coaccionado. La estructura jurídica que caracteriza al poder político y que no caracteriza la relación entre maestros y discípulos legitima y habilita esta coacción. Por tanto, la primera diferencia entre un tipo de vínculo y el otro está en que las relaciones de dirección carecen de esa estructura jurídica que por medio de la sanción y la coerción puede sujetar a un individuo contra su voluntad. O,

---

(Diogneto); VII, p. 7 (Rústico); VIII, p. 8 (Apolonio); IX, p. 8 (Sexto); XI, p. 9 (Frontón); XIII, p. 10 (Cátulo); XIV, p. 10 (Severo); XV, p. 11 (Máximo).

dicho de otro modo, la primera diferencia estriba en que las relaciones de dirección presuponen o conllevan una libertad fundamental del discípulo para decidir que lo dirijan o para decidir que dejen de hacerlo. Foucault lo dice a las claras: «El juego de la completa libertad, en la aceptación del vínculo de dirección, es, creo, fundamental».<sup>1058</sup>

Por otra parte, es posible describir una segunda diferencia entre ambos tipos de relación de poder. En la teoría política y filosófica del contrato social o en la teoría del contrato social de los juristas se tiene por costumbre hablar de la transferencia de la voluntad o soberanía del individuo a algún otro. Ya sea que se trate de una aceptación explícita en el momento originario del contrato social, ya sea que se trate, como dicen las leyes que hablan a través de Sócrates en el *Critón* de Platón<sup>1059</sup>, de una aceptación tácita que se manifiesta por el hecho de que el ciudadano no toma la opción de marcharse, siempre hay un momento en el orden jurídico y político en el que el individuo decide que alguien quiera en su lugar. Esto es así incluso en el caso de que uno pueda ser partícipe de esa soberanía. Ya no es propiamente el ciudadano el que quiere y decide, sino que es una asamblea o un soberano el que verdaderamente quiere y decide. En adelante, la voluntad de la soberanía política ocupa el lugar de la voluntad del individuo. Así lo expresa Foucault: «En la cesión jurídica de la soberanía se deja de querer, se transfiere en todo o en parte la propia voluntad a algún otro que, de resultas, toma el lugar de nuestra voluntad, es, en cierto modo, su lugarteniente o su representante».<sup>1060</sup> Esto es precisamente lo que se puede ver en el proceso de Sócrates. No hace falta decir que Sócrates está plenamente convencido de su inocencia. Está muy lejos de considerar que se ha dedicado a corromper a los jóvenes. Sin embargo, y a diferencia de Critón, no piensa que sea su propia voluntad la que debe decidir sobre su inocencia.<sup>1061</sup> Su voluntad es aquí irrelevante. Lo único que cuenta es la voluntad de la asamblea. Es ahí donde reside la soberanía y la voluntad de todos. Es ahí donde ha sido depositada la voluntad de todos y de cada uno de los ciudadanos. De hecho, la voluntad del individuo desaparece. En cambio, no es esto lo que sucede en las relaciones entre un maestro y un discípulo. Es cierto que la voluntad del maestro toma las riendas de la vida del discípulo, pero esto no quiere

---

<sup>1058</sup> Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 226

<sup>1059</sup> Platón. *Critón*, 52b. Op. Cit., p. 43

<sup>1060</sup> Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 226

<sup>1061</sup> Platón. *Critón*, 51b. Op. Cit., p. 42

decir que el discípulo haya renunciado a su voluntad o que se la haya cedido al maestro por medio de alguna clase de contrato social. Si esto fuera así, el discípulo no podría, como se acaba de ver, marcharse tan pronto como lo quisiera. En todo caso, lo que sucede es que el discípulo hace coexistir su voluntad con la del maestro en la forma de la subordinación porque quiere aprender de él y porque quiere llegar a querer lo que el maestro quiere que quiera. Así lo expresa Foucault: «En sentido estricto, pues, es una subordinación de una voluntad a otra, en la cual las dos se mantienen íntegras, pero una siempre quiere lo que quiere otra».<sup>1062</sup>

En suma, es propio de las relaciones entre maestros y discípulos que no haya cesión de la voluntad en la forma del contrato social, sino coexistencia en el modo de la subordinación de una voluntad a la otra, y que no haya las sanciones y coerciones que encontramos en las estructuras jurídicas y políticas, sino una libertad fundamental del discípulo para dejarse dirigir y obedecer o para dejar de obedecer y de ser dirigido. No importa la intensidad, la exhaustividad, la densidad, la continuidad o el grado de detalle con el que un maestro dirija la vida de un discípulo. En el fondo, el discípulo siempre conserva su voluntad. Es sólo que la obtención de un determinado resultado lo lleva a la obediencia, pues quiere querer lo que el maestro quiere que quiera. Y a pesar de que ahora se ha centrado el análisis en la figura del discípulo porque su condición de sujeto que ha de ser determinado por el maestro podía dar a pensar que se comprometía su libertad, es evidente que, por un lado, el maestro también goza de una libertad fundamental que le permitiría abandonar la relación en todo momento sin coacción jurídica posible, y que, por otro lado, no sólo conserva su voluntad, sino que, en su caso, ni siquiera debe subordinarla a la voluntad de nadie. Es claro, pues, que un principio de relación voluntaria rige el vínculo que une a maestros y discípulos. Los unos y los otros son libres y no hay nada que los pueda obligar o forzar a relacionarse o a mantener la relación. Ahora bien, si esto es así, si nada los constriñe en un sentido político o jurídico, entonces hay que preguntarse qué es lo que lleva a unos y a otros a buscarse y relacionarse. En otras palabras, si no hay obligación política o jurídica, hay que preguntarse qué es lo que determina que un maestro quiera salvar a un discípulo y qué es lo

---

<sup>1062</sup> Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 226

que determina que un discípulo se quiera salvar y que lo quiera hacer además a través de un maestro de filosofía.

Con respecto a la primera cuestión, esto es, la cuestión de qué es lo que lleva a los maestros de filosofía a tener la voluntad de salvar a los otros, ya se ha visto que había que descartar que esta voluntad fuera el efecto de algún tipo de obligación política o jurídica. Además, también es posible descartar desde ya que esta voluntad fuera el efecto de algún tipo de motivación económica. Es cierto que los «pequeños socráticos», tal vez por influencia de los sofistas, se comportaban como educadores profesionales en el sentido de que cobraban por sus servicios.<sup>1063</sup> No obstante, hay que decir, en primer lugar, que ni siquiera es seguro que todos ellos cobraran o que todos ellos cobraran siempre, pues Antístenes afirma en el *Banquete* de Jenofonte que no escatima cuando se trata de compartir la riqueza de su alma con todos sus amigos.<sup>1064</sup> En segundo lugar, se sabe que Epicteto, que es un maestro de filosofía que en cierto modo cabe ubicar en la línea histórica de los «pequeños» socráticos, vivía de un modo austero y que, por tanto, es muy posible que no cobrara o que no cobrara demasiado por sus enseñanzas.<sup>1065</sup> De manera general, se puede decir que la austeridad característica del filósofo hace posible que no tenga necesidad de cobrar y es, por tanto, un indicio de una enseñanza sin honorarios. En tercer lugar, es bien sabido que Sócrates no cobraba por ejercer de maestro<sup>1066</sup> y es bien sabido que, entre otros motivos, no lo hacía precisamente para que su libertad no se viera comprometida, pues es inevitable que uno quede sujeto de algún modo a aquellos de quienes cobra algún dinero.<sup>1067</sup> En cuarto lugar, hay que considerar también que las escuelas filosóficas no cobraban a sus discípulos por la sencilla razón de que se llegó incluso a pensar, quizás por la influencia de Sócrates, que era para los filósofos un motivo de deshonor que se cobrara por enseñar.<sup>1068</sup> Por último, ni qué decir tiene que aquellos filósofos que, como Séneca, se ocupaban de dirigir a familiares y amigos tampoco cobraban por sus enseñanzas. En definitiva, parece que se puede decir que por lo general el dinero no era lo que estaba detrás de la voluntad de los maestros de filosofía de

---

<sup>1063</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>1064</sup> Jenofonte. *Banquete*, IV, 43-44. Op. Cit., p. 334

<sup>1065</sup> Paloma Ortiz. «Introducción general». En: Epicteto. *Disertaciones*. Op. Cit., p. XIV

<sup>1066</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 19e. Op. Cit., p. 6; Platón. *Hippias Mayor*, 300d. Op. Cit., p. 199

<sup>1067</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 6, 13-14. Op. Cit., pp. 55-56

<sup>1068</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 113-114

salvar a los otros. Así las cosas, se diría que sólo queda como alternativa que la voluntad de salvar a los otros sea el efecto de algún tipo de obligación moral. Y, desde luego, así es, es decir, que el maestro tiene efectivamente el deber moral de salvar a los otros. No obstante, una sensibilidad cristiana y moderna como la que tal vez caracteriza a todos todavía en la actualidad podría muy bien conducir a una interpretación completamente equivocada de este deber. Esto se debe al hecho de que, en la cultura grecorromana, a diferencia de lo que sucede en la cultura cristiana y en la moderna, no se asume el deber de salvar a los otros por los otros, sino que se asume el deber de salvar a los otros para sí mismo. Por un lado, la idea de que hay que salvar a los otros para sí mismo significa que la salvación de los otros tiene un valor instrumental con respecto a la salvación de sí mismo. Esto no quiere decir que la salvación de los otros aparezca como una condición *sine qua non* de la salvación de sí mismo. Tal y como se verá más adelante, esta es una idea que sería ya plenamente cristiana. La idea es más bien que el hecho de salvar a los otros es un medio útil para profundizar en la salvación de sí mismo. Y, por otro lado, la idea de que hay que salvar a los otros para sí mismo también significa que la salvación de los otros tiene un valor semiótico con respecto a la salvación de sí mismo. Esto quiere decir que la salvación de los otros habla, tanto para los otros como para sí mismo, de cómo uno se ha salvado a sí mismo y de cómo uno puede, por tanto, contarse entre los mejores.

## 1.2. EL VALOR INSTRUMENTAL DE LA SALVACIÓN DE LOS OTROS PARA UNA PROFUNDIZACIÓN EN LA SALVACIÓN DE SÍ: DE LA AMISTAD AL COMBATE

La idea de que la salvación de los otros tiene un valor instrumental con respecto a la salvación de sí mismo es una idea que, de entrada, se pone de manifiesto en la reflexión filosófica sobre el arte de gobernar en el campo de la política. Foucault recuerda en *La hermenéutica del sujeto* que Platón plantea «a lo largo de todo el edificio» de *La república* una relación de «circularidad» o de «reciprocidad» entre la salvación de los otros y la salvación de sí mismo.<sup>1069</sup> En este caso, la salvación de sí mismo es la salvación del político, del gobernante o del soberano y la salvación de los otros es la salvación de los individuos de la comunidad, de la ciudad o del territorio que se gobierna. A partir de aquí, la circularidad

---

<sup>1069</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 174

o la reciprocidad de la salvación consiste en que la salvación de sí mismo permite al gobernante salvar a la comunidad y la salvación de la comunidad permite a su vez que el gobernante se salve a sí mismo. Por una parte, la salvación de sí mismo permite al gobernante salvar a la comunidad porque el gobernante sólo está en disposición de salvar a la comunidad si antes se ha salvado a sí mismo. Y, por otra parte, la salvación de la comunidad permite al gobernante salvarse a sí mismo por la sencilla razón de que el gobernante también forma parte de la misma comunidad que se encarga de salvar. La salvación de la ciudad es entonces también la salvación del gobernante, es decir, que la salvación de los otros es también la salvación de sí mismo. Por tanto, la salvación de los otros en la forma de la política es instrumento o medio de la salvación de sí mismo. Al mismo tiempo, hay que hacer notar que esta salvación de los otros no se plantea como una condición indispensable de la salvación de sí mismo, sino sólo como una suerte de profundización o como una especie de vuelta de tuerca, pues el gobernante ha tenido que salvarse a sí mismo antes de poder salvar a los otros. Así lo expresa Foucault:

Porque si al ocuparme de mí, [...], hago, como es mi deseo, el bien a la ciudad que gobierno —si, por consiguiente, al ocuparme de mí mismo aseguro a mis conciudadanos su salvación, su prosperidad, la victoria de la ciudad—, a cambio, esa prosperidad de todos, esa salvación de la ciudad, esa victoria que le aseguro, pues bien, las aprovecharé en la medida en que formo parte de la comunidad misma de la ciudad. En la salvación de ésta, la inquietud de sí encuentra, por lo tanto, su recompensa y su garantía. Nos salvamos a nosotros mismos en la medida en que la ciudad de salva y en la medida en que hemos permitido que se salvara al ocuparnos de nosotros mismos. [...] lazo de reciprocidad en la forma de la ciudad, porque al salvarme salvo a la ciudad y al salvarla me salvo [...].<sup>1070</sup>

La cuestión ahora es saber si este valor instrumental que se atribuye a la salvación de los otros en el campo de la política para profundizar en la salvación de sí mismo se atribuye también a la salvación de los otros en el campo de la filosofía. En un primer momento, quizás haya que recordar que cuando se trata de la filosofía y de la política no se está hablando de dos ámbitos que estarían completamente desvinculados. También el filósofo puede salvar a los otros a través de la política. Es cierto que, tal y como explica Foucault en *El coraje de la verdad*, Sócrates estableció una demarcación neta entre ambos ámbitos y de tal manera que descartó uno mientras apostaba por el otro.<sup>1071</sup> Por un lado, rechazó dedicarse a la salvación de los otros en la forma de la política porque no habría podido sostener un discurso veraz y eventualmente ofensivo que le permitiera salvar a los otros (*parrhesía* política), y, al mismo

<sup>1070</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora», pp. 173-174

<sup>1071</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora».

tiempo, mantenerse con vida lo suficiente como para salvar a tantos como pudiera. Y, por otro lado, apostó por dedicarse a la salvación de los otros en la forma de la dirección filosófica porque en este campo era posible sostener un discurso veraz y también eventualmente ofensivo que le permitiera salvar a los otros (*parrhesía* ética o ejercicio del desasosiego), y, al mismo tiempo, vivir lo suficiente como para salvar a tantos como pudiera. Sin embargo, no hay que olvidar que, más allá de Sócrates, el filósofo también se dedicaba a salvar a los otros en la forma de la política. Se diría que lo podía hacer por lo menos de dos maneras diferentes. Por un lado, lo podía hacer de una manera directa cada vez que ejercía funciones de consejero. Y, por otro lado, lo podía hacer de una manera indirecta cada vez que formaba hombres que terminaban dedicándose a la política. En este segundo caso, el maestro de filosofía salva a los otros, de entrada y de manera directa, bajo la forma de la dirección filosófica. A continuación, aquellos que de este modo se han salvado se dedican a su vez a salvar a los otros bajo la forma de la política. Por último, la salvación de los otros bajo la forma de la política repercute, en virtud del principio de circularidad o de reciprocidad, en la salvación de los gobernantes y en la salvación de los maestros de filosofía que en su momento salvaron a los gobernantes. A través de todo este encadenamiento, la salvación de los otros bajo la forma de la dirección filosófica se troca en salvación de los otros y de sí mismo bajo la forma de la política. En este punto, el ejemplo de Alcibiades permite incluso conectar a Sócrates con este tipo de salvación de los otros. Esto se debe al hecho de que Alcibiades fue discípulo de Sócrates y también hombre ligado al poder político.<sup>1072</sup> Ahora bien, no hay duda de que Platón representa a este respecto el ejemplo más paradigmático. Por una parte, es bien sabido que en *La república* se propone un ideal de Estado gobernado por filósofos.<sup>1073</sup> Y, por otra parte, la Academia funcionó efectivamente, tal y como dice Marrou, como una auténtica «cantera de hombres de Estado».<sup>1074</sup> Gracias a Plutarco se sabe que de la escuela

---

<sup>1072</sup> Platón. *Alcibiades*, 105d-e. Óscar Velásquez (trad.). Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2013, p. 71: «Porque así como tú tienes esperanzas en la ciudad, [de hacer ver que eres del todo digno de ella y que luego de haberte dado a conocer serás poderoso prácticamente de inmediato], así yo también espero que seré el que pueda más ante ti, cuando haya probado que soy completamente digno de ti, y que no hay tutor ni pariente ni otro alguno capaz de entregarte el poder que ansías, fuera de mí, con la ayuda del dios, por supuesto».

<sup>1073</sup> Platón. *La república*, Libro quinto, 473d. Op. Cit., p. 245: «Como los filósofos no gobiernen los Estados —dije—, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, [...] no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano».

<sup>1074</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 93

platónica salieron gobernantes como Dión de Siracusa, Pitón, Heráclido, Cabrias, Foción, Aristónimo, Formión de Elea, Menedemo de Pirra, Eudoxio de Cnido, Aristóteles, Jenócrates, Calipo, Clearco, Quión, Eufraios, Erasto, Corisco o Hermias.<sup>1075</sup> Y más tarde, en la Grecia helenística, parece que la escuela estoica también asumirá esta función de formación de hombres de política.<sup>1076</sup> En definitiva, el valor instrumental que se atribuye a la salvación de los otros en la forma de la política también concierne al filósofo, ya sea porque ejerce funciones políticas, ya sea porque forma a los hombres que ejercen funciones políticas. Pero en ambos casos no hay que perder de vista que esta salvación de los otros está siempre precedida por una salvación de sí mismo que es su condición de posibilidad y que, por tanto, la salvación de los otros que repercute en la salvación de sí mismo es sólo una forma de profundizar en la salvación de sí mismo.

Ahora bien, no es en absoluto necesario recurrir a la política —ya sea con la concurrencia directa o indirecta del filósofo, ya sea sin ella— para poder reconocer el valor instrumental que se atribuye a la salvación de los otros. En este punto, la filosofía se basta a sí misma y puede cerrarse sobre sí misma. Esto se debe al hecho de que la política está lejos de ser el único medio que permite salvar a los otros y se debe igualmente al hecho de que también la filosofía es un medio adecuado para este fin. A la luz de todo lo que se ha expuesto en este texto, esta idea es ya una obviedad. Pero la cuestión ahora es mostrar que esta salvación de los otros que el maestro de filosofía puede protagonizar tiene efectivamente un valor instrumental para profundizar en la salvación de sí mismo. Tal vez se recuerde que en el momento en que se ha analizado en este texto la pederastia pedagógica se ha dicho que la relación entre el maestro y el discípulo propiciaba que se estableciera entre ellos una semejanza de carácter (*ethos*) y de modo de vida (*bios*). A su vez, esta semejanza es el fundamento de la amistad (*philia*) que sustituye la relación erótica a partir del momento en que hay que darle fin porque el muchacho se ha hecho adulto. Ya se ve entonces que la salvación del otro permite al maestro o al adulto ganar en amigos o ganar en amistad. La salvación del otro por medio de la determinación de su *ethos* permite al maestro sentar las

---

<sup>1075</sup> Plutarco, *Contra Colotes*, 1126 A. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 92

<sup>1076</sup> Ib., p. 93: «[...] recuérdese el papel de Perseo y de Arato respecto de Antígono Gonatas, de Esfero ante Ptolomeo Evergetes o de Cleómenes de Esparta».



bases de una amistad futura que es para él una ganancia. Ahora bien, si se quiere mostrar que la salvación del otro es útil para abundar en la salvación de sí mismo, entonces todavía es preciso mostrar que la amistad que se gana con la salvación del otro es efectivamente una forma de abundar en la salvación de sí mismo. En este punto, conviene recordar que, si la amistad consiste en una semejanza de carácter y de modo de vida, entonces la amistad es amor del alma. Al mismo tiempo, el alma, en virtud de su naturaleza inmaterial, no se marchita, y, por tanto, no se marchita el amor por ella, es decir, que no se marchita la amistad. En otros términos, la amistad es en esencia un tipo de relación que perdura. A su vez, el hecho de que la amistad perdure tiene dos implicaciones que son clave para comprender por qué puede contribuir a profundizar en la salvación de sí mismo.

Por un lado, el carácter duradero de la amistad permite a los amigos gozar cada vez más el uno del otro porque el tiempo los hace cada vez más sabios. Por supuesto, el tiempo no basta por sí mismo para hacerse más sabio. Hace falta, además, consagrarse a la tarea. Pero esto es algo que se da por sentado al menos cuando la relación de amistad es una semejanza de carácter que se ha fraguado a través de la relación entre un maestro de filosofía y un discípulo. Por tanto, el tiempo hace más sabios a los amigos de esta clase y permite, como se decía, que cada vez se pueda gozar más del otro y su sabiduría. A partir de aquí, si se admite que el maestro de filosofía ha salvado al otro gracias a su propia sabiduría, entonces habrá que admitir que esta sabiduría del otro de la que ahora puede gozar a través de la amistad es una sabiduría que le permite abundar en la salvación de sí mismo. En otras palabras, la sabiduría y la salvación que se ha sembrado en tanto que maestro de filosofía se recoge después en tanto que amigo. Por tanto, la salvación del otro contribuye a profundizar en la salvación de sí mismo. Es todo esto lo que parece que Sócrates da a entender en el *Banquete* de Jenofonte cuando afirma, en el contexto general de un elogio del amor del alma y de la amistad que comporta, que «el espíritu se hace cada vez más digno de ser amado cuanto más tiempo avanza hacia la sabiduría».<sup>1077</sup> Y se diría que algo parecido se afirma también en el *Fedón* de Platón cuando el mismo Sócrates sostiene que «cometería una falta» si no se irritara con la muerte en el caso de no creer que con ella «iba a llegar» «junto a hombres muertos mejores que los de aquí». Pero en la medida en que tiene «la esperanza de

---

<sup>1077</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 14-15. Op. Cit., p. 349

llegar junto a hombres que son buenos», no hay razón para temer a la muerte. En definitiva, el hombre bueno, el hombre sabio o el hombre que se ha salvado busca la compañía de hombres semejantes o de amigos cuya sabiduría le permita abundar en la suya propia. Si además resulta que estos amigos son sabios porque han sido salvados por uno mismo, entonces ya se ve que la salvación de los otros permite profundizar en la salvación de sí mismo. En el otro extremo de la historia de la filosofía antigua, también Séneca se expresa en el mismo sentido cuando le dice a Lucilio, a quien reivindica como su propia obra, que el sabio, «estimulando él mismo, recibe también de otro sabio un estimulante».<sup>1078</sup>

Por otro lado, el carácter duradero de la amistad que sigue a la relación formativa también contribuye a profundizar en la salvación de sí mismo en otro sentido. Si es cierto que un amigo es alguien que puede ser de ayuda cuando llega un revés de la Fortuna y si es cierto que la amistad es confiable por ser firme y duradera, entonces la amistad puede favorecer la tranquilidad del alma, y, por tanto, la propia salvación. La idea es simplemente que el individuo puede estar más tranquilo ante los inevitables embates de la vida si sabe que, llegado el momento, no estará solo porque podrá contar con la ayuda de alguien. Al mismo tiempo, si este amigo es amigo porque ha sido el discípulo de un maestro que lo ha salvado, entonces se comprenderá que la salvación del otro favorece la salvación de sí mismo. En el mismo discurso del *Banquete* de Jenofonte al que se acaba de aludir, Sócrates también asegura que «es preciso que quienes están unidos por una amistad común» «experimenten entre ellos recíproca confianza», «velen el uno por el otro», «se aflijan juntos si les sobreviene algún revés» y «se reúnan con mayor continuidad» «si alguno de los dos cae enfermo».<sup>1079</sup> Un amigo es aquel que acude al rescate, pero un amigo es también aquel que proporciona confianza y tranquilidad con respecto a la eventualidad de la necesidad de ser rescatado. De acuerdo con Foucault, también Epicuro se expresa en idéntico sentido en la Sentencia Vaticana 34, aunque en su caso es claro que se pone más el acento en la confianza que inspira la posibilidad de contar con la ayuda del amigo que en la ayuda que efectivamente se pueda recibir. Dice Epicuro que «no recibimos tanta ayuda de parte de los amigos, la ayuda que

---

<sup>1078</sup> Séneca, *Cartas a Lucilio*, 109, 2. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 60

<sup>1079</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 18. Op. Cit., p. 350

procede de ellos, como la confianza con respecto a esta ayuda». <sup>1080</sup> De ahí que Foucault pueda decir a continuación que esta confianza en la amistad es una de las garantías de la *ataraxia* y de la falta de perturbaciones. <sup>1081</sup> Y de ahí que también pueda decir que «en la amistad» «no se busca otra cosa que a uno mismo o su propia dicha». <sup>1082</sup> Si la salvación del otro conduce a la amistad y la amistad favorece la salvación de sí mismo, entonces la salvación del otro favorece la salvación de sí mismo.

En suma, la salvación de los otros permite profundizar en la propia salvación y tiene, por tanto, con respecto a ésta, un valor instrumental, porque genera una amistad cuya perdurabilidad permite gozar cada más de la sabiduría del otro y permite asimismo gozar de la tranquilidad que proporciona saber que se cuenta con el otro. Pero la salvación de los otros también tiene un valor instrumental para abundar en la salvación de sí mismo en otro sentido. En este caso, se trata de un principio que es propio sobre todo de los cínicos, aunque también quizás de Sócrates. Para dar cuenta de este principio, es preciso que se empiece por recordar que la condición más fundamental de la salvación de sí mismo es ser capaz de luchar contra los enemigos internos, esto es, los propios deseos y pasiones (*enkrateia* y *sōphrosynē*), pues sólo así se alcanza la tranquilidad del alma (*ataraxia*). Al mismo tiempo, también conviene recordar que, si bien el cínico tal vez no se prodiga como maestro, no deja por ello de procurar la salvación de los otros por medio de la exhibición de su modo de vida, por medio de la diatriba y por medio incluso del acoso directo. En términos negativos, esto quiere decir que, por medio de estos tres recursos, el cínico lucha contra la vida no filosófica, contra la vida común o contra todas las convenciones de la sociedad y con el único fin de salvarla. O, dicho aún de otro modo, el cínico intenta salvar a los otros luchando contra los enemigos de la verdadera vida que es la vida filosófica tal y como él la entiende. A partir de aquí, parece que se puede decir que el cínico mantiene abiertos dos frentes de combate: por un lado, se esfuerza por salvarse a sí mismo a través de la lucha contra los enemigos internos que son los deseos y las pasiones; y, por otro lado, se esfuerza por salvar a los otros a través de la

---

<sup>1080</sup> Epicuro, Sentencia Vaticana 34. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero. Segunda hora». Op. Cit., p. 189

<sup>1081</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero. Segunda hora», p. 190

<sup>1082</sup> *Idem*.

lucha contra los enemigos externos que son todos aquellos que no se ajustan al modo de vida que propone. Así lo expresa Foucault:

El combate de los cínicos, militar o atlético, también es la lucha del individuo contra sus deseos, sus apetitos y sus pasiones. En ese sentido, es lo que podríamos llamar un combate espiritual. Pero es igualmente un combate contra costumbres, contra convenciones, contra instituciones, contra leyes, contra todo un estado determinado de la humanidad. Es un combate contra vicios, pero esos vicios no son simplemente los del individuo. Son los vicios que afectan al género humano en su totalidad, son los vicios de los hombres, y son vicios que cobran forma, se apoyan o están en la raíz de tantos hábitos, maneras de obrar, leyes, organizaciones políticas o convenciones sociales que encontramos entre los hombres.<sup>1083</sup>

Así las cosas, todo parece indicar que el cínico lucha contra los enemigos exteriores como todos los filósofos de la Antigüedad luchan contra los enemigos interiores. Es posible que esta prolongación en el exterior de la lucha interior sea el efecto, por una parte, de que el cínico es, entre todos los tipos de filósofo de la cultura grecorromana, el tipo de filósofo que más valor atribuye al combate, a la lucha, a la resistencia, al despojamiento, a la dureza y a la fortaleza. Como dice Foucault, el cínico es un «rey de miseria», «de resistencia», «de abnegación» y «de combate por sí mismo y por los otros».<sup>1084</sup> O, como dice Carlos García Gual haciéndose eco del pensamiento de Epicuro, «hay unos márgenes para la vida placentera que el cínico, bárbaro y brutal en su ascetismo heroico, conculca».<sup>1085</sup> Por otra parte, esta prolongación en el exterior de la lucha interior también es al mismo tiempo el efecto de que este valor que el cínico atribuye al combate lo lleva a tomar la lucha contra los enemigos exteriores como otra forma de endurecerse y de medir sus propias fuerzas. Así lo expresa Foucault: «El cínico es un combatiente cuya lucha por los otros y contra los enemigos adopta la forma de la resistencia, el despojamiento, la prueba perpetua de sí consigo [...]».<sup>1086</sup> En suma, el cínico lucha en el exterior como en el interior porque su extrema valorización del endurecimiento le lleva a no desperdiciar ninguna oportunidad para endurecerse. La lucha contra los enemigos exteriores aparece como una oportunidad de este tipo. Al mismo tiempo, esta lucha contra los enemigos exteriores no deja de ser, a pesar de la resonancia bélica, un modo de promover la salvación de los otros. El cínico lucha contra los otros por los otros, es decir, para salvarlos. Pero ya se ha visto que esta lucha por los otros que pretende ser una

<sup>1083</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 293

<sup>1084</sup> Ib., «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora», p. 294

<sup>1085</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 69

<sup>1086</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 293-294

salvación de los otros es también una forma de endurecerse, es decir, de disponer la condición de su propia salvación. Por tanto, cuando el cínico aspira a salvar a los otros está de hecho salvándose a sí mismo. Una vez más, la salvación de los otros aparece aquí como un instrumento para abundar en la propia salvación. Como dice Foucault, el cínico «es un rey que combate, a la vez, por sí mismo y por los otros».<sup>1087</sup> A partir de aquí, cabe preguntarse si no podría decirse lo mismo de las demás formas de filosofía antigua, pues todas ellas tienen, como se ha visto, un cierto carácter misionero que los lleva a pregonar, de un modo o de otro, la vida filosófica como medio de salvación. No obstante, el proselitismo de estas otras formas de filosofía no acostumbra a adoptar, como en el caso del cinismo, la forma de un combate que endurece. El cínico es agresivo en sus diatribas públicas y es invasivo en sus allanamientos de morada. Es un misionero que se comporta como un soldado. Así lo expresa Foucault: «[...] la misión cínica asume la forma de un combate. Tiene un carácter polémico, belicoso [...] constantemente agresivo [...] [El cínico] Es útil porque pelea, es útil porque muerde, es útil porque ataca».<sup>1088</sup> En cambio, no parece que se pueda hablar de combate y endurecimiento cuando los otros tipos de filósofo organizan una exhibición pública, difunden textos o simplemente permiten que cualquiera pueda pasarse para escuchar alguna lección. En este punto, parece que el filósofo cínico se desmarca. En todo caso, solamente la caza incisiva de Sócrates y su manera de interpelar a todos en las calles o los gimnasios podría recordar en parte al menos al combate misionero y endurecedor del cínico. Después de todo, Sócrates es un tábano irritante, molesto y abnegado. Sin embargo, la exhortación socrática al cuidado de sí no deja de conservar, como dice Pierre Hadot, «cierta urbanidad sonriente que desaparece en Diógenes y los cínicos».<sup>1089</sup> No en vano dirá Platón de Diógenes, por esta y otras razones, que es un Sócrates enloquecido. Por tanto, esta manera de usar la salvación de los otros para profundizar en la salvación de sí mismo sería más bien propia y exclusiva del cinismo.

Sea como sea, ya se ve que la salvación del otro tiene un valor instrumental para abundar en la salvación de sí mismo. Lo que lleva al maestro de filosofía a querer salvar a los otros es profundizar en la salvación de sí mismo. Hay, pues, como se ha dicho, un deber

---

<sup>1087</sup> Ib., «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora», p. 294

<sup>1088</sup> Ib., «Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora», p. 292

<sup>1089</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 125

de salvar al otro, pero no por mor del otro, sino por mor de sí mismo. Por lo demás, hay que insistir en el hecho de que este carácter instrumental de la salvación de los otros ni siquiera se piensa como una condición indispensable para la salvación de sí mismo. La prueba de ello está en el hecho de que la salvación de los otros siempre tiene lugar después de la salvación de sí mismo. Tanto el gobernante como el maestro de filosofía tienen que haberse salvado a sí mismos antes de poder salvar a los otros. A partir de aquí, la salvación de sí mismo que se pueda derivar de la salvación de los otros es algo así como un suplemento de salvación, pero, en ningún caso, una condición de posibilidad. Ahora bien, la salvación de los otros no solamente tiene un valor instrumental para un excedente de salvación de sí mismo, sino que también tiene un valor semiótico. Tal y como se ha anticipado, el hecho de que la salvación de los otros tenga un valor semiótico significa que la salvación de los otros habla o da buena cuenta de la salvación de sí mismo. Esto se debe a dos razones principales. Por un lado, la salvación de los otros habla de la salvación de sí mismo porque, tal y como se acaba de ver, no es posible salvar a los otros sin haberse salvado antes a sí mismo. Si un maestro logra que un discípulo se salve, entonces se puede estar seguro de que antes ha tenido que salvarse a sí mismo. Ahora bien, en este punto todavía sería posible pensar que, en verdad, el discípulo se ha salvado a sí mismo por sí mismo y no porque lo haya salvado alguien y menos aún alguien que previamente se haya salvado a sí mismo. Sin embargo, esta objeción no podría llegar a plantearse seriamente porque no se contempla la posibilidad de que alguien pueda salvarse a sí mismo solamente por sí mismo o solamente a partir de sí mismo. Por tanto, la segunda razón por la que la salvación del otro habla de la salvación de sí mismo es que el otro sólo puede salvarse a través de la intervención de algún otro. En este punto, no se contempla alternativa alguna. En la medida en que hay que salvarse a sí mismo para poder salvar al otro y en la medida en que el otro necesita de algún otro para salvarse, la salvación del otro es un signo inequívoco de que alguien que se ha salvado a sí mismo ha tenido que intervenir.

### 1.3. EL VALOR SEMIÓTICO DE LA SALVACIÓN DE LOS OTROS PARA LA SALVACIÓN DE SÍ: ¿PARA QUÉ MAESTROS?

En lo que respecta a la idea de que no es posible salvar al otro sin haberse salvado antes a sí mismo, hay que decir, en primer lugar, que el fundamento se haya ante todo en una cuestión de principio que cae un poco por su propio peso. Parece que es una evidencia

incuestionable que aquel que no haya transitado el camino de la salvación no podría conducir a nadie por este mismo camino. O, dicho sea en términos positivos, parece que es una evidencia incuestionable que lo que hace posible que se conduzca al otro por el camino de la salvación es el hecho de haber transitado previamente este mismo camino. Un maestro que no se hubiera salvado a sí mismo solamente podría convencer a otros de que los puede llevar hacia la salvación a través de algún tipo de embuste. Y un discípulo que quisiera salvarse solamente debería fiarse de aquellos maestros que puedan demostrar que efectivamente ya se han salvado. En este punto, convendría que el discípulo no se fijara tanto en el discurso, que siempre es susceptible de ser engañoso, sino que convendría que se fijara más bien en algo más fehaciente como la manera de ser, de obrar y de vivir. Ahora bien, más allá de esta cuestión de principio, es posible dar cuenta de tres motivos concretos por los que la salvación del otro depende de la salvación de sí mismo. En primer lugar, la salvación del otro depende de la salvación de sí mismo porque esta conlleva que se detenta un saber cuya transmisión es imprescindible para que el otro se pueda salvar. La salvación del discípulo requiere que cuide de sí mismo y el cuidado de sí mismo requiere conocimiento. Este conocimiento, como se ha visto, tiene de consistir en un conocimiento de sí (*gnothi seauton*), pero también tiene que consistir en un conocimiento de principios y de reglas en torno a la vida y el mundo (*mathēsis*). Así lo expresa Foucault: «Sin duda, uno no puede cuidar de sí sin conocer. El cuidado de sí es el conocimiento de sí —en un sentido socrático-platónico—, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones».<sup>1090</sup> Aquel que se ha salvado cuenta con este conocimiento, y, por tanto, lo puede transmitir al que lo necesita para llegar a salvarse. Si el maestro no detenta este saber porque no se ha salvado a sí mismo, entonces no puede salvar a nadie. Así lo expresa de nuevo Foucault: «La filosofía es el conjunto de los principios y prácticas que uno puede tener a su disposición o poner a disposición de los otros, para cuidar como corresponde de uno mismo o de los demás».<sup>1091</sup> Se trata de lo que se puede llamar el «magisterio de la competencia»<sup>1092</sup>, es decir, el conjunto de los conocimientos que el maestro posee porque se

---

<sup>1090</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., p. 113

<sup>1091</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 138

<sup>1092</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», p. 130

ha salvado y que debe dar a conocer al discípulo para poder salvarlo. En segundo lugar, la salvación del otro depende de la salvación de sí mismo porque, tal y como ya se ha explicado en este texto, no es posible enseñar nada sin ser ante todo un ejemplo de lo que se enseña. No es cuestión sólo del magisterio de la competencia, es cuestión también del «magisterio del ejemplo».<sup>1093</sup> Si el maestro no se ha salvado a sí mismo, entonces no puede ser un ejemplo; y si no puede ser un ejemplo, entonces no puede salvar a nadie.

La tercera razón por la que no es posible salvar al otro sin haberse salvado antes a sí mismo es que esta salvación de sí mismo conlleva un dominio de sí mismo que es indispensable para que el poder que hay que ejercer sobre el otro y que permite salvarlo sea lo más justo y comedido posible. Por una parte, ya se ha visto que la salvación en la filosofía grecorromana pasa por la conquista del dominio de sí, esto es, el dominio de los deseos y de las pasiones. Por otra parte, también se ha visto que no puede haber una relación maestro-discípulo ni puede haber salvación del otro sin que se establezca una relación de poder. El maestro se halla, pues, en la circunstancia de tener que ejercer, si quiere salvar al discípulo, a la vez un dominio sobre sí mismo y un dominio sobre el otro. Ahora bien, la cuestión aquí es que ambos tipos de dominio están vinculados en el sentido preciso de que el dominio de sí determina el dominio que se ejerce sobre el otro. En términos positivos, se considera que el dominio perfecto que el maestro ejerce sobre sí mismo determina que pueda ejercer un dominio adecuado sobre el otro. Y, en términos negativos, se considera que un dominio inexistente o insuficiente del maestro sobre sí mismo determina que ejerza un dominio abusivo sobre el otro. En definitiva, ya se ve que el problema que se plantea es el problema del abuso de poder en el que el maestro corre el riesgo de incurrir o el problema de la sumisión excesiva que el discípulo corre el riesgo de sufrir. En este punto, se podría incluso llegar a decir que, de manera general y en la medida en que el poder es inevitable, todo el problema del poder está, no ya en cómo hacer para suprimirlo, sino en cómo hacer para encontrarle sus límites y regularlo de manera adecuada. Pero no hay duda de que este problema es *a fortiori* más relevante o acuciante si cabe en el contexto de unas relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos que han de hacer posible, por paradójico que parezca, la libertad del discípulo. Pero el maestro de filosofía puede encontrar en el dominio que ejerce sobre sí

---

<sup>1093</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», pp. 129-130



mismo lo que le va a permitir ejercer un dominio que no sea abusivo y que no comprometa la libertad del discípulo. De hecho, el maestro de filosofía debe regular el dominio que ejerce sobre el otro a partir del dominio que ejerce sobre sí mismo. Por una parte, hay que entender qué es lo que, más allá de la necesidad de preservar la libertad del discípulo, impone que se encuentre y aplique un principio de regulación. Para ello hay que tener en cuenta que la posición de superioridad o el estatus de maestro revisten por defecto al individuo de una autoridad que facilita el abuso de poder. E, inversamente, la posición de inferioridad o el estatus de discípulo revisten también por defecto al individuo de un carácter sumiso que facilita que pueda padecer una sumisión excesiva. En síntesis, la propia naturaleza de la relación maestro-discípulo hace posible que el maestro pueda abusar de su poder y hace posible asimismo que el discípulo pueda dejar que lo sometan de un modo inadecuado. Por tanto, parece que la necesidad de encontrar y aplicar un principio de regulación responde al hecho de que, por lo que se acaba de ver, este principio no se da ni de entrada ni de manera espontánea. No obstante, la posibilidad del abuso que viene dada por la propia naturaleza de la relación no sería ni viable ni preocupante si no fuera porque la incapacidad para dominarse a sí mismo precipita la activación de esta posibilidad. En efecto, lo que está detrás del abuso de poder no es sólo la posibilidad abierta de incurrir en él por la desigualdad de hecho y de derecho que hay entre el maestro y el discípulo, sino la falta de dominio de sí mismo del maestro. De ahí que lo que puede y debe regular el dominio sobre el otro sea precisamente el dominio de sí.

La idea es que ahí donde no hay dominio de sí, se da rienda suelta a los propios deseos y pasiones. A partir de aquí, se derivan cuatro consecuencias que se identifican plenamente con el abuso de poder. En primer lugar, la satisfacción de deseos y pasiones conduce a toda clase de desarreglos de conducta del maestro. Se puede pensar si no en el flaco favor que se hace a un discípulo cuando un maestro cae, por su falta de dominio de sí, en la embriaguez, en la pereza o en la ira desbocada. En segundo lugar, la satisfacción de deseos y pasiones también conduce a que el maestro quiera usar al discípulo para su propio beneficio en lugar de procurar únicamente lo que le pueda hacer bien. Dicho de otra manera, en vez de cuidar del discípulo, el maestro puede aprovecharse de él para satisfacer sus deseos o para descargar sus pasiones. En tercer lugar, la satisfacción de pasiones y deseos también conduce a la transmisión de un mal ejemplo, pero no ya sólo del dominio de sí que el discípulo debería

aprender del maestro, sino de la obediencia que se debe a lo que debe mandar, ya se trate de la propia razón, ya se trate del maestro. En otras palabras, el discípulo no podría si no tener serias dificultades para dejarse mandar por alguien que ni siquiera es capaz de mandar sobre sí mismo. Por último, la satisfacción de deseos y pasiones conduce a una incapacidad técnica para gobernarse a sí mismo que es también una incapacidad técnica para gobernar a los otros. Si el maestro no cuenta con la *tekhne* del gobierno de sí mismo, entonces no cuenta con la *tekhne* del gobierno de los otros. Y si, a su vez, el maestro no cuenta con la *tekhne* del gobierno de los otros, entonces es evidente que no los puede gobernar de manera adecuada. Como dice Foucault, hay que ocuparse de sí mismo «para saber, para conocer como corresponde la *tekhne* política» que permite ocuparse de los otros.<sup>1094</sup> Se llega entonces a la idea de que en el abuso de poder siempre hay un riesgo abierto de desobediencia porque es difícil obedecer a quien presenta una conducta desviada, a quien se aprovecha del otro para su propio beneficio, a quien no es capaz de obedecerse a sí mismo o a la mejor parte de sí mismo y a quien no cuenta con la técnica del gobierno de sí y de los otros. Hay un pasaje de *El uso de los placeres* que permite resumir bien todo esto. Tal y como ahora se verá, Foucault se refiere en particular a la figura del soberano político, pero lo que dice es válido, no solamente para el maestro, sino para todo aquel que esté llamado a ejercer cualquier clase de poder sobre el otro (por ejemplo, también para un hombre en su relación con su esposa).

Por un lado, el tirano malvado: es incapaz de dominar sus propias pasiones; se encuentra de hecho siempre inclinado a abusar de su propio poder y de violentar (*hybrizein*) a sus súbditos; introduce el desorden en su Estado y ve a los ciudadanos rebelarse contra él; los abusos sexuales del déspota, cuanto decide deshonrar a los hijos —muchachos o muchachas— de los ciudadanos, son con frecuencia invocados como motivo inicial de un complot para derribar tiranías y restablecer la libertad. [...] Frente a éste, se dibuja la imagen positiva del jefe que es capaz de ejercer un poder estricto sobre sí mismo en la autoridad que ejerce sobre los demás; su dominio de sí modera su dominio sobre los demás. [...] Igualmente, cuando el Nicocles de Isócrates hace el elogio de su templanza y de su fidelidad conyugal, se refiere a las exigencias de su posición política: ¿cómo podría pretender la obediencia de los demás si no pudiera asegurar la sumisión de sus propios deseos?<sup>1095</sup>

En resumen, toda autoridad cuenta con la posibilidad de abusar del poder. A partir de aquí, si no hay dominio de sí, esta posibilidad se hace realidad, pero si hay dominio de sí, esta posibilidad se queda en mera potencialidad. La falta de dominio de sí conduce a una

<sup>1094</sup> Ib., «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora», p. 174

<sup>1095</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 91. En este fragmento, Foucault propone como pruebas de lo que afirma referencias a Aristóteles (*Política*, V, 10), Jenofonte (*Ciropedia*, VIII, 1, 30-34) e Isócrates (*Nicocles*, 37-39).

explotación del poder que se puede ejercer por estatus y posición y el dominio de sí permite contener o retener el poder abusivo que se podría ejercer precisamente porque la posición y el estatus lo habilitan. En este punto, tal vez se podría objetar que lo que es válido para el poder político del soberano no es válido para el poder formativo del maestro. Después de todo, no son pocas las diferencias entre un tipo de poder y el otro. Por ejemplo, es pertinente para el caso recordar que el maestro, a diferencia del soberano, tal vez no tiene verdaderamente la posibilidad de abusar de su poder porque no dispone de la estructura jurídica que permite coaccionar a quien no obedezca y porque no hay contrato social en virtud del cual poder adueñarse de la voluntad del otro. En estas condiciones, parece que el abuso de poder de un maestro no podría tener el más mínimo recorrido. No obstante, hay que replicar, en primer lugar, que no se puede negar, pues se trata de algo bien conocido por todos, que hay efectivamente maestros que abusan de su poder. En segundo lugar, también hay que replicar que la idea de que la relación maestro-discípulo carece de estructura jurídica y de cesión de la voluntad no es una idea que se presente espontáneamente al espíritu de aquellos sobre quienes se ejerce un poder. Al contrario, es propio del abuso de poder que induzca a pensar que es inevitable y que no hay alternativa. En otras palabras, las relaciones de poder que no son de tipo político están desprovistas, desde un punto de vista ontológico, de toda posibilidad de coaccionar al otro y de apropiarse de su voluntad, pero funcionan de hecho como si fueran políticas, es decir, como si la coacción y la apropiación de la voluntad fueran en ellas una posibilidad real. Por tanto, el abuso de poder y la sumisión indebida son en estas relaciones perfectamente viables. Por supuesto, comprender que, en verdad, no hay coacción posible ni cesión de la voluntad puede ser el primer paso para poder emanciparse del poder abusivo de un maestro. Y puesto que la posibilidad de una liberación está siempre abierta, el poder abusivo necesita desplegar técnicas y estrategias que la neutralicen. Por tanto, el poder abusivo está en parte al menos determinado por la libertad fundamental y por la voluntad siempre latente de aquel que en cada caso sea su víctima.

En verdad, la libertad del dominado es siempre el fundamento del ejercicio del poder. Como dice Foucault, «si existen relaciones de poder» «es porque existen posibilidades de libertad» y de «resistencia».<sup>1096</sup> He aquí una fórmula ciertamente paradójica, pues se diría

---

<sup>1096</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., pp. 126-127

que ahí donde hay poder no hay libertad o que ahí donde hay libertad no hay poder. Sin embargo, es preciso darle la vuelta a esta idea y decir que, en verdad, si hay poder es porque hay libertad. Es porque el otro es en el fondo libre que es necesario el ejercicio del poder entendido como el conjunto de técnicas que se aplican para conseguir que el otro se decida por lo que se le pide y determinar así una conducta que, en principio, podría ser otra. Ahora bien, hay a este respecto una diferencia fundamental entre el abuso de poder y el ejercicio regulado del poder. Cuando aquel que ejerce el poder no es esclavo de sus pasiones y deseos, entonces no necesita a nadie para satisfacerlos. A su vez, el hecho de que no se necesite a nadie para satisfacer nada hace posible que no se dependa de nadie y que, por tanto, no se requiera mantener a nadie sujeto y privado de su libertad. En el ejercicio regulado del poder se parte de la libertad del otro y no hay razón para no mantenerla y promoverla. De ahí que, como se verá, el juego de la persuasión racional sea imprescindible en el ejercicio regulado del poder. En cambio, cuando aquel que ejerce el poder es esclavo de sus pasiones y deseos, entonces busca en el otro un medio para satisfacerlos. A su vez, cuando se busca en el otro un medio para satisfacer pasiones y deseos, se crea una dependencia que obliga al que ejerce el poder a crear en el otro la fantasía de que no hay ni libertad ni alternativa, sino sólo una dependencia análoga. El embuste se puede concretar, por ejemplo, induciendo a pensar que la mera posición y estatus de maestro obliga al discípulo a obedecer. También se puede concretar, como explica Immanuel Kant en el opúsculo sobre la Ilustración, reforzando la dependencia del discípulo por medio de una exacerbación del temor a los peligros que acechan en los procesos de emancipación.<sup>1097</sup> Por tanto, en el ejercicio abusivo del poder se parte, como en el regulado, de la libertad del otro, pero hay razones para que se haga todo con tal de mantenerla bien oculta.

El dominio de sí es, pues, fundamental para un ejercicio justo y regulado del poder. Foucault lo expresa con una frase que no podría ser más clara: «[...] el ejercicio del poder [...] llamará al poder sobre sí [...] como su propio principio de regulación interna».<sup>1098</sup> Al

---

<sup>1097</sup> Immanuel Kant. *Contestación de la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 35. En: Immanuel Kant. *¿Qué es la Ilustración?* Roberto R. Aramayo (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2004., p. 84: «Tras entontecer primero a su rebaño e impedir cuidadosamente que esas mansas criaturas se atrevan a dar un solo paso fuera de las andaderas donde han sido confinados, les muestran luego el peligro de que les acecha cuando intentan caminar por su cuenta y riesgo».

<sup>1098</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 90

mismo tiempo, hay que recordar, por un lado, que el dominio de sí es condición de la salvación de sí mismo. Y, por otro lado, hay que recordar que el ejercicio del poder, y, por lo que se acaba de ver, el ejercicio regulado del poder es condición de la salvación del otro. Por tanto, ya se ve que la salvación de sí mismo es condición de la salvación del otro. Además, también se ha visto que la salvación de sí mismo es condición de la salvación del otro porque la salvación de sí mismo supone un magisterio de la competencia y del ejemplo que también es condición de la salvación del otro. La salvación de sí mismo es lo primero y fundamental y si hay salvación de los otros es porque primero ha habido salvación de sí mismo. Una vez más, Sócrates proporciona también a este respecto el ejemplo más perfecto. En primer lugar, en *El banquete* de Platón se asiste a una de las pocas ocasiones en las que Sócrates decide beber hasta el amanecer.<sup>1099</sup> En este punto, tal vez se piense que embriagarse no es precisamente un buen ejemplo de dominio de sí, pero ya se verá que el sentido de la oportunidad para interrumpir la norma de la austeridad en el uso de los placeres no sólo no contradice el principio del dominio de sí, sino que es incluso una de sus condiciones. Pero lo importante ahora es dar cuenta de que es precisamente el dominio de sí lo que permite a Sócrates no ceder al sueño, a la fatiga o a la pereza que de natural sigue a las noches éticas, pues tan pronto como todos se hubieron dormido y tan pronto se hizo de día, «se levantó», «se fue», «llegó al Liceo» y «pasó el resto del día como en otra ocasión cualquiera»<sup>1100</sup>, es decir, que, a pesar de las circunstancias, no desatendió sus labores de maestro. En segundo lugar, en este mismo diálogo de Platón también se asiste a la historia que narra de qué manera Alcibíades, a pesar de su belleza, de su juventud y de su cortejo obstinado, no dejó de ser rechazado una y otra vez por un Sócrates que, en virtud de su dominio de sí, no sucumbe a la fuerza de los apetitos sexuales. En este caso, no solamente se trata de que la condición de adulto y de maestro de Sócrates le pone en bandeja la posibilidad de abusar de su poder para aprovecharse de Alcibíades, sino que se trata de que su condición de amado, que no de amante, también habilitaba esta posibilidad. Sin embargo, precisamente ahí donde la posibilidad de un abuso no podía estar más autorizada, Sócrates, de manera tanto más meritoria, retiene su poder y declina la oferta gracias al perfecto control que ejerce sobre sí

<sup>1099</sup> Platón. *El banquete*, 223 B – D. Op. Cit., p. 86: «[...] tan sólo Agatón, Aristófanes y Sócrates estaban todavía despiertos y bebían de una gran copa que se pasaban de izquierda a derecha».

<sup>1100</sup> *Idem*.

mismo. Esto se debe a que Sócrates sabe que, en tanto que maestro, no debe usar al discípulo para su propio beneficio, sino que debe pensar en el beneficio del otro. Así lo dice a las claras en el *Banquete* de Jenofonte: «Lo cierto es que quien sólo presta atención a la belleza corporal pienso que se asemeja al que ha tomado un terrero en arriendo, que no se preocupa de mejorarlo y aumentar su valor, sino de sacar la mayor cantidad posible de frutos de la cosecha».<sup>1101</sup> En tercer lugar, este mismo dominio de sí también permite a Sócrates generar en los discípulos el efecto de la obediencia. El discípulo obedece de buena gana porque entiende que debe dejarse mandar por quien es un ejemplo de mando de lo que debe mandar y por quien cuenta de manera incuestionable con la *tekhne* del gobierno de sí y de los otros. Así lo dice Alcibíades en *El banquete* de Platón y a propósito de Sócrates: «[...] estoy consciente de que no puedo negarle que no se debe hacer lo que él ordena».<sup>1102</sup> En cuarto lugar y en una clara muestra de magisterio de la competencia, el dominio de sí también es una virtud cuya ausencia Sócrates hace notar en los demás (*gnothi seauton*) y de la que no deja de hacer el elogio (*mathēsis*). Jenofonte lo expresa del siguiente modo en los *Recuerdos de Sócrates*: «A mí me parecía que con tales conversaciones impulsaba a sus seguidores a ejercitar el autocontrol sobre el deseo de comida y bebida, sobre la lujuria y el sueño, el frío, el calor y la fatiga».<sup>1103</sup> En quinto lugar y en una clara muestra de magisterio del ejemplo, ya se ha visto en este texto que el rechazo de Sócrates a las pretensiones de sus jóvenes amantes es precisamente la estrategia que utiliza para enseñarles por medio del ejemplo vivo y directo la necesidad del dominio de sí.

Es claro, pues, que para el Sócrates de Platón o Jenofonte la salvación de sí mismo es condición de la salvación de los otros. Por lo demás, no hay que pensar que este principio no se mantiene por lo general inalterado en el curso de la historia de la filosofía antigua. Casi sobra decir que esto se debe simplemente al hecho de que no disminuye en lo más mínimo la importancia que se concede al conocimiento, al ejemplo y al dominio de sí del maestro. Por tanto, su salvación seguirá siendo necesaria como condición de la salvación del discípulo. También hay que preguntarse si el lento y progresivo declinar de la pederastia pedagógica en el curso de la historia de la cultura grecorromana no es el efecto, entre otras causas que ya

---

<sup>1101</sup> Jenofonte. *Banquete*, VIII, 24. Op. Cit., p. 351

<sup>1102</sup> Platón. *El banquete*, 216 A – E. Op. Cit., p. 75

<sup>1103</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro II, 1, 1. Op. Cit., p. 59

han sido analizadas en este texto, de la exhortación socrática al dominio de sí del maestro en su relación con el discípulo. Si así fuera, la salvación de sí mismo en su trabazón con el dominio de sí mismo no habría podido dejar de plantearse como condición de la salvación de los otros. A partir de aquí, se comprenderá que, si la salvación de sí mismo del maestro es condición de la salvación de los otros, entonces la salvación de los otros es un signo de la salvación de sí mismo del maestro. He aquí entonces la primera razón por la que la salvación de los otros tiene un valor semiótico para la salvación de sí mismo. No obstante, la salvación de los otros no podría ser un signo verdaderamente inequívoco de la salvación de sí mismo si al mismo tiempo no se pensara que nadie puede salvarse por sí mismo. Al fin y al cabo, si no se pensara de este modo, siempre sería posible objetar que si un individuo se ha salvado no es porque un maestro que se ha salvado a sí mismo haya contribuido, sino porque se ha salvado a sí mismo y sin la ayuda de nadie. Pero no es así como se piensa. Se considera más bien que la figura del otro o del maestro es indispensable para poder llegar a salvarse. Desde luego, esto se debe a todo lo que un maestro puede hacer por sus discípulos, pero no todo lo que un maestro hace eleva su intervención a la categoría de lo absolutamente necesario para la salvación del discípulo. En verdad, no hay más que dos razones principales por las cuales la mediación del maestro en la salvación del otro es ineludible. Estas dos razones permiten además dar fundamento a otras dos ideas. A través de lo que puede explicar la necesidad del maestro para la salvación del otro también es posible explicar por qué las relaciones de poder entre maestros y discípulos son insoslayables y qué es lo que puede llevar a un discípulo a tener la voluntad de ponerse bajo la dirección de un maestro.

En primer lugar, la razón por la que la figura del maestro es indispensable para la salvación del otro tiene que ver con el problema de la ignorancia. Ya se ha visto antes que no es posible salvarse sin conocer. Por tanto, desde el punto de vista de la salvación, la ignorancia es, efectivamente, un problema. Al mismo tiempo, también se ha visto que el maestro es aquel que, a partir de la transmisión de su conocimiento o partir del magisterio de la competencia, puede poner remedio a la ignorancia del discípulo y procurar así su salvación. En la medida en que sabe lo que hay que saber para salvarse, es decir, en la medida en que posee la *mathēsis* de la salvación, el maestro puede compartir este saber y contribuir a la salvación del discípulo. Sin embargo, si bien no deja de ser cierto que la posesión y transmisión de un saber convierten al maestro en una figura útil y deseable para la salvación

del discípulo, esta posesión y transmisión de un saber no es aún lo que hace de él una mediación absolutamente indispensable. Después de todo, esta *mathēsis* de la salvación podría llegar a ser adquirida por uno mismo y a fuerza de experiencia. La idea es más bien que la ignorancia es un problema que obliga a invocar la necesidad insobornable del maestro porque comporta, al menos en un primer momento, una ignorancia de la ignorancia que hace imposible que la ignorancia pueda salir de sí misma a partir de sí misma. Como dice Foucault, la ignorancia, por sí misma, no es capaz de salir de sí.<sup>1104</sup> Efectivamente, si la ignorancia se ignora a sí misma, entonces no es posible experimentar ninguna carencia, y, por tanto, no es posible experimentar ni arrepentimiento ni necesidad alguna de tener que poner remedio. En consecuencia, la ignorancia está condenada a perpetuidad a quedarse en ignorancia. Hace falta, pues, que la ignorancia se descubra a sí misma o tome consciencia de sí misma. Hace falta que se produzca un conocimiento de sí o *gnothi seauton* en el sentido preciso de un conocimiento de la propia ignorancia. En otras palabras, hace falta un retorno hacia sí mismo o una *epistrophe*. Solamente así será posible experimentar la carencia y el arrepentimiento que conduce a la búsqueda de un remedio que es, en general, el cuidado de sí, y, en particular, para el caso, el saber o la *mathēsis*. Pero si la ignorancia no puede ponerse a sí misma frente al espejo para verse y reconocerse, entonces hay que esperar que algún elemento que trasciende a la propia ignorancia realice por ella y para ella este movimiento de autoconsciencia. Evidentemente, el elemento trascendente que se necesita es la figura del maestro. Es él el que pone al descubierto la ignorancia o el que acaba con la ignorancia de la ignorancia. Es él el que puede llevar al otro al conocimiento de sí. A partir de aquí, sólo faltará, aunque no es poco, que el individuo recorra el camino del saber y del cuidado de sí. En definitiva, lo que convierte al maestro en alguien absolutamente indispensable no es el hecho de que posea y transmita un saber que el discípulo necesita para salvarse, sino el hecho de que coloca al individuo en el camino de la adquisición de este saber, y, por tanto, en el camino de la salvación. Lo que hace que el maestro sea una figura insoslayable para la salvación es que, al colocar al individuo en este camino, lo convierte de hecho en discípulo. El maestro no es necesario porque cumpla con una función de enseñante, sino porque cumple

---

<sup>1104</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 130; «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora», p. 55



con una función iniciática. El maestro no es necesario por la *mathēsis* que puede transmitir, sino por el *gnōthi seauton* o la *epistrophe* que puede inducir.

Se comprenderá entonces que este maestro que opera la conversión no puede ser un maestro cualquiera. El maestro que aquí aparece como siendo indefectible no es el maestro de gimnasia, de música, de letras o de retórica. Tampoco es cuestión de que sea el amante. El maestro de la iniciación es Sócrates, es decir, el maestro de filosofía. Por tanto, a través de todo este tema del maestro como figura necesaria para salir de la ignorancia se pone de nuevo de relieve algo de lo que ya se ha hablado en este texto, a saber, la crítica de la filosofía a la pedagogía. En definitiva, no basta con la pedagogía ni basta, de manera general, con instruir. Es preciso que antes se haga algo que es más fundamental, a saber, generar en el otro la voluntad de aprender. Efectivamente, Sócrates es el filósofo que se dedica a interpelar a la gente un poco por todas partes para hacerles ver que no saben lo que creen saber, es decir, para hacerles ver que están atrapados en la ignorancia de la ignorancia. De ahí que en la *Apología de Sócrates* de Platón Sócrates hable de sí mismo como aquel que despierta a los que están dormidos.<sup>1105</sup> Estar dormido significa yacer en la ignorancia que se ignora y despertar significa tomar consciencia de la propia ignorancia. De ahí también que Sócrates pueda proclamar en el mismo texto que sólo sabe que no sabe nada<sup>1106</sup>, es decir, que está despierto y que, mucho antes que enseñar, sólo pretende dedicarse a despertar a los que siguen dormidos. Y de ahí también que, de nuevo en el mismo texto, Sócrates se describa como un tábano molesto e irritante, pues es un hecho que, de entrada, pocos son los que están dispuestos a admitir que, creyendo como no han dejado de creer que estaban despiertos, estaban, en verdad, dormidos.<sup>1107</sup> El desvelo es inquietante porque supone aceptar que uno vale menos de lo que creía valer y que, por tanto, se ha vivido engañado.<sup>1108</sup> Más aún, el desvelo supone reconocer que no se ha vivido verdaderamente. No en vano la actividad de Sócrates es un ejercicio del desasosiego. En el mismo pasaje de *La hermenéutica del sujeto*

---

<sup>1105</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 30e. Op. Cit., p. 19; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 21

<sup>1106</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 38a. Op. Cit., p. 26

<sup>1107</sup> Ib., 30e, p. 19; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 21

<sup>1108</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Segunda hora», pp. 47-48: «En esas condiciones, dice Sócrates a Alcibiades, [...]. Es preciso que reflexiones un poco sobre ti mismo, que te conozcas a ti mismo. [...] de ese modo descubrirás claramente tu inferioridad».

en el que Foucault habla del magisterio de la competencia y del magisterio del ejemplo, también habla de un tercer magisterio que es el «magisterio» «socrático» de la «turbación».<sup>1109</sup>

De acuerdo con este mismo pasaje, toda esta cuestión del maestro como figura insoslayable para salir de la ignorancia que se ignora es una cuestión que seguirá vigente en las épocas posteriores de la Antigüedad. Como dice Foucault, «en el periodo helenístico y romano», «esta necesidad del otro sigue fundándose, siempre, y hasta cierto punto, sobre la existencia de la ignorancia».<sup>1110</sup> Sin embargo, junto al problema de la ignorancia aparece un nuevo problema o se problematiza una nueva cuestión que también convierte al maestro en una mediación imprescindible. Se trata de un problema que, sobre todo a partir de Posidonio en el siglo II a. C., se convierte en un lugar común de la filosofía estoica.<sup>1111</sup> Se trata del problema de la *stultitia*. Foucault lo analiza a partir de Séneca.<sup>1112</sup> De entrada, la *stultitia* se presenta como el estado que precede al cuidado de sí o como el polo opuesto al del cuidado de sí. Por tanto, también aquí el maestro tendrá que arrancar al individuo de la *stultitia* para colocarlo en el camino de la salvación que es el camino del cuidado de sí. A partir de aquí, Foucault da cuenta de dos características fundamentales de este fenómeno. De inmediato se verá que las dos características sirven para describir el tipo de voluntad que es propia del que está aquejado del mal de la *stultitia*. El problema de la *stultitia* es fundamentalmente un problema de la voluntad. En primer lugar, es propio del individuo *stultus* que su voluntad no sea libre porque siempre quiere en función de acontecimientos y representaciones exteriores o en función de inclinaciones interiores que no dejan de ser el efecto de fenómenos exteriores. Así, por ejemplo, el Sereno de Séneca lamenta que el lujo que por todas partes lo rodea sea para él una fuerte tentación.<sup>1113</sup> A su vez, esta voluntad esclava no puede sino ser cambiante y endeble. Es cambiante porque está sujeta a la evidente variabilidad de los acontecimientos

---

<sup>1109</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», p. 130

<sup>1110</sup> *Idem*.

<sup>1111</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», p. 132

<sup>1112</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epístola 52. Op. Cit., p. 300; *De la serenidad del alma*, I. Op. Cit., pp. 115-116; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 132: «[...] Séneca la describe varias veces. La menciona al principio de esta carta 52 y, sobre todo, la describe al comienzo de *De tranquillitate*».

<sup>1113</sup> Séneca. *De la serenidad del alma*, I. Op. Cit., p. 116: «Lo que digo es que a mí, que venía de las remotas tierras de la frugalidad, me rodeó por todas partes con gran resplandor el lujo desmesurado. Por un momento se turba mi vista».

y representaciones exteriores y también es cambiante porque las inclinaciones interiores a las que está sujeta son igualmente variables. Esto se debe a que también ellas dependen de lo exterior y se debe al hecho de que no se desea siempre lo mismo ni siempre del mismo modo. Pero esta voluntad es asimismo endeble. De lo contrario, no podría ser determinada por cualquier fuerza exterior e interior. Se trata de una voluntad perezosa que funciona únicamente por inercias que son constantemente interrumpidas y desviadas. De ahí que el individuo *stultus* cambie continuamente de parecer e incluso de modo de vida o que no persiga con firmeza ninguna meta determinada. No hay unidad alguna en su vida. De hecho, esta clase de cambios que se producen «sin descanso»<sup>1114</sup> y «sin respiro»<sup>1115</sup> son el signo o la manifestación visible de la voluntad propia del *stultus*. De ahí también que la *stultitia* conduzca a cierta dispersión en el tiempo, pues no hay en ella nada que lo unifique, nada que una el pasado con el futuro. Esto se debe al hecho de que no hay anclaje a ninguna meta puesta en el provenir y se debe también al hecho de que al pasar de una cosa a la otra como si nada importara demasiado se deja que la vida pase o que el presente fluya sin que pueda quedar memoria alguna del pasado. El *stultus* es una barca a la deriva que, en función de los vientos a los que está por completo expuesto, se mueve en una dirección o en otra. Por otra parte, en segundo lugar, si la voluntad del individuo *stultus* no es libre y es débil y cambiante por estar determinada por múltiples fuerzas, se comprenderá que tampoco sea absoluta en el sentido de que no puede querer de manera fija un solo objeto. El individuo *stultus* siempre quiere varios objetos a la vez y esto incluso en el caso de que la voluntad caiga en la divergencia. Así, por ejemplo, «quiere la gloria y, al mismo tiempo, lamenta no llevar una vida tranquila».<sup>1116</sup> Tal parece ser también el caso de Sereno, que vive atrapado entre no pocas divergencias.<sup>1117</sup> Las primeras palabras de Séneca al comienzo de la epístola 52 a Lucilio permiten resumir bien todo esto:

---

<sup>1114</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 134

<sup>1115</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», p. 133

<sup>1116</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», pp. 134-135

<sup>1117</sup> Séneca. *De la serenidad del alma*, I. Op. Cit., p. 116: «Me gusta seguir la fuerza de los preceptos de los maestros y meterme en los problemas del pueblo. Me halagan los honores y los fastos [...]. Cuando algo hiere mi alma no acostumbrada a los embates; cuando indigno ocurre, como abunda en la vida humana, o de no fácil solución; o cuando las cosas a las que no se debe poca estimación, me piden mucho tiempo, luego me vuelvo al ocio. Y como sucede al ganado fatigado, que camina más ligero cuando vuelve a casa, así a mi espíritu place más encerrar su vida entre las paredes de mi casa»; p. 117: «Escribe para tu uso particular alguna pequeña obra, en estilo sencillo; y que sea para ocupar el tiempo, no por pura ostentación [...] Cuando el espíritu se levanta

¿Qué impulso es éste, Lucilio, que, al dirigirnos en un sentido, nos arrastra en otro distinto y nos empuja en aquella dirección que deseamos evitar? ¿Qué fuerza rivaliza con nuestra alma que nos impide querer algo cabalmente? Vacilamos entre diversos propósitos; nada queremos de forma libre, perfecta, constante. «Es la insensatez», respondes, «que en nada se detiene, que en nada se complace largo tiempo». Mas, ¿cuándo o cómo nos liberaremos de ella?<sup>1118</sup>

A continuación, justo después de estas palabras, Séneca se pregunta de qué manera sería posible librarse de esta «insensatez» que no es otra cosa que la *stultitia* misma, es decir, de qué manera sería posible librarse de esta voluntad que no es ni libre ni absoluta: «Mas, ¿cuándo o cómo nos liberaremos de ella?». Parece que la estrategia que a este respecto Séneca propone consiste en identificar algo que pueda efectivamente ser querido de un modo libre y absoluto. La estrategia pasa por dirigir la voluntad en la dirección adecuada. Si se encuentra un objeto que pueda ser querido con libertad y absolutamente, entonces será posible disponer de una voluntad libre y absoluta. O, dicho sea en términos negativos, si se encuentra un objeto que pueda ser querido de manera absoluta y libre, entonces será posible deshacerse de esta voluntad esclava, cambiante, endeble y divergente. Parece que la solución cae un poco por su propio peso, pues sólo hay un objeto en este mundo que se pueda querer de este modo. Se trata del yo. Solamente el yo puede ser querido de un modo libre y absoluto. Si se quiere una voluntad libre de *stultitia*, es preciso dirigirla hacia el yo. Por un lado, el yo puede ser querido de una manera libre porque no se identifica con lo que puede venir del exterior. Es, de hecho, justo lo que no es exterior. El yo es interior y sin influjo alguno del exterior. Como dice Foucault, el yo es «el único objeto que puede quererse libremente, sin tener que tomar en cuenta las determinaciones externas».<sup>1119</sup> Y, por otro lado, el yo puede ser querido de una manera absoluta porque es acaso lo único que puede ser querido —como dice, de nuevo, Foucault—, «sin querer ninguna otra cosa».<sup>1120</sup> Es preciso entonces querer el yo, o, lo que es lo mismo, es preciso quererse a sí mismo.

A partir de aquí, es posible derivar una serie de deducciones que son relevantes para lo que aquí se quiere decir y que emparentan el problema de la *stultitia* con el problema de la ignorancia. En el fondo, se trata de dos problemas que son perfectamente análogos. En

---

de nuevo con la grandeza de algún pensamiento, pronto se vuelve altivo en sus palabras, porque en su aspiración a cosas más altas, más altivo se torna en su hablar. Y olvidado entonces de la ley del juicio exacto, me elevo más alto y hablo con labios ajenos».

<sup>1118</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epístola 52. Op. Cit., p. 300

<sup>1119</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p.135

<sup>1120</sup> *Idem*.

primer lugar, la salida de la *stultitia* supone, como la salida de la ignorancia que se ignora, que se bascula hacia lo que se ha dicho que era su polo opuesto, esto es, el cuidado de sí. Salta a la vista que quererse a sí mismo y querer cuidar de sí mismo son una y la misma cosa. En segundo lugar, la salida de la *stultitia* como iniciación a la voluntad de sí conlleva que se desvíe la mirada de todo lo que es distinto de sí mismo para volver hacia sí mismo, es decir, que conlleva, como la salida de la ignorancia que se ignora, el giro del *gnothi seauton*, de la *epistrophe* o del *se convertere ad se*. En tercer lugar, si una voluntad libre y absoluta es una voluntad que quiere al yo, entonces se comprende que la última definición de la *stultitia* a la cual se llega en el análisis de Foucault es que la que consiste en decir que es una incapacidad para quererse a sí mismo. Sucede que el individuo *stultus*, simple y llanamente, no se quiere a sí mismo. Se comprenderá entonces por qué la *stultitia*, al igual que la ignorancia, no puede salir de sí misma por sí misma. Efectivamente, el *stultus* no puede dejar de ser *stultus* por sí mismo porque el movimiento de salida implica que se empieza a querer justo lo que no se quiere, concretamente, que se empieza a querer un yo que es precisamente lo que no se quiere desde la *stultitia*. También aquí se impone, pues, la necesidad de que un elemento trascendente a la propia *stultitia* saque al *stultus* del estado que le es propio. Una vez más, este elemento trascendente es el maestro. Como dice Séneca, «nadie por sí mismo tiene fuerza suficiente para salir a flote».<sup>1121</sup> Ahora bien, y tal y como también sucedía con la ignorancia, no se plantea que el maestro sea necesario para salir de la *stultitia* porque posea y pueda transmitir un saber. «No se trata, entonces, —dice Foucault— en modo alguno de un trabajo de instrucción o de educación en el sentido tradicional del término, de transmisión de un saber teórico o una pericia técnica».<sup>1122</sup> O, en otros términos, Foucault también habla de que no se trata de *educare* en el sentido tradicional de instrucción, sino que se trata más bien de *educere*, es decir, de educación, de «tender la mano» para «conducir fuera de allí». De ahí que Séneca hable de que el *stultus* «precisa de alguien que le alargue la mano, que le empuje hacia afuera».<sup>1123</sup> Una vez más, lo que hace indispensable al maestro no es tanto que enseñe, sino que inicie, cree discípulos o ponga en el camino del crecimiento. No obstante, así como se sabe que el maestro puede arrancar al otro de la ignorancia que se ignora a través

<sup>1121</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epístola 52. Op. Cit., p. 300

<sup>1122</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p.136

<sup>1123</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epístola 52. Op. Cit., p. 300

del ejercicio concreto del desasosiego, Foucault tiene que admitir que Séneca no dice «en absoluto en qué va a consistir» en concreto «esta acción» cuando se trata de tender la mano para arrancar de la *stultitia*.<sup>1124</sup> Pero una cosa es segura, a saber, que también aquí se espera, como en la ignorancia, que esa mano tendida que educa al *stultus* de su estado es la mano del filósofo.<sup>1125</sup> El maestro es indispensable, sí, pero no cualquiera. El desafío es tarea de la filosofía. Ya se ve entonces que la crítica de la pedagogía persiste y que el filósofo sigue proclamando que hay algo que escapa a la competencia de los maestros comunes. Se ha dicho que esta tarea es la salida de la ignorancia que se ignora o la salida de la *stultitia*; es la tarea del *gnothi seauton*, de la *epistrophe* o del *se convertere ad se*; es la tarea del paso al cuidado de sí o de la entrada al camino de la salvación; es la tarea de la iniciación o de la creación de discípulos; en otras palabras, es la tarea que consiste, como dice Foucault, «en sustituir el no-sujeto por el status de sujeto, definido por la plenitud de la relación de sí consigo».<sup>1126</sup> Todo en esta tarea tiene que ver con hacer posible que el otro se conozca a sí mismo, se quiera a sí mismo, se vuelva hacia sí mismo, cuide de sí mismo y se tome a sí mismo a cargo para hacer de sí mismo un objeto de elaboración. Y, en este punto, el maestro de filosofía no tiene rival.

Se ha dicho antes que la misma explicación que permitía comprender qué es lo que convierte al maestro en una figura insoslayable para la salvación permitía también comprender por qué las relaciones de poder son inevitables y qué es lo que lleva a los individuos a tener la voluntad de ponerse bajo la dirección de un maestro. Por una parte, hay que admitir que, si la intervención del maestro es necesaria para la salvación del discípulo, entonces también es necesaria la instauración de una relación de poder entre ambos. Esto es así porque la intervención del maestro determina que el individuo se oriente hacia la salvación, o, lo que es lo mismo, la intervención del maestro determina que el individuo introduzca un cambio en su conducta. Tan pronto como el maestro y el discípulo se encuentran, el poder empieza ya a circular entre ambos. Por lo demás, una vez instituida la relación, el poder no dejará de estar en ejercicio porque el maestro guiará al discípulo todo a lo largo de este camino que es el camino de la salvación. Por otra parte, parece que también

---

<sup>1124</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p.136

<sup>1125</sup> *Idem*.

<sup>1126</sup> *Ib.*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», p.131

hay que admitir que lo que puede llevar a los individuos a tener la voluntad de buscar o de aceptar a un maestro es el maestro mismo. Él es quien tiene que mediar para que un individuo común se convierta en alguien que quiera acabar con su ignorancia o con su *stultitia*, es decir, para que un individuo común se convierta en un discípulo que, como tal, esté necesitado de maestros. La voluntad de maestros no es una voluntad espontánea, sino que es una voluntad que necesita ser creada. Cármides no quería maestros del alma antes de encontrarse con Sócrates; Axiotea no quería viajar a Atenas para entrar en la Academia de Platón antes de haber leído un libro de *La república*; y Polemón no quería hacer lo mismo que Axiotea hasta que no escuchó las lecciones de Jenócrates. Desde luego, esto no quiere decir que la voluntad de ponerse bajo la dirección de un maestro sea siempre el efecto de la actuación directa de un maestro en concreto sobre un discípulo en concreto. Tal es el caso de algunos de los jóvenes que siguen espontáneamente a Sócrates; es el caso de Diógenes el Cínico persiguiendo a Antístenes; es el caso de Alejandro Magno visitando a Diógenes el Cínico; es el caso de Hiparquía atosigando a Crates; es el caso de los jóvenes que viajan a Nicópolis para escuchar a Epicteto; y puede que también sea el caso de Sereno cuando escribe a Séneca. No obstante, el hecho de que esta voluntad de maestros no sea siempre la consecuencia de la actuación directa de un maestro dado sobre un discípulo dado no significa que no sea siempre la consecuencia de una actuación del maestro. De hecho, todo el esfuerzo misionero del filósofo del que ya se ha hablado en este texto encuentra su sentido precisamente aquí, es decir, en la consciencia plena de que la voluntad de maestros no se da por defecto, sino que es preciso crearla. A partir de aquí, lo que va a resultar verdaderamente determinante no es tanto el encuentro o el cuerpo a cuerpo entre maestros y discípulos —lo cual no deja de ser, al fin y al cabo, algo más o menos fortuito y propio sobre todo de Sócrates—, sino la creación, por medio de las múltiples estrategias de proselitismo que ya se han comentado, de un cierto clima general de necesidad de maestros. Ahora bien, a estas alturas ya casi sobra decir que lo que el filósofo proclama no es simple y llanamente la necesidad de maestros *tout court*. Lo que el filósofo proclama, en una crítica más menos velada de toda otra forma de enseñanza, es la necesidad de maestros de filosofía. Como dice Foucault, el filósofo «se presenta ruidosamente como el único capaz de gobernar a los hombres», que es lo que está detrás de la «discrepancia entre la filosofía y la retórica»<sup>1127</sup> de la que ya se ha hablado varias

---

<sup>1127</sup> Ib., «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora», p.137

veces en este texto. Si además se tiene en cuenta que lo que la filosofía promete es la salvación en este mundo y esta vida, entonces se comprenderá qué es lo que podía llevar a los individuos a querer maestros de filosofía. En este punto, para comprender cabalmente la potencia y la eficacia de esta promesa y de su capacidad para movilizar voluntades, conviene recordar que, cuando se trata de la filosofía, prometer la salvación es prometer la tranquilidad del alma y la felicidad en este mundo y esta vida, así como prometer la verdad y el dominio de sí con toda su retahíla de ideales agonísticos como la resistencia, la fortaleza, la libertad, la virilidad, la actividad y la competición.

Se ve bien entonces que la salvación de los otros del maestro es condición de la salvación de sí mismo del discípulo. Es porque el maestro se ocupa de salvar a los otros que los otros pueden llegar a salvarse a sí mismos. O, lo que es igual, el individuo no puede, por sí mismo, salvarse a sí mismo. Al mismo tiempo, también se había visto que la salvación de sí mismo es condición de la salvación de los otros. Es porque el maestro se ha salvado a sí mismo que le es posible a continuación salvar a los otros. O, lo que es igual, el maestro no puede salvar a los otros si no se ha salvado antes a sí mismo. Así las cosas, se comprenderá que la salvación de los otros no pueda ser sino un signo inequívoco de la salvación de sí mismo. Si no es posible salvar a los otros sin haberse salvado antes a sí mismo y si no es posible salvarse a sí mismo solamente a partir de sí mismo, entonces se puede estar seguro de que ahí donde alguien se ha salvado es forzoso que haya intervenido alguien que ya se había salvado a sí mismo. Por tanto, la salvación de los otros funciona bien como signo de la salvación de sí mismo y puede asumir entonces un valor semiótico. La salvación de los otros es un altavoz de la salvación de sí mismo. Ahora bien, el hecho en bruto de que la salvación de los otros hable de la salvación de sí mismo no es todavía una prueba suficiente de que la salvación de los otros sea efectivamente usada para proclamar la salvación de sí mismo. Hace falta que, además, se muestre que podía haber algún interés en manifestar la salvación de sí mismo. Este interés consiste en que, en el caso de la filosofía, la salvación de sí mismo es la meta más elevada a la que se puede aspirar, y, por tanto, la salvación de sí mismo conlleva la afirmación de algo que es bien querido en una cultura agonística, a saber, la propia superioridad. El interés en pregonar la salvación de sí mismo está en que permite pregonar que se es superior. En definitiva, ya se ve que la salvación de los otros habla de la salvación de sí mismo y que la salvación de sí mismo habla de la propia superioridad, *ergo*, salvar a



los otros es un signo de que se habita en las alturas. De ahí que con frecuencia la excelencia aparezca vinculada con la salvación de los otros. Tal es el caso, por ejemplo, de lo que se muestra en la *Apología de Sócrates* de Platón. Por un lado, Sócrates explica que la Pitia del santuario de Apolo en Delfos comunicó a Querefonte que no había nadie más sabio que Sócrates.<sup>1128</sup> En otras palabras, Sócrates explica que un dios anuncia su superioridad absoluta. Por otro lado, apenas un poco más adelante, Sócrates también explica que un dios le ha asignado la tarea de despertar o de orientar hacia la salvación a todos y cada uno de los que viven en la ciudad.<sup>1129</sup> En otras palabras, Sócrates explica que un dios le ha confiado la misión de salvar a los otros. En síntesis, en un mismo diálogo se asiste a la afirmación divina de que Sócrates es a la vez el mejor y el que debe encargarse de salvar a los otros. Se diría entonces que la salvación de los otros es un honor que se recibe por haber alcanzado la excelencia. De ahí que la salvación de los otros sea una misión que se acepta de buena gana, pues ella es un signo de la propia superioridad. También Jenofonte expone con frecuencia este vínculo entre la salvación de los otros y la superioridad del que salva. Así, por ejemplo, Sócrates defiende que no necesitar nada es a la vez lo que permite «ayudar a los amigos o a la ciudad» y lo que permite «estar cerquísima de la divinidad», que es lo mismo que estar «cerca de la perfección».<sup>1130</sup>

Este vínculo entre la salvación de los otros y la propia superioridad está igualmente presente, y quizás especialmente presente, entre los filósofos cínicos. Foucault lo explica con claridad en *El coraje de la verdad* a partir de la representación que Epicteto se hace del cinismo.<sup>1131</sup> Se dice que, si bien la vida filosófica debe ser objeto de una elección por parte del individuo, la adopción de la vida cínica no debe ser nunca el efecto de una elección propia. Se debe escoger vivir filosóficamente, pero no se debe escoger vivir cínicamente. Por supuesto, la idea no es que no se deba elegir el cinismo porque el cinismo no sería bueno. La idea es más bien que, en contrapartida, corresponde al dios decidir quién debe vivir la vida

---

<sup>1128</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 21a. Op. Cit., pp. 7-8: «Pues bien —dice Sócrates—, una vez [Querefonte] fue a Delfos y [...] preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio».

<sup>1129</sup> Ib., 30e, pp. 18-19: «[...] si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente [...] a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes».

<sup>1130</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 6, 9-10. Op. Cit., p. 55

<sup>1131</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora».

cínica. Ningún hombre debe atribuirse el derecho o el privilegio de ser cínico, pero el dios asigna a algunos hombres la tarea de serlo. Tal fue el caso, por ejemplo, de Diógenes el Cínico, que, al igual que Sócrates, también recibió de la divinidad la misión de cambiar la sociedad. Así lo explica Diógenes Laercio: «[...] y fue a Delfos o a Delos, la patria natal de Apolo [...]. Cuando el dios le dio permiso para modificar la legalidad vigente, sin comprender su sentido, falsificó la acuñación [de la moneda] [...]».<sup>1132</sup> Más tarde comprendería que lo que debía cambiar no era literalmente el valor de la moneda, sino los valores de la sociedad. Sin embargo, no es principalmente a través de esta clase de mensajes oraculares y enigmáticos como un hombre puede saber si ha sido escogido o no por el dios. La manera de saberlo es sobre todo ponerse a prueba. Hay que ponerse a prueba en la vida cínica para saber si se está capacitado para ser cínico. Si el individuo es capaz de soportarla es porque es lo bastante fuerte, y, si es lo bastante fuerte es porque el dios lo ha escogido. El dios escoge por medio de la asignación del don de la fortaleza y el don de la fortaleza se constata probándose a sí mismo en la vida cínica. En definitiva, la fortaleza es el signo. Esta fortaleza es, desde luego, la que hace falta para asumir la práctica del combate contra sí mismo a través del despojamiento extremo que se propone en el cinismo. Pero esta fortaleza es también la que hace falta para asumir la práctica del combate misionero contra los demás a través de la diatriba y del acoso. Por tanto, la salvación de los otros aparece en el cinismo como una misión para la cual se requiere de una fortaleza que solamente unos pocos escogidos detentan. Se ve bien entonces que, en esta filosofía, como en la socrática, se vincula la salvación de los otros con la superioridad de quien salva. También aquí la salvación de los otros es un honor que se recibe y que se acepta por el reconocimiento que entraña de la propia superioridad. La prueba definitiva de que Diógenes el Cínico busca principalmente el honor y el reconocimiento en la práctica del cinismo como salvación de sí y de los otros está en el hecho de que el oráculo que le propuso cambiar la acuñación de la moneda lo hizo porque él había preguntado «qué podía hacer para hacerse muy famoso».<sup>1133</sup> Por lo demás, es seguro que en el epicureísmo y en el estoicismo también se vincula la salvación de los otros con la superioridad. En el caso del Jardín, solamente unos pocos —los «más perfeccionados y

---

<sup>1132</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., pp. 122-123

<sup>1133</sup> Ib., p. 123

doctos», dice Foucault—, podían ejercer de guías asistentes con derecho a dirigir de manera individualizada a quien tuvieran a cargo.<sup>1134</sup> Y en el caso del estoicismo, se puede mencionar el ejemplo de Zenón y de cómo el rey Antígono de Macedonia solicitó sus servicios como maestro por considerarse inferior a él a nivel intelectual, a nivel de educación y a nivel de felicidad.<sup>1135</sup> Sin embargo, ya se ha visto en este texto que en estas escuelas filosóficas la cuestión de los honores y de la distinción tiende a debilitarse. Por tanto, también tiende a debilitarse el valor semiótico que se atribuía a la salvación de los otros. De hecho, Zenón declinará la oferta de Antígono y enviará en su lugar a algunos de sus «compañeros de estudio» por no considerarlos «inferiores» a él.<sup>1136</sup>

En resumen, se ha dicho que, en la medida en que el discípulo no puede salvarse por sí mismo y en la medida en que el maestro no puede salvar al discípulo sin haberse salvado antes a sí mismo, la salvación del otro es un signo de la salvación de sí mismo. Al mismo tiempo, la salvación de sí mismo del maestro es un signo de superioridad. En consecuencia, la salvación del otro es un honor que se recibe por la excelencia que se ha alcanzado y un signo de esta misma excelencia. De ahí que se pueda decir que la salvación de los otros tiene un valor semiótico referido a la salvación de sí mismo. Por otra parte, también se ha visto que la salvación de los otros tiene un valor instrumental para profundizar en la salvación de sí mismo. Por tanto, ya se ve que la salvación de los otros remite siempre a la salvación de sí mismo. Esta es entonces la razón por la que la atención a los otros puede ser para los maestros voluntaria, y, al mismo tiempo, no por ello dejar de tener lugar. No hay ninguna fuerza política, jurídica o económica que obligue al maestro de filosofía a ocuparse de los otros. Si hay algo que lo obligue, se trata de una fuerza moral. Hay, efectivamente, un deber de salvar a los otros. Pero este deber de salvar al otro no es un deber de salvar al otro por el otro, sino que es un deber de salvar al otro para sí mismo. Por su parte, también se ha visto que la búsqueda y aceptación de maestros era igualmente voluntaria para el discípulo y que, al mismo tiempo, no por ello dejaba igualmente de tener lugar. No hay aquí tampoco ninguna fuerza política, jurídica o económica que obligue al discípulo a juntarse con maestros de

---

<sup>1134</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 231

<sup>1135</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VII, 7. Op. Cit., p. 364

<sup>1136</sup> Ib., Libro VII, 9. Op. Cit., p. 365

filosofía. Lo que hay es, en todo caso, una necesidad de salvarse inspirada directa o indirectamente por la acción misionera de los filósofos.

Con la llegada del cristianismo, todo este complejo vínculo que se ha descrito entre la salvación de sí y la salvación de los otros en la filosofía antigua se verá por completo trastocado e incluso invertido.<sup>1137</sup> En primer lugar, si bien la salvación de los otros seguirá teniendo en el cristianismo efectos en la salvación de sí mismo, ya no se tratará de salvar a los otros por mor de sí mismo, sino que se tratará de salvar a los otros por mor de los otros. Permanece la idea de que hay que salvar a los otros, pero cambia el sentido: la intención fundamental ya no será la salvación de sí mismo, sino que será la salvación de los otros. Así las cosas, parece que, tal y como sugiere Foucault en la introducción de *El uso de los placeres*<sup>1138</sup>, lo que tiende a permanecer en el curso de la historia no es tanto el sentido profundo de lo que se debe hacer, sino simplemente lo que se debe hacer. En este caso, lo que permanece en el cristianismo es el deber de salvar a los otros, pero no así el sentido que la filosofía grecorromana daba a este deber, esto es, la salvación de sí mismo. Es posible que esto se deba al hecho de que, a diferencia de lo que sucede con lo que se debe hacer —que es algo que difícilmente puede ser olvidado o pasar desapercibido porque siempre se manifiesta en las acciones de forma ruidosa y visible —, el sentido de lo que se debe hacer tiende a ocultarse y olvidarse porque es algo que se manifiesta más bien en los detalles del discurso y en la interioridad de las intenciones. Además, si bien las intenciones importan, siempre importan menos que lo que se hace. Ya se ve entonces que todo lo que se acaba de decir acerca de la salvación de los otros en la filosofía grecorromana puede tener valor de genealogía de la salvación de los otros en el cristianismo, es decir, que puede tener valor de genealogía de lo que es más importante para el cristianismo, y, por extensión, para la Modernidad. En otras palabras, tal vez se haya hecho aquí, después de todo, una genealogía

---

<sup>1137</sup> Las ideas que a continuación se exponen acerca de la salvación de sí y de los otros en el cristianismo han sido tomadas en buena medida de la siguiente referencia: Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 165-172

<sup>1138</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 32-33. En el pasaje que a continuación se transcribe, Foucault sugiere que, así como parece que los códigos morales (lo que se debe hacer) no varían en exceso a lo largo de la historia, el sentido que se concede a los elementos de estos códigos sería mucho más variable: «No suponemos que los códigos carezcan de importancia ni que permanezcan constantes. Pero podemos observar que finalmente dan vueltas alrededor de algunos principios bastante sencillos y bastante poco numerosos [...] En cambio, parece [...] que hay todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral [...]».

de valores cristianos y modernos ligados a la salvación de los otros tales como la compasión o la generosidad. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, en el cristianismo se llegará incluso al extremo de que haya que comprometer e incluso sacrificar la salvación de sí mismo por la salvación de los otros. Efectivamente, si el sentido o la intención fundamental está en la salvación de los otros, entonces se comprende que se pueda plantear que hay que comprometer o sacrificar la salvación de sí mismo en aras de la salvación de los otros. Se trata aquí de un planteamiento que no habría podido tener lugar en la filosofía antigua, pues en este caso la salvación se conquista en este mundo y antes de consagrarse a la salvación de los otros. En tercer lugar, la salvación de los otros seguirá teniendo en el cristianismo un valor instrumental para la salvación de sí mismo, pero no ya como una manera de profundizar en la salvación de sí mismo, sino como una condición *sine qua non* de la salvación de sí mismo. En otras palabras, la salvación de sí mismo depende por completo en el cristianismo de la salvación de los otros, pues no es posible salvarse a sí mismo si no se procura ante todo lo que es más fundamental, esto es, la salvación de los otros. En cuarto lugar, la salvación de los otros ya no tendrá en el cristianismo un valor semiótico de la salvación de sí mismo. Esto se debe al hecho de que en el cristianismo se pierde toda voluntad de ser superior y de recibir honores y reconocimiento, y, por tanto, se pierde toda voluntad de signos que den cuenta de la propia excelencia. En el lugar de los valores agonísticos, se pondrá el valor de la humildad entendida como lo diametralmente opuesto a los honores de la superioridad. En este punto, tal vez haya que admitir que el epicureísmo y el estoicismo son las filosofías antiguas que, en parte al menos, podrían estar en la base de esta deriva. Por último, es obvio que en el cristianismo la salvación de sí mismo no se planteará como la condición fundamental de la salvación de los otros. Se trata más bien de que hay que salvar a los otros antes de haberse salvado a sí mismo. En cambio, si hay algo que se ha puesto bien de manifiesto a través de todo este análisis de la salvación de sí mismo y de los otros en la filosofía antigua es la idea constante y bien arraigada según la cual no puede haber salvación de los otros si no hay ante todo salvación de sí mismo. De hecho, la manera de salvar a los otros es salvarse a sí mismo. No hay mayor acto de generosidad hacia los demás que ocuparse bien de sí mismo para alcanzar una excelencia que, después, como una luz que ilumina todo a su alrededor o como un fluido que se desparrama, hace posible que otros se salven también. Tal es, por cierto, la concepción de la generosidad de este griego

contemporáneo que es Friedrich Nietzsche. En *La gaya ciencia* se dice que «los generosos y ricos del espíritu» se encuentran «en la calle como fuentes abiertas» de las que siempre cualquiera podría sacar «agua». <sup>1139</sup> Más adelante, el cristianismo conseguirá que este acto de generosidad sea definitivamente percibido, tal y como dice Foucault, como un acto de amor propio y de egoísmo. <sup>1140</sup> Pero en aquel entonces, en la Antigüedad grecorromana, no hay egoísmo en la atención a sí mismo, sino la fortaleza de quien quiere y puede salvarse a sí mismo, y, por tanto, salvar a los otros. Las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien todo esto:

Pero no creo que pueda decirse que el hombre griego que cuida de sí deba en primer lugar cuidar de los otros. Este tema no intervendrá, me parece, hasta más tarde. No se trata de hacer pasar el cuidado de los otros a un primer plano anteponiéndolo al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primero, en la medida en que la relación a uno mismo es ontológicamente la primera. <sup>1141</sup>

## 2. PRINCIPIO DE OBEDIENCIA FINALISTA

Se acaba de ver que el establecimiento y mantenimiento de la relación entre maestros de filosofía y discípulos es por completo voluntario. En lo que se refiere al establecimiento de la relación, maestros y discípulos se buscan, se aceptan y se rechazan de manera voluntaria. Por un lado, esta voluntariedad explica que los maestros puedan rechazar discípulos, pero esta misma voluntariedad es también lo que dificulta entender qué es lo que los podía llevar a buscar y aceptar discípulos, máxime si se tiene en cuenta que, a este respecto, no pesa sobre ellos ninguna obligación política, jurídica o económica. Sin embargo, se ha visto que hay algo que espolea su voluntad en la dirección de esta búsqueda y aceptación de discípulos, a saber, que perciben en la salvación de los otros un valor instrumental y un valor semiótico para la salvación de sí mismos. Por otro lado, la voluntariedad también explica que los discípulos puedan rechazar maestros, pero es igualmente lo que dificulta entender qué es lo que los podía llevar a buscar y aceptar maestros, máxime si se tiene en

---

<sup>1139</sup> Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial: «La gaya scienza»*, 378. Op. Cit., p. 249: «Nosotros los generosos y ricos del espíritu, que nos encontramos en la calle como fuentes abiertas y a nadie quisiéramos impedir que saque agua de nosotros [...]».

<sup>1140</sup> Michel Foucault. *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. Cit., p. 112: «Ocuparse de uno mismo ha sido, a partir de un determinado momento, denunciado casi espontáneamente como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo».

<sup>1141</sup> *Ib.*, pp. 117-118

cuenta que tampoco pesa sobre ellos ninguna obligación política, jurídica o económica y que, además, la voluntad de maestros de filosofía no es ni espontánea ni natural, sino que requiere de una conciencia de la propia ignorancia y de una voluntad de sí que no se pueden dar simplemente a partir de sí mismo. Sin embargo, se ha visto que la acción misionera de los maestros y su promesa de la salvación engendran en los individuos una necesidad de maestros cuya satisfacción los convierte propiamente en discípulos. En lo que se refiere al mantenimiento de la relación, maestros y discípulos pueden en todo momento escoger que la relación continúe, así como en todo momento pueden escoger también que se rompa. Esto se debe, hay que repetirlo, a que la relación es voluntaria y a que no pesa sobre ellos ninguna obligación política, jurídica o económica. No obstante, la relación entre maestros y discípulos no deja de ser una relación de poder en la que, como tal, el maestro debe dirigir y el discípulo debe obedecer. Así las cosas, no es difícil que el discípulo pierda de vista el principio de voluntariedad, es decir, que no es difícil que pierda de vista que en cualquier momento puede dejar de obedecer y decidir por sí mismo que abandona la relación o rechaza al maestro. Es preciso entonces que recuerde que, a pesar de las apariencias, conserva una libertad fundamental que impide que pueda caer sobre él cualquier forma de coacción jurídica y que recuerde asimismo que no ha cedido su voluntad como en un contrato social, sino que sólo la ha subordinado a la voluntad de un maestro. En definitiva, las relaciones entre maestros de filosofía y discípulos están determinadas por un principio de plena voluntariedad.

#### 2.1. VOLUNTARIEDAD INSUFICIENTE: DESCALIFICACIÓN DE LA OBEDIENCIA E INCOMPATIBILIDAD CON EL DOMINIO DE SÍ

Ya se ve entonces que, por una parte, hay libertad, pero, por otra parte, hay poder y obediencia. En apariencia, el planteamiento resulta contradictorio, pero ya se ha visto que no lo es. Por un lado, no hay contradicción porque, de hecho, si hay poder es porque hay libertad. O, dicho de otro modo, si hay necesidad de determinar la conducta del discípulo por medio de las inducciones del poder que el maestro ejerce es porque en el fondo el discípulo es libre de conducirse de otro modo. Si el discípulo estuviera determinado o no fuera libre, entonces no habría nada que se pudiera hacer con él, salvo quizás hacerle violencia. De ahí que la libertad sea una condición del ejercicio del poder y de ahí que la violencia no se confunda con él, sino que suponga más bien su límite externo. Y, por otro lado, tampoco hay

contradicción entre la libertad y el poder o la obediencia porque es perfectamente posible que una relación de poder se acepte libre y voluntariamente. Ahora bien, el hecho de que la relación de poder se acepte voluntariamente no es quizás en este caso aún suficiente para lograr que deje de ser problemática. Esto se debe al hecho de que la obediencia debida del discípulo al maestro es especialmente problemática en el contexto general de la cultura grecorromana antigua y más aún en el contexto particular de la formación filosófica. En otras palabras, es posible que en otros contextos el principio de voluntariedad pudiera bastar para que la obediencia dejara de ser un problema, pero no así en el contexto de la formación filosófica en la Antigüedad grecorromana. Por una parte, la obediencia del discípulo entra en contradicción con esa finalidad última de la formación filosófica que es el dominio de sí. ¿Cómo podría el discípulo aprender a gobernarse a sí mismo si tiene que dejarse gobernar por otro? Y, por otra parte, la obediencia del discípulo también entra en contradicción con el hecho de que la cultura antigua hace recaer sobre la obediencia una fuerte descalificación de principio. Foucault asegura en *Seguridad, territorio, población* que la obediencia se plantea como «un paso necesario y no siempre agradable», algo así como un mal trago que, sin embargo, tiene que ser tomado porque es ineludible en las relaciones de poder.<sup>1142</sup> Más aún, Foucault llega incluso a decir que «la categoría general de la obediencia no existe entre los griegos».<sup>1143</sup> ¿Cómo podría entonces el discípulo aceptar una obediencia que no deja de ser objeto de una consideración social altamente negativa? Desde luego, el principio de voluntariedad contribuye, como se ha dicho, a destensar la problemática, pero es necesario que en este contexto se rodee la obediencia del discípulo con algunas reservas de más. Para ello, se hace necesario introducir un principio de dirección o de obediencia finalista.

En primer lugar, convendría esclarecer esta gruesa afirmación según la cual la categoría de la obediencia no existiría entre los griegos. Para empezar, se diría que no hay que entender esta inexistencia como una inexistencia de hecho de la obediencia, sino como una inexistencia de la exhortación a la obediencia. Lo que no existiría es el mandato de obedecer, no el hecho mismo de la obediencia, que bien puede darse, aunque no se exija o proponga. Una vez hecha esta primera aclaración, es posible plantear, a partir de lo que dice

---

<sup>1142</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 176-177

<sup>1143</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», p. 172



el propio Foucault en el mismo pasaje, dos objeciones. La primera objeción consiste simplemente en decir que, como se sabe, no es sino obediencia lo que se exige a niños, mujeres y esclavos. Sin embargo, el propio Foucault precisa en este punto que habla del «ciudadano y no del esclavo ni de quienes, por una razón o por otra, están minorizados con respecto al derecho de ciudadanía».<sup>1144</sup> Se impone entonces la necesidad de matizar que, en todo caso, la categoría de la obediencia no existiría para los griegos varones, adultos y libres. Pero todavía es posible plantearle a esta afirmación una segunda objeción que consiste en decir que hay al menos dos instancias, aunque nada más que dos, a las que un ciudadano griego estaría dispuesto a obedecer. Se trata de la instancia de la ley y de la instancia de la persuasión. Con respecto a la obediencia debida a la ley, ya se ha comentado en este texto el ejemplo de la defensa encendida que Sócrates hace de ella en el *Critón* de Platón. La obediencia a las leyes se plantea allí como una obediencia incondicional —pues hay que obedecer aunque ordenen «padecer golpes, sufrir prisión» o ser llevado «a la guerra para ser herido o para morir»—, y más incondicional incluso que la obediencia que se debe «al padre», que no es, a la sazón y como ya se vio, un asunto menor.<sup>1145</sup> Y con respecto a la obediencia a la persuasión, este mismo pasaje del *Critón* también puede funcionar como ejemplo de una defensa de este género de obediencia, pues las leyes que hablan a través de Sócrates no dejan de repetir que ellas ofrecen, como alternativa a la obediencia a las leyes, la posibilidad de convencer o persuadir sobre su carácter injusto.

Ya se ve entonces que incluso un ciudadano griego de pleno derecho tiene el deber de obedecer a la ley y a la persuasión. Por tanto, la categoría de la obediencia no sólo existiría entre los niños, los esclavos y las mujeres, sino que también existiría entre los ciudadanos. No obstante, Foucault precisa de nuevo que no es exactamente una obediencia a la ley lo que se exige, sino una actitud de respeto que no tiene tanto que ver con un compromiso político o jurídico con los demás, sino que tiene que ver más bien con un compromiso ético consigo mismo que obliga a dominarse a sí mismo, y, por tanto, a obedecerse a sí mismo. No se trata de obedecer a la ley ni se trata tampoco de obedecer a todos aquellos otros ciudadanos a los que la ley representa. Por supuesto, tampoco se trata de obedecer a los propios deseos y pasiones. Se trata de respetar la ley por el dominio y obediencia de sí que el filósofo exige

---

<sup>1144</sup> *Idem.*

<sup>1145</sup> Platón. *Critón*, 51b-c. Op. Cit., p. 42

también para la vida cívica. En efecto, ya se ha visto en este texto que Sócrates toma la sentencia de muerte que los atenienses dictaron contra él como una manera de exhibir, para su mayor gloria y honor, un dominio y obediencia de sí que, en el campo de batalla y en el gimnasio, es, respectivamente, una virtud militar o una virtud deportiva, pero en la asamblea se vuelve una virtud cívica y filosófica. De ahí que en el mismo diálogo platónico en el que Sócrates defiende la obediencia a la ley se destaque su serenidad<sup>1146</sup> y de ahí también que Sócrates hable de que, frente a la obediencia que las leyes exigen, «no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto»<sup>1147</sup>. Desde luego, no sería difícil objetar en este punto que la obediencia a las leyes no es, después de todo, tan común, pues el propio Critón intenta convencer a Sócrates de que escape<sup>1148</sup>, y, además, es bien sabido que los cínicos, a pesar de su carácter manifiestamente socrático, protagonizan un desafío contra todas las leyes y convenciones<sup>1149</sup>. Sin embargo, no hay en esto ninguna contradicción. Por un lado, el ejemplo de Critón no prueba que no se exija una obediencia a las leyes, sino que prueba precisamente que la obediencia a las leyes requiere como condición de un dominio y obediencia de sí del que no todo el mundo es capaz. De ahí que la obediencia a las leyes requiera también de otra condición como es la coacción jurídica. Efectivamente, no se trata de que Critón no crea en la conveniencia de obedecer a las leyes, pues la idea es un lugar común de Sócrates y sus amigos<sup>1150</sup>, sino que se trata de que su pensamiento se ha desviado o ha enfermado porque carece del dominio y obediencia de sí que permite controlar los deseos y pasiones, mantenerse firme en la desgracia y no perder de vista la verdad. De todos modos, si Sócrates hubiera carecido, como Critón, de esta virtud, entonces habría tenido que huir de Atenas para no hacerse apresarse por la Justicia. Y, por otro lado, los cínicos verán en la desobediencia o

---

<sup>1146</sup> Ib., 43b, p. 33: «[...] hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes [...]. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas».

<sup>1147</sup> Ib., 51b, p. 42

<sup>1148</sup> Ib., 44b, p. 34: «[...] hazme caso y sálvate».

<sup>1149</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 213: «[...] el hecho de que los cínicos se opongan a las leyes divinas, las leyes humanas y todas las formas de tradicionalidad u organización social»; Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 27: «[...] el cínico se niega a rendir homenaje a lo “respetable” [...]. Con sus gestos soeces y subversivos está contestando los valores admitidos en el intercambio social. [...] él quiere “reacuar la moneda”, como lo proclamaba Diógenes».

<sup>1150</sup> Platón. *Critón*, 46b. Op. Cit., p. 37: «Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte [...] y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes».

desafío a las leyes exactamente lo mismo que Sócrates ve en la obediencia, a saber, una oportunidad para el combate y para manifestar y poner a prueba la propia resistencia y fortaleza o el propio dominio de sí. En otras palabras, si bien el resultado al que se llega es divergente, se diría que, en el fondo, una misma motivación anima a Sócrates y los cínicos. Cabe pensar entonces que tal vez Sócrates se habría podido mostrar desobediente si hubiera percibido en esta posibilidad una oportunidad para poner en obra sus virtudes. Pero esto quiere decir sobre todo que, si es cierto, como lo es, que los cínicos son socráticos, Sócrates no obedece por las leyes mismas, sino que las respeta en el nombre de las virtudes filosóficas. Tal vez haya que admitir que los cínicos no se quedaron con la superficie de lo que Sócrates hacía, sino que rescataron el sentido profundo y lo más esencial de lo que hacía. Parece que, a pesar de las apariencias, no hay, en este punto, divergencia alguna entre ellos. Así expresa Foucault el sentido que cabe atribuir a la exigencia de obediencia a las leyes:

Aun cuando la necesidad de respetar la ley y las costumbres —las *nomoi*— se destacan con frecuencia, lo importante está menos en el contenido de la ley, y en sus condiciones de aplicación, que en la actitud que obliga a respetarlas. 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>1151</sup>

No se trata de obedecer a la ley o a los otros. Desde luego, tampoco se trata de obedecer a los propios deseos y pasiones. Se trata de respetar la ley por la obediencia de sí que entraña el dominio perfecto que se ejerce sobre sí mismo. Si tiene que haber obediencia entre los ciudadanos griegos no es en tanto que obediencia a la ley o a los otros, ni tampoco en tanto que obediencia a los deseos y pasiones, sino en tanto que obediencia a sí mismo. Se impone pues de nuevo la necesidad de matizar que, en todo caso, lo que no existiría entre los varones adultos y libres es la categoría de la obediencia a los otros y a los propios deseos y pasiones. Con respecto a la persuasión, que es la otra instancia a la que se supone que un griego libre debe obediencia, otra vez hay que decir que no es exactamente una obediencia a ella lo que se exige, sino también una actitud de respeto que no tiene que ver con una obediencia al otro o al que intenta persuadir, sino que también tiene que ver con una obediencia a sí mismo, en este caso, por el *logos* que se comparte en el juego de la persuasión. Esto es, de nuevo, lo que se ve en el *Critón*, pues ni Sócrates ni Critón se obedecen el uno al

---

<sup>1151</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 31

otro, sino que obedecen al *logos* que comparten, o, lo que es igual, se obedecen a sí mismos. Por una parte, Sócrates sólo está dispuesto a «prestar atención» «al razonamiento que, al reflexionar» le pueda parecer «el mejor»<sup>1152</sup>, y, por otra parte, Critón, «puesto que por ahí» los «guía el dios», es decir, el *logos*, termina respetando el razonamiento de Sócrates<sup>1153</sup>. La obediencia a la persuasión no es una obediencia al otro. La obediencia a la persuasión es una obediencia al *logos* y la obediencia al *logos* es una obediencia a sí mismo. Ahora bien, del mismo modo que la obediencia a la ley requería como condiciones la virtud del dominio de sí y la coacción jurídica, también aquí hay que plantear que la obediencia a la persuasión requiere de ciertas condiciones. Por un lado, el dominio de sí vuelve a ser imprescindible porque hay que impedir que los deseos y pasiones conduzcan a una defensa de lo que conviene pensar en función de las circunstancias y de los intereses particulares y egoístas. Si no se atiende al *logos* desde el dominio de sí, entonces no hay obediencia al *logos* ni obediencia de sí, sino obediencia a las pasiones y deseos. De ahí que en el *Critón* se subraye, hay que repetirlo, la importancia de la serenidad precisamente en el contexto de un proceso de examen y de persuasión<sup>1154</sup> y de ahí también que Sócrates diga explícitamente que no puede «desmentir ahora» lo que ha dicho en el pasado simplemente porque le haya «tocado esta suerte».<sup>1155</sup> Y, por otro lado, se diría que también es imprescindible que se adopte una actitud crítica que permita examinar o poner a prueba lo que se dice incluso en el caso de que se defiendan las costumbres más familiares. Si no se piensa de este modo, entonces no hay obediencia de sí, sino obediencia a los otros, ya sea bajo la forma de una obediencia al otro por su autoridad, ya sea bajo la forma de una obediencia a lo establecido que es también una obediencia a los otros. Por ejemplo, el Sócrates de *La república* de Platón deja a un lado lo que se acostumbra a creer e incluso las burlas de las que podría ser objeto y se toma «la libertad de examinar si las mujeres son capaces de los mismos ejercicios que los hombres».<sup>1156</sup> Ya se ve entonces que la actitud crítica exige esfuerzo y coraje, es decir, cualidades que no dejan de estar ligadas al mismo dominio de sí. La actitud crítica exige

---

<sup>1152</sup> Platón. *Critón*, 46b. Op. Cit., p. 37

<sup>1153</sup> Ib., 54d, p. 46

<sup>1154</sup> Por una parte, la noción de examen aparece con una asombrosa frecuencia en lo que no deja de ser un diálogo más bien breve: Ib., 46c, p. 37; 47a, p. 37; 48b, p. 39; 48c, p. 39; 48d, p. 39; 49d, p. 40; 51c, p. 42; 53a, p. 44. Por otra parte, el *ethos* de la serenidad se subraya por lo menos en dos ocasiones: Ib., 43b, p. 33; 46e-47a, p. 37

<sup>1155</sup> Ib., 46b, p. 37

<sup>1156</sup> Platón. *La república*, Libro quinto, 452e-453a. Op. Cit., p. 216

esfuerzo porque la acción de examinar es costosa. De ahí que con frecuencia Sócrates se vea obligado a pedir a sus interlocutores que no desfallezcan en el proceso de examen, que no se rindan, que continúen pegados a él para llegar hasta el final.<sup>1157</sup> Y de ahí también que, no sin valentía, haga caso omiso de la mofa en el pasaje recientemente referido de *La república* o que en la *Apología de Sócrates* del mismo Platón afirme que ha sido condenado en el juicio por haber tenido el coraje de decir lo que pensaba, pues considera que no hay que decir «nada innoble por causa del peligro», en lugar de decir lo que «habría sido más agradable oír» y lo que, por tanto, lo hubiera podido salvar.<sup>1158</sup> En este punto, es pertinente recordar que, en el otro extremo de la historia de la filosofía, Immanuel Kant afirmará en su respuesta a la pregunta por la Ilustración que las causas por las que no se hace uso del propio entendimiento son la pereza y la cobardía.<sup>1159</sup> En definitiva, cuando la obediencia a la persuasión se efectúa desde el dominio de sí y desde una actitud crítica que no deja de estar ligada al mismo dominio de sí, la obediencia a la persuasión no es una obediencia a los otros ni una obediencia a los propios deseos y pasiones, sino una obediencia a sí mismo. Por tanto, también en lo que se refiere a la persuasión hay que decir que lo que no existiría entre los varones adultos y libres es la categoría de la obediencia a los otros y a los propios deseos y pasiones.

En suma, la obediencia a la ley no es propiamente obediencia porque no se trata de obedecer a la ley, a los otros o a los propios deseos y pasiones, sino que se trata de obedecerse a sí mismo. Por su parte, la obediencia a la persuasión tampoco es propiamente obediencia porque no se trata de obedecer a los otros o a los propios deseos y pasiones, sino que se trata también de obedecerse a sí mismo. Como dice Foucault, la ley y la persuasión «no pertenecen en absoluto al orden de la obediencia».<sup>1160</sup> Foucault propone entonces un giro semántico o expresivo que básicamente consiste en evacuar el término *obediencia* de los ámbitos de la ley y la persuasión. Foucault no dice, y ahora se entiende la razón, que «el ciudadano griego» sólo obedecería a la ley y a la persuasión, sino que «sólo se deja dirigir» o que «sólo acepta que lo dirijan dos cosas: la ley y la persuasión, es decir, los mandatos de la ciudad o la retórica

---

<sup>1157</sup> Ib., Libro cuarto, 445b, p. 210: «Sería, en efecto, ridículo —acepté— detenerse en este examen; [...] no debemos pararnos aquí por cansancio».

<sup>1158</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 38d-e. Op. Cit., p. 27

<sup>1159</sup> Immanuel Kant. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 35. En: Immanuel Kant. *¿Qué es la ilustración?* Op. Cit., p. 83

<sup>1160</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 172

de los hombres». <sup>1161</sup> Desde luego, la diferencia entre obedecer y dejarse dirigir es prácticamente imperceptible, pero es precisamente la diferencia que se abre entre una obediencia a la ley y a la persuasión entendida como obediencia a los otros y una obediencia a la ley y a la persuasión entendida como obediencia a sí mismo. Cuando la motivación de fondo es la obediencia a sí mismo, entonces el individuo, en rigor, no obedece, pues no obedece a los otros ni a los propios deseos y pasiones, sino que se deja dirigir. De todos modos, si por obediencia a la ley y a la persuasión se entiende una obediencia que el individuo debe ante todo a sí mismo, entonces la distinción entre obedecer y dejarse dirigir es prescindible, y, por tanto, se puede hablar sin problemas de obediencia a la ley y a la persuasión. Por lo demás, se ha dicho igualmente que la inexistencia de la categoría de la obediencia es la inexistencia de la exhortación a la obediencia y que esta inexistencia solamente concierne a los varones adultos y libres. En conclusión, cuando Foucault afirma que la categoría de la obediencia no existe entre los griegos está pensando en que no existe la exhortación, está pensando en los ciudadanos y está pensando en la obediencia a los otros o a los propios deseos y pasiones, pero no en la obediencia a sí mismo entendida como lo propio del dominio de sí mismo.

Ya se ve entonces de qué manera la cultura grecorromana antigua hace pesar sobre la obediencia una fuerte descalificación de principio. Tanto es así que, entre los ciudadanos, no se exige una obediencia a los otros, sino sólo, en todo caso, una obediencia a sí mismo. De ahí que, como se verá, haya que disponer para la obediencia del discípulo al maestro un cierto número de condiciones que van más allá del principio de voluntariedad y que tienen que ver con un principio de obediencia o de dirección finalista. Pero antes de empezar a dar cuenta de este principio, es preciso que se ponga de manifiesto la otra razón por la que se ha dicho que la obediencia al maestro era especialmente problemática. Ya no se trata de una razón que esté vinculada con el contexto general de la cultura antigua, sino que se trata de una razón que está vinculada con el contexto particular de la formación filosófica. Por un lado, el discípulo debe obedecer al maestro, pero, por otro lado, esta obediencia al otro debe conducirlo al dominio de sí. En la superficie misma de los conceptos implicados, obediencia al otro y dominio de sí, ya se ve que en este punto se plantea irremediamente una

---

<sup>1161</sup> *Idem.*

contradicción que es, naturalmente, un problema. Si el discípulo debe llegar a dominarse a sí mismo como su finalidad última y más querida, ¿la obediencia al otro no se presenta inevitablemente como un obstáculo? Se diría que sí, pues dominarse a sí mismo no significa obedecer a otro, sino que significa justamente obedecerse a sí mismo. Ahora bien, en un primer momento se podría intentar disolver esta contradicción pensando que, por una parte, el dominio de sí es fundamentalmente un dominio de los propios deseos y pasiones y pensando que, por otra parte, la obediencia al maestro asegura el rechazo de estos deseos y pasiones o asegura la resistencia y la fortaleza frente a ellos. Cada vez que sobreviniera la pereza o la ira o cada vez que asaltaran deseos de lujuria, la obediencia al maestro impediría que el discípulo sucumbiera y haría posible que se mantuviera firme frente a todas las fuerzas internas que se sublevaran y que intentan someterlo a la esclavitud de su imperio. Se objetará entonces que, si bien esta estrategia permite controlar que se dé rienda suelta a deseos y pasiones, no permite en absoluto que el discípulo se domine a sí mismo, pues no es a sí mismo a quien obedece, sino al maestro. Esto se pone especialmente de manifiesto en el hecho bien conocido de que tan pronto como se retirara la figura del que manda, el que es mandado se dejaría arrastrar gustosamente por todas sus fuerzas internas y con la entrega además de quien está necesitado de un desquite después de tanta represión. En ausencia de lo que verdaderamente estaba funcionando como un dique de contención, es decir, en ausencia del maestro, los deseos y pasiones se adueñan del discípulo. Se podría contestar entonces que, si el tiempo de represión de las fuerzas internas por medio de la obediencia al maestro ha sido lo bastante largo, entonces tal vez los deseos y pasiones del discípulo han perdido buena parte de la violencia por la que es tan difícil resistir. En estas condiciones, el discípulo podría llegar a dominarse a sí mismo sin necesidad de nadie más que de sí mismo. No obstante, el efecto de este apaciguamiento de las fuerzas internas no podría sino ser provisional. Con el tiempo y con la exposición diaria a todas las adversidades y tentaciones, las fuerzas internas recuperarían poco a poco su vigor hasta adueñarse de nuevo y por completo del que fuera discípulo. Este es, por ejemplo, el caso de Alcibiades en su relación con Sócrates. Mientras estuvo con él, su conducta fue intachable, pero tan pronto como se separó, se entregó sin control a todos los placeres.<sup>1162</sup> El discípulo que había dejado de serlo debería entonces volver

---

<sup>1162</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 2, 24. Op. Cit., p. 30: «Efectivamente, mientras estuvieron con Sócrates, Critias y Alcibiades pudieron dominar sus malas pasiones utilizándole como aliado, pero una vez que

a recuperar su condición de tal, es decir, que debería volver a ponerse bajo las órdenes de un maestro, pero en este caso ya no es a él mismo, otra vez, a quien va a obedecer, sino al maestro. Sea como sea, ya se ve que ahí donde se obedece a otro no puede haber dominio y obediencia de sí, sino, a lo sumo, represión de deseos y pasiones por el dominio que el maestro ejerce sobre el discípulo y por la obediencia del discípulo al maestro.

Sin embargo, todavía sería posible intentar deshacer la contradicción entre la obediencia al maestro y el dominio de sí diciendo que, en verdad, el discípulo no obedece tanto al maestro, sino más bien a un determinado código moral que establece para todos lo que está permitido y lo que está prohibido y cuya observancia garantiza el dominio de sí. En otras palabras, lo que domina al discípulo no es el maestro, sino el discípulo mismo en su observancia del código. Desde este punto de vista, la función del maestro no sería propiamente gobernar al discípulo, sino sólo darle a conocer el código moral que debe regir su vida. Así las cosas, una vez que el maestro hubiera transmitido su saber del código, se podría retirar y dejar que el discípulo se gobierne a sí mismo a partir del código. Sin embargo, este planteamiento es una quimera por múltiples razones. En primer lugar, el conocimiento del código no garantiza en absoluto la obediencia al código. No es porque se conozca lo que está permitido y lo que está prohibido que no se hace más que lo que está permitido mientras se elude lo que está prohibido. Si se pensara de este modo, se caería en un intelectualismo moral ingenuo que, a pesar de lo que se acostumbra a decir por lo menos desde Aristóteles, ningún filósofo de la Antigüedad, Sócrates incluido, planteó. Efectivamente, es habitual que se apele muy especialmente al *Protágoras* de Platón para poner en boca de Sócrates la idea de que bastaría con conocer el bien para obrar de acuerdo con el bien. Al fin y al cabo, Sócrates dice ahí que «el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena».<sup>1163</sup> Y poco más tarde empezará el malentendido, pues ya Aristóteles decía que, a pesar de estar «en oposición manifiesta con los hechos», Sócrates pensaba que «nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por

---

se apartaron de él, Critias huyó a Tesalia y allí se reunió con hombres que anteponían la ilegalidad a la justicia, mientras que Alcibíades, acosado a causa de su belleza por una multitud de mujeres distinguidas, se vio corrompido por una gran cantidad de personajes poderosos debido a su influencia en la ciudad y entre los aliados».

<sup>1163</sup> Platón. *Protágoras*, 352c. Op. Cit., p. 289



ignorancia». <sup>1164</sup> No obstante, hay que ver con claridad que, como dice Foucault, Sócrates «no desmiente el principio de que no podemos cometer el mal voluntariamente y a sabiendas; da a este saber una forma que no se reduce solo al conocimiento del principio». <sup>1165</sup> Efectivamente, el saber que permite hacer el bien y evitar el mal en la conducta del individuo no es un saber que se pueda reducir a la mera recepción de una información, sino que se trata de ese saber que se encuentra al otro lado del dominio de sí o cuyo acceso sólo queda garantizado a partir del dominio de sí. Ya se ha visto en este texto que en la filosofía antigua el acceso a la verdad no es gratuito, sino que exige pagar el precio de una transformación de la subjetividad. El saber que Sócrates identifica con la virtud es este saber de un sujeto ya transfigurado por el dominio de sí. De ahí que Sócrates pueda decir que quien está en posesión de un saber de este tipo, es decir, quien se domina ya en parte al menos a sí mismo, sólo se deja guiar por este saber y de tal manera que no se deja arrastrar por «la pasión», «el placer», «el dolor», «el amor» o «el miedo». <sup>1166</sup> Por tanto, ya se ve que, en sí mismo y por sí mismo, el código no puede obligar a nada y que, por consiguiente, ni el maestro puede limitarse simplemente a transmitirlo ni el discípulo podría dominarse a sí mismo limitándose simplemente a conocerlo. Sería necesario que, como mínimo, el maestro vigilara y censurara al discípulo cada vez que se apartara del código, pero en tal caso ya no se estaría ante un discípulo que se domina a sí mismo a partir del código, sino que se estaría ante un discípulo que obedece y es gobernado por una autoridad que es el maestro. Tal y como explica Foucault en *El uso de los placeres*, es propio de las morales que ponen el acento en el código y que tienen una forma casi jurídica que lo importante se encuentre en las instancias de autoridad que no sólo imponen su aprendizaje, sino también su observancia «bajo la pena de faltas que lo exponen a un castigo». <sup>1167</sup>

Pero hay al menos dos razones más, acaso más fundamentales, por las que un discípulo no podría llegar a dominarse a sí mismo a partir del mero conocimiento de un código. Ya no se trata de que la observancia del código conlleve en el fondo una obediencia al maestro que inevitablemente compromete el dominio de sí al que, en principio, el discípulo

---

<sup>1164</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro VII, 1145b, 25. Op. Cit., pp. 142-143

<sup>1165</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 80

<sup>1166</sup> Platón. *Protágoras*, 352b. Op. Cit., p. 289

<sup>1167</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 30

aspira. Se trata de que el maestro de filosofía no debe dirigir al discípulo a partir de un código porque debe hacerlo a partir de su voluntad y porque el dominio de sí que el discípulo debe aprender no conlleva la obediencia a un código como en las morales casi jurídicas, sino que conlleva algo por completo diferente y que es, de acuerdo con la denominación que Foucault propone, una estilística y una estética de la existencia. Efectivamente, por una parte, hay que decir que el maestro no dirige a partir de la aplicación estricta y sistemática de un código de conducta que el discípulo debería seguir, sino que dirige a partir de su propia voluntad o a partir de lo que su voluntad decide en cada circunstancia y para cada caso. Esto se debe al hecho de que la enseñanza debe estar individualizada en el sentido de que debe ser desarrollada sobre la base de una atención a la singularidad del discípulo. Aquello que el maestro enseña o aquello que el maestro propone tiene que ser modelado en función del estado en que se encuentra el discípulo y en función de sus necesidades. No se enseña de manera global ni a todos ni siempre de la misma manera. Lo que es válido para unos puede no serlo para otros. La enseñanza no sabría o no podría ser eficaz si no se determina desde una consideración de la individualidad de cada discípulo. Ya se ha visto en este texto que, a pesar de la democratización y consiguiente colectivización de la enseñanza, la cultura antigua no dejó nunca de preferir que la enseñanza estuviera individualizada. También se ha visto que un principio de individualización rige la actividad de todos estos pastores entre los que cabe contar, como se ha visto sobradamente, a los maestros de filosofía. En consecuencia, el maestro, como se decía, no puede dirigir al discípulo a partir de un código de conducta porque lo propio de un código es que se aplica siempre del mismo modo y a todos por igual. Si el maestro tiene que atender a la singularidad del discípulo, entonces tiene que tomar a cada momento y para cada caso decisiones oportunas y adecuadas, es decir, que tiene que valerse de su propia voluntad. Es cierto que tal vez se podría entender el código como una referencia hacia cuya obediencia estricta el discípulo debe tender, pero es preciso que, en el camino, si se quiere llegar hasta el final, la dirección del discípulo no repose sobre el código, sino que repose sobre la voluntad del maestro. De ahí que en el momento en que aquí se ha hablado de que, en verdad, un discípulo no cede su voluntad como en el orden político, sino que la subordina, se ha dicho que la subordinaba, no ya a un código, sino a la voluntad del maestro. He aquí entonces otra diferencia entre el ámbito de la política y el ámbito de la formación. Si se recapitula lo que se ha dicho acerca de esta cuestión, habría que decir que, a diferencia

de lo que sucede en el campo del poder político, en el campo del poder que un maestro ejerce sobre un discípulo no puede haber coacción jurídica, sino que el discípulo conserva una libertad fundamental; no hay cesión de la voluntad por parte del discípulo, sino sólo una subordinación; y no hay subordinación de la voluntad del discípulo a una ley que se aplicaría siempre igual sobre todos, sino subordinación a una voluntad que es la del maestro. Como dice Foucault poniéndose en la piel de un discípulo, «me remito a la voluntad del otro como principio de mi propia voluntad».<sup>1168</sup> A partir de aquí, se comprenderá que no es posible resolver la contradicción entre la obediencia al maestro y el dominio de sí diciendo que, en verdad, el discípulo obedece a un código. Los discípulos no obedecen códigos, sino que obedecen voluntades, y, en particular, la voluntad de los maestros. Y los maestros no dirigen a partir de códigos, sino que dirigen a partir de su propia voluntad.

Por otra parte, no solamente es cuestión de que los maestros no deban dirigir a partir de un código porque deban hacerlo, en virtud del principio de individualización, a partir de su voluntad, sino que también es cuestión de que no deben dirigir a partir de un código porque el dominio de sí que deben enseñar no consiste en la obediencia rigurosa a un código como en las morales casi jurídicas, sino que consiste en llegar a gobernarse a sí mismo a partir de la propia voluntad como es propio de las morales que, como las antiguas, proponen una estilística y una estética de la existencia. Esto quiere decir que para la filosofía antigua no se trata de establecer de una vez por todas lo que está permitido y lo que está prohibido, sino que se trata de ser capaz de decidir para cada ocasión lo que conviene o lo que no conviene hacer. Esto se debe por lo menos a dos razones. Por un lado, no se considera que haya nada que deba ser considerado bueno o malo en toda circunstancia. Más bien se considera que, en función de toda una serie de variables, un mismo acto puede ser considerado oportuno o puede ser considerado inoportuno. Por ejemplo y tal y como explica Foucault en *El uso de los placeres*, el acto sexual no es objeto de una prohibición estricta ni es objeto tampoco de una permisividad absoluta, sino que puede ser considerado conveniente o inconveniente en función de variables como «el temperamento y el clima» o en función de variables como «las cualidades del cuerpo y las de la estación».<sup>1169</sup> Se comprenderá entonces que, para ser capaz de decidir en cada caso lo que es mejor, la conducta moral no exige simplemente la

---

<sup>1168</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 226

<sup>1169</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 129

obediencia a un código, sino que exige la obediencia a una voluntad propia que decide a partir de cierta «reflexión y prudencia» y a partir del conocimiento específico de las variables.<sup>1170</sup> De ahí que el maestro no pueda dedicarse simplemente a dirigir al discípulo a partir de la transmisión del código moral que establece lo lícito y lo ilícito. Es preciso más bien que le transmita la necesidad de esta actitud reflexiva y de este sentido de la prudencia y que le transmita también el conocimiento de todas estas variables que hay que tener en cuenta a la hora de decidir lo que es apropiado. El maestro debe hacer como ese médico para hombres libres al que Platón hace referencia en las *Leyes*<sup>1171</sup> y que no se dedica simplemente a prescribir sin dar explicaciones o que no se limita simplemente a escribir recetas, sino que conversa, argumenta, enseña y educa para proporcionar una armadura racional que permita al enfermo, o, para el caso, al discípulo tomar en cada caso las mejores decisiones.<sup>1172</sup>

Por otro lado, no se trata de quedar sujeto a la división estricta de lo permitido y de lo prohibido en un código, sino que se trata de ser capaz de decidir para cada ocasión lo que es conveniente porque esto es precisamente lo propio del dominio de sí. Dominarse a sí mismo no puede querer decir que el sujeto obedece o se deja dominar por un código. Dominarse a sí mismo tiene que significar más bien que el sujeto manda sobre sí mismo y que es soberano de sí mismo. El dominio de sí no sería propiamente lo que es si no consistiera en una capacidad que el sujeto tiene para decidir a cada momento y de manera por completo soberana que cede o no cede ante la acometida de un determinado deseo o pasión. Dominar quiere decir tomar decisiones y tomar decisiones quiere decir determinar para cada situación particular lo que se debe o lo que no se debe hacer. De ahí que, como ya se ha visto, el dominio de sí no conlleve una supresión de deseos y pasiones. Su presencia asegura que el

---

<sup>1170</sup> *Idem.*

<sup>1171</sup> Platón. *Leyes*, Libro IV, 720b-e. Op. Cit., p. 383: «También tú sabes que, siendo en las ciudades los enfermos esclavos y personas libres, en casi la mayoría de las ocasiones, son los médicos esclavos los que tratan a los esclavos, yendo de ronda casa por casa o permaneciendo en sus dispensarios. Ninguno de tales médicos da ni admite ninguna explicación sobre ninguna de las enfermedades de ninguno de los esclavos, sino que ordena lo que le parece por experiencia, como si supiera exactamente, con obstinación, como un tirano, y se marcha, saltando a otro esclavo enfermo. Así facilita a su amo el cuidado de sus enfermos. Por el contrario, el médico libre trata y vigila por lo general las enfermedades de los libres, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza. Mientras comparte el tratamiento con el enfermo y sus seres queridos, aprende algo de los pacientes y también, en la medida de lo posible, lo instruye. No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, sólo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de su salud».

<sup>1172</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 118

sujeto todavía tiene algo sobre lo que mandar, que es lo que verdaderamente confiere al rechazo de los placeres y a la tranquilidad frente a las adversidades todo el valor, todo el sentido y todo el mérito que se le reconoce. Esta es la razón por la que el problema de los deseos y pasiones no consiste tanto en que pese sobre ellos cierta descalificación de principio, sino que consiste sobre todo en que pueden extender su imperio sobre el sujeto de tal manera que lo reduzcan a la esclavitud y de tal manera que se ponga en evidencia su debilidad y feminidad. Pero siempre que el sujeto pueda dominarlos, estará afirmando su señorío, su fortaleza y su virilidad. Como dice Foucault con el apoyo de Aristóteles, «el temperante no es aquel que carece de deseos, sino aquel que desea “con moderación y no más de lo debido ni cuando no se debe”».<sup>1173</sup> Los filósofos de la Antigüedad no rechazan de manera sistemática la satisfacción de todos los deseos. Por lo general, deciden rechazarlos para que no se adueñen de ellos, pero ser su dueño o mantenerlos bajo control también significa tener el sentido de la oportunidad que permite hacer una excepción sin riesgos. En *El banquete* de Platón se pone en escena a un Sócrates que bebe y come tal y como hacen todos los demás comensales y del cual se dice que tan pronto es capaz de abstenerse como de entregarse con fruición a la tarea.<sup>1174</sup> Diógenes Laercio cuenta que Diógenes el Cínico se consideraba «un maltes» cuando tenía hambre y «un moloso» cuando estaba harto.<sup>1175</sup> Epicuro aprovecha que escribe una carta a un amigo para pedirle que le envíe «un tarrito de queso» para poder darse «un festín de lujo cuando quiera».<sup>1176</sup> En las *Disertaciones* de Epicteto, el maestro propone a un discípulo que un día, cuando la ocasión sea buena y siempre que se haya fortalecido a través de la ejercitación en la abstinencia, se ponga a prueba con algún «vinillo», con alguna

---

<sup>1173</sup> Ib., p. 77; Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro III, 1119a, 15. Op. Cit., p. 79: «[...] y cuando estas cosas faltan [el moderado] no se aflige ni las desea, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no se debe [...]».

<sup>1174</sup> Platón. *El banquete*, 175 C – 176 A. Op. Cit., p. 9: «Después de esto, prosiguió Aristodemo, una vez que Sócrates se acomodó y terminaron de comer él y los demás, hicieron libaciones; y, después de entonar el canto en honor del dios y de cumplir con los demás ritos, se dispusieron a beber»; 176 B – E, p. 11: «Sería, según parece —prosiguió Erixímaco—, un verdadero don de Hermes para nosotros, tanto para mí como para Aristodemo, para Fedro y para éstos el que vosotros, los más resistentes para beber, estéis ahora desfallecidos. Nosotros, es cierto, siempre somos flojos bebedores. A Sócrates, en cambio, no lo tengo en cuenta, pues es capaz de lo uno y de lo otro, de suerte que se conformará con cualquiera de estas dos cosas que hagamos»; 223 B – D, p. 86: «[...] tan sólo Agatón, Aristófanes y Sócrates estaban todavía despiertos y bebían de una gran copa que se pasaban de izquierda a derecha».

<sup>1175</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., pp. 140-141

<sup>1176</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 56

«muchachita» o con algún «pastelillo».<sup>1177</sup> Y Séneca afirma en su tratado *Sobre la felicidad* que, sin dejar, por supuesto, de despreciar «todo el imperio de la fortuna», tampoco dejará de tomar lo mejor de él siempre que tenga elección.<sup>1178</sup> No hay, pues, en la exhortación al dominio de sí nada que quede prohibido o permitido en términos absolutos, y, por tanto, no hay obediencia estricta a ningún código. La ética filosófica antigua no tiene, como diría Foucault, esta forma casi jurídica en la que «el sujeto moral se relaciona con una ley».<sup>1179</sup> El dominio de sí supone más bien, como se ha anticipado, una estilística de la existencia. Así lo expresa Foucault: «Es necesario comprender estos temas de la austeridad [...], no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad».<sup>1180</sup> Y el dominio de sí supone, asimismo, como también se ha anticipado, una estética de la existencia. Esto se debe a que el dominio de sí conlleva que lo mejor manda sobre lo peor; a su vez, el hecho de que lo mejor mande sobre lo peor conlleva el respeto de cierta jerarquía o de cierto orden en el sujeto; y, por último, el orden es cierta forma de belleza. Luego el dominio de sí es, además de una estilística, una estética de la existencia. Así lo expresa, de nuevo, Foucault:

Y por estética de la existencia hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece [...] a su conformidad con un código de comportamiento [...], sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta.<sup>1181</sup>

Se comprenderá entonces que, si el dominio de sí no conlleva la obediencia a un código que fija de una vez por todas lo permitido y lo prohibido, sino más bien una estilística y una estética de la existencia, entonces el maestro del dominio de sí no debe dirigir al discípulo a partir de un código, dándole a conocer y haciéndolo respetar, sino que debe dirigirlo a partir de la transmisión de ciertos conocimientos y de una actitud de prudencia y reflexión. Por tanto, la contradicción entre el dominio de sí que el discípulo debe aprender y la obediencia al maestro que es necesaria para el aprendizaje no se puede resolver diciendo

<sup>1177</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XII, 11. Op. Cit., p. 299

<sup>1178</sup> Séneca. *Sobre la felicidad*, «25. El apego a las riquezas». Op. Cit., p. 104

<sup>1179</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 30

<sup>1180</sup> *Ib.*, p. 23; Véase también: p. 105: «Estilización, porque la rarefacción de la actividad sexual se presenta como una especie de exigencia abierta [...] ni los médicos [...] ni los moralistas [...] dirán con toda exactitud lo que es debido hacer o no en el orden de los actos o de las prácticas sexuales [...] la templanza sexual es un ejercicio de libertad que toman forma en el dominio de uno mismo, y éste se manifiesta en la forma en que el sujeto se mantiene y se contiene en el ejercicio de su actividad viril [...] Esta actitud, mucho más que los actos que se cometen o los deseos que se ocultan, dan asidero a los juicios de valor».

<sup>1181</sup> *Ib.*, p. 23; Véase también: p. 101

que, en el fondo, el discípulo se dirige a sí mismo a partir de la obediencia a un código. Si se recapitula, habría que decir que esto se debe a que el dominio de sí no supone la observancia de un código, sino que supone una estilística y una estética de la existencia; se debe a que un discípulo no debe ser dirigido a partir de un código, sino que debe ser dirigido a partir de la voluntad de un maestro; y se debe a que el conocimiento de un código no garantiza su observancia, sino que la observancia requiere de la figura de un maestro que vigila y castiga. En definitiva, la apelación a un código no podría salvar al discípulo de la contradicción entre el dominio de sí y la obediencia al maestro porque la obediencia al maestro sigue siendo necesaria y porque el dominio de sí no consiste en la obediencia a un código. Por tanto, no ha sido posible todavía encontrar una solución a esta problemática de la obediencia al maestro que viene dada por su contradicción con esa meta final que es el dominio de sí. Al mismo tiempo, se ha visto igualmente que esta obediencia al maestro también era problemática porque en la cultura antigua se hacía recaer sobre la obediencia al otro una fuerte descalificación de principio. Un varón adulto y libre no debe obedecer a otros, sino que debe obedecerse a sí mismo. ¿Cómo hacer entonces para que el discípulo conquiste con el maestro su dominio de sí? Tal y como ya se ha anticipado, la solución está en la introducción de un principio de obediencia o dirección finalista. En concreto, la introducción de este principio supone que la obediencia al maestro puede ser aceptada si cumple con las siguientes tres características: primero, la obediencia al otro no puede ser un fin en sí mismo, sino que tiene que ser un medio condicionado por la obtención de ese auténtico fin último que es el dominio de sí; segundo, la obediencia al otro no puede ser una obediencia a órdenes directas que se dan sin mayores explicaciones, sino tiene que ser una obediencia a la persuasión; y, tercero, la obediencia al otro no puede durar toda la vida, sino tiene que ser provisional o debe tener un final.

## 2.2. UNA OBEDIENCIA CONDICIONAL

En primer lugar, la obediencia no puede ser, efectivamente, un fin en sí mismo en el sentido de que no se puede tratar de obedecer por obedecer o de obedecer para aprender a obedecer. Esto se debe a que la obediencia, por lo menos en lo que se refiere a los varones adultos y libres, no es una virtud ni un bien, sino que es, como se ha visto, algo radicalmente descalificado, es decir, un vicio o un mal. Al mismo tiempo, también se ha visto que, para la

relación que se establece entre un maestro de filosofía y un discípulo, la obediencia es necesaria porque el maestro no puede conducir al discípulo hacia el dominio de sí por el camino de la salvación si no determina su conducta y si no lo hace, además, a partir de su propia voluntad. Tal y como afirma Foucault, esta obediencia se plantea o se vive como «un paso necesario y no siempre agradable».<sup>1182</sup> A partir de aquí, si la obediencia no puede ser un fin porque es un mal, y, al mismo tiempo, es necesaria, entonces la obediencia sólo puede ser un medio, desagradable, sin duda, pero nada más que un medio, al fin y al cabo. A su vez, si la obediencia tiene que ser pensada como un medio, entonces es evidente que tiene que ser puesta al servicio de un fin que no se confunde con ella, sino que la trasciende, la justifica y le da sentido. Por supuesto, este fin hacia el que se dirige la obediencia o este fin del que ella es un medio coincide con lo que el discípulo pretende aprender del maestro y con lo que el maestro pretende enseñar al discípulo. En el caso particular de la relación con un consejero circunstancial de la existencia, la finalidad podía ser la superación de una crisis o de un alguna clase de bloqueo, pero en el caso de las relaciones más estrechas y continuas con un maestro, la finalidad no era otra que, por supuesto, la conquista del dominio de sí.<sup>1183</sup>

El hecho de que la obediencia sea un medio supeditado a un fin que es el aprendizaje del dominio de sí significa que la obediencia del discípulo tiene que ser entendida como una obediencia finalista o condicional, o, dicho sea también en términos negativos, la obediencia del discípulo no puede ser entendida como una obediencia no finalista o incondicional. En otras palabras, un varón adulto y libre puede estar dispuesto a aceptar este medio necesario y penoso que es la obediencia a un maestro de filosofía solamente bajo la condición de obtener a cambio una recompensa que valga la pena, como es el caso, desde luego, del dominio de sí y de la salvación que comporta. Así lo expresa Foucault en *Seguridad, territorio, población* y en el contexto de una comparación de la obediencia grecorromana con un tipo de obediencia como la cristiana que tiene que ser, por el contrario, no finalista o

---

<sup>1182</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 176

<sup>1183</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 121: «Mais cette obéissance était à la fois finalisée, instrumentale et limitée. Elle avait en effet un objet défini : elle devait permettre de s'affranchir d'une passion, de surmonter en deuil ou un chagrin, de sortir d'une phase d'incertitude [...] ou d'atteindre à un certain état (de tranquillité, de maîtrise de soi, d'indépendance à l'égard des événements extérieurs)». «Pero esta obediencia era a la vez finalista, instrumental y limitada. Tenía, en efecto, un objeto definido: debía permitir liberarse de una pasión, superar un duelo o un dolor, salir de una etapa de incertidumbre [...] o alcanzar un cierto estado (de tranquilidad, de dominio de sí, de independencia con respecto a los acontecimientos exteriores)». (La traducción es del autor).



incondicional: «Cuando un discípulo griego acude a un maestro de filosofía y se pone bajo su dirección y su gobierno, lo hace para conseguir algo que se denomina *apatheia* [...] Entonces, se obedece [...]».<sup>1184</sup> Foucault habla aquí de *apatheia*, pero bien podría haber puesto en su lugar la noción de dominio de sí o de salvación. De hecho, poco antes de hacer esta afirmación, Foucault también habla de que el sometimiento a «un profesor de filosofía» se acepta «para llegar en determinado momento» «a trastocar esa relación» y convertirse en «maestro de sí mismo» o en «su propio amo».<sup>1185</sup> En cualquier caso, la conquista de la *apatheia*, del dominio de sí o de la salvación se plantea como la condición o el fin por el que un discípulo aceptaría este medio que es la obediencia a un maestro de filosofía. Por lo demás, este principio de obediencia condicional o finalista no solamente es válido para la relación entre maestros de filosofía y discípulos, sino que, en el contexto de la cultura antigua, es válido también para todo varón adulto y libre que se someta a la dirección de otro en el orden de las relaciones privadas:

[...] Cuando el griego se confía a un médico, un maestro de gimnasia, un profesor de retórico [sic] o incluso a un filósofo, lo hace para llegar a cierto resultado. Ese resultado será el conocimiento de un oficio, una perfección cualquiera o la curación, y la obediencia sólo es, con respecto a él, un paso necesario y no siempre agradable. En la obediencia griega o, en todo caso, en el hecho de que el griego se someta en un momento dado a la voluntad o las órdenes de otro, siempre hay, por lo tanto, un objeto, la salud, la virtud, la verdad [...].<sup>1186</sup>

### 2.3. UNA OBEDIENCIA A LA PERSUASIÓN

Ya se ve entonces que, en la cultura grecorromana y sin que importe si se trata del ámbito de la medicina, de la pedagogía o de la filosofía, la obediencia es condicional o finalista en la medida en que se da o se acepta solamente con vistas a la consumación de un determinado propósito o fin. En segundo lugar, no solamente es preciso que la obediencia se plantee como un medio condicionado por la realización de un fin, sino que también es preciso que esta obediencia sea siempre una obediencia a la persuasión del maestro. Esto quiere decir que, como aquel médico para hombres libres de Platón, el maestro no debe limitarse a emitir órdenes, sino que todo lo que diga o pida debe ir acompañado de una argumentación que convenza al discípulo. Esta exigencia de persuasión del maestro será eliminada más tarde y

<sup>1184</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 177-178

<sup>1185</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», p. 177

<sup>1186</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1978», pp. 176-177

de la mano del cristianismo, pero es indispensable en el campo de la formación filosófica antigua. Esto se debe a que la mera obediencia al otro es descalificada y se debe a que la obediencia a la persuasión no es, como se ha visto, una obediencia al otro, sino que es una obediencia a sí mismo por el *logos* que se comparte. Poco importa que la obediencia al otro sea necesaria y que al mismo tiempo esté mal considerada porque el juego de la persuasión no conlleva una obediencia al otro, sino que conlleva una obediencia a sí mismo. Tal vez se pueda decir que la persuasión es lo que más y mejor puede salvar la problemática de una obediencia que es percibida a la vez como necesaria y desagradable. Pero el maestro no debe dedicarse a persuadir al discípulo solamente para asegurar que el discípulo se obedece a sí mismo o al *logos* en vez de a él, sino que debe hacerlo también para asegurar que el discípulo desarrolla esa capacidad reflexiva que es indispensable para el dominio de sí. Por un lado, la capacidad reflexiva es imprescindible para el dominio de sí porque conlleva una actitud crítica que, al permitir que se cuestione y examine incluso lo que resulta más familiar, hace posible que no se obedezca a los otros, sino sólo al propio pensamiento, y, por tanto, a sí mismo. Por otro lado, la capacidad reflexiva es imprescindible para el dominio de sí porque también conlleva una actitud de desinterés que, al permitir que no se piense a conveniencia y en función de circunstancias particulares, hace posible que no se obedezca a los deseos y pasiones, sino sólo a sí mismo. Desde luego, este dominio de pasiones y deseos no se conquista sólo a fuerza de practicar la persuasión y la reflexión, y, de hecho, todo lo que se haga en este sentido también contribuye al desarrollo de la capacidad reflexiva, pero ya se vio en este texto que uno de los sentidos que cabía atribuir a la práctica habitual del diálogo en el campo de la formación filosófica era que permitía progresar en esta capacidad para dominarse. Por último, la capacidad reflexiva es imprescindible para el dominio de sí porque conlleva igualmente una actitud de prudencia que, al permitir valorar cada situación particular como es propio de una estilística y de una estética de la existencia, hace posible que no se obedezca a un código, sino sólo a sí mismo. En suma, el maestro no debe dejar de persuadir al discípulo porque a través de la persuasión enseña a reflexionar; al enseñar a reflexionar enseña a ser crítico, desinteresado y prudente; y al enseñar a ser crítico, desinteresado y prudente enseña a no ser dominado por los otros, por los deseos y pasiones y por los códigos, es decir, que enseña a dominarse y obedecerse a sí mismo. Se comprenderá entonces que, como dice Foucault en *El coraje de la verdad*, el verdadero maestro, el maestro

que ha de acompañar al discípulo hasta el final de sus días, no es, en verdad, el maestro de filosofía, sino el *logos* mismo.<sup>1187</sup> Es a él a quien el discípulo debe acabar obedeciendo si quiere dominarse y obedecerse a sí mismo, preservar su libertad y no caer en todas las formas de servidumbre. Pero el maestro de filosofía es quien conduce, por medio de la práctica constante de la persuasión, hacia el *logos* entendido como el maestro por excelencia y de todos y entendido como la condición del dominio y obediencia de sí. Ya se ve entonces que el juego de la persuasión no solamente es esencial en la asamblea o en el ámbito de la política y del derecho, sino que también es esencial en la relación que se establece entre maestros de filosofía y discípulos. Así lo expresa Foucault:

[...] el conjunto de los procedimientos a través de los cuales los hombres se dejan arrastrar, persuadir, seducir por otros. Se trata de los procedimientos por cuyo intermedio el orador, por ejemplo, convencerá a su auditorio, [...] el filósofo persuadirá a quien lo consulta de hacer tal o cual cosa para llegar a la verdad, al dominio de sí mismo, etcétera. Y son los procedimientos por los cuales el maestro que enseña algo a su alumno logra convencerlo de la importancia de llegar a ese resultado y de los medios necesarios para alcanzarlo.<sup>1188</sup>

Por una parte, la persuasión es esencial para el establecimiento o para el inicio de la relación. Ya se ha visto, a partir del principio de voluntariedad, que los maestros buscan a los discípulos, es decir, que juegan a persuadir sobre la conveniencia de relacionarse con ellos. Todo el trabajo misionero que se ha visto que caracterizaba a los filósofos es un trabajo de persuasión sobre la necesidad de salvarse a través de la filosofía y a través de los maestros de filosofía. Pero la persuasión también es esencial, en segundo lugar, para todo lo que el maestro quiera conseguir del discípulo, ya se trate de la realización de algún ejercicio, ya se trate de la adquisición de algún hábito, ya se trate, en fin, de la asimilación y observancia de algún principio o regla general de conducta. Sea como sea, el maestro no puede permitirse la comodidad de pasar por encima de la persuasión para dar una orden directa y sin mayores explicaciones. En este punto, hay que tener presente que la persuasión es un ejercicio costoso porque requiere saber o tener claro qué es lo que puede justificar lo que se dice o lo que se pide y porque requiere la paciencia de explicarse y de explicarse quizás una y otra vez, pero no simplemente porque se tengan muchos discípulos o porque los unos releven a los otros y de tal manera que el juego deba ser siempre relanzado, sino porque no es difícil que haya que

---

<sup>1187</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 167

<sup>1188</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 172-173

explicar varias veces lo mismo incluso a un mismo discípulo. El Sócrates que se representa en el *Critón* de Platón proporciona de nuevo un buen ejemplo, no sólo de esta exigencia de persuasión que se hace al maestro de filosofía, sino también de la necesidad de esforzarse para sobreponerse a la pereza o a la impaciencia y ser capaz de activar el juego de la persuasión tantas veces como haga falta. En este diálogo, Sócrates tiene que convencer a Critón sobre la verdad de dos ideas que, en la medida en que han sido siempre propias de Sócrates, cuesta creer que no hubieran sido ya puestas en el pasado bajo el foco de un diálogo compartido entre los dos amigos. Se trata de la idea de que no hay que atender a la opinión de la mayoría simplemente porque sea la de la mayoría y se trata también de la idea de que hay que obedecer a las leyes de la ciudad. La razón por la que Sócrates tiene que volver a probar la verdad de estas dos ideas es que Critón las ha contradicho cuando le ha pedido que escape para que los demás no piensen que tiene en más estima el dinero que podría emplear para salvarlo que a sus propios amigos.<sup>1189</sup> Ahora bien, en este punto, es llamativo que Sócrates no se limita simplemente a decirle a Critón que no le haga perder el tiempo y la energía con una discusión en torno a lo que ya ha sido tantas veces abordado y aclarado. En lugar de zanjarse el asunto de este modo, Sócrates pregunta de qué manera podrían «examinar eso más adecuadamente»<sup>1190</sup>, y, a continuación, empieza el examen propiamente dicho, es decir, el ejercicio de la persuasión. Para explicar que Sócrates escoja el rodeo del examen y la persuasión en lugar del atajo del imperativo seco y directo no basta con decir que sólo se deja guiar por el pensamiento que al reflexionar parezca el mejor. Como se ha dicho, la reflexión acerca de las cuestiones que están en juego en el diálogo no es ni mucho menos nueva. Lo que explica que se opte por el rodeo antes que por el atajo es la exhortación a la persuasión que todo maestro debe asumir. Y, en este punto, poco importa la cantidad de veces que se haya dialogado acerca de una idea. El juego de la persuasión es ineludible y está bien presente en el ámbito de las relaciones entre maestros de filosofía y discípulos.

La prueba más definitiva de que la persuasión no puede faltar en este género de relaciones está en los propios textos filosóficos de la Antigüedad. Es de suponer que no se puede discutir que todos estos textos son en buena medida textos argumentativos. Es cierto

---

<sup>1189</sup> Platón. *Critón*, 44b-c. Op. Cit., p. 34: «[...] muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado».

<sup>1190</sup> Ib., 46c, p. 37

que lo son en mayor o menor medida y que lo son sin perjuicio de que también se los pueda considerar textos literarios o de otro tipo, pero no se puede negar que también son de tipo argumentativo. Al mismo tiempo, ya se ha dicho en este texto que muchos de ellos son escritos ligados a la enseñanza, es decir, textos que dan buena cuenta de lo que podía ser la enseñanza de un maestro de filosofía. Por tanto, los textos grecorromanos funcionan bien como prueba de que la persuasión no podía faltar en el vínculo que une a maestros de filosofía con sus discípulos. De hecho, Foucault afirma en *Del gobierno de los vivos* que todas estas formas discursivas ligadas a la persuasión como la discusión, la demostración, la refutación o la exhortación no se habrían desarrollado para la historia de Occidente solamente a partir de los ámbitos de la política y de la justicia, como había señalado Vernant en *Los orígenes del pensamiento griego*<sup>1191</sup>, sino justamente también a partir del ámbito de las relaciones entre maestros de filosofía y discípulos.<sup>1192</sup> La figura del maestro de filosofía también vale, pues, como elemento fundamental para una genealogía del discurso apodíctico, es decir, del discurso filosófico, científico y puede que incluso teológico que atraviesa toda la historia de la cultura occidental. El *Carmen aureum* de los pitagóricos es un texto en el que sin duda se reconoce la voz de un maestro que se dirige a su discípulo para darle consejo y persuadirlo.<sup>1193</sup> Los diálogos platónicos son obras de propaganda de la Academia en los que se muestra, a través de Sócrates y sus discusiones, en qué podía consistir, al menos en parte, la vida en la escuela.<sup>1194</sup> Algo parecido se podría decir también de los escritos socráticos de Jenofonte, pues también ahí se asiste al modo en que Sócrates discutía con unos y con otros.<sup>1195</sup> Algunos tratados de Aristóteles se corresponden con los manuscritos que servían de preparación para las lecciones que impartía en la Academia y que eran objeto de

---

<sup>1191</sup> Jean-Pierre Vernant, «L'univers spirituel de la "polis"», en *Les origines de la pensée grecque* [1962], París, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 1981, cap. 4 [ed. cast.: «El universo espiritual de la "polis"», en *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 21-31]. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 232

<sup>1192</sup> *Idem*.

<sup>1193</sup> *Carmen aureum*, 7-8. En: Manuel Ortuño Arregui. «Estudio sobre el Carmen Aureum pitagórico». En: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Presocráticos», (n.º 11), pp. 37-43, Madrid, 2019, p. 40: «No odies a tu amigo a causa de un error pequeño, / En cuanto sea posible pues la posibilidad habita junto a la necesidad».

<sup>1194</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85

<sup>1195</sup> Juan Zaragoza. «Introducción». En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos. Recuerdos de Sócrates*: Madrid: Editorial Gredos, 2015, p. 9: «Junto con el *Económico*, el *Banquete* y la *Apología de Sócrates*, [*Recuerdos de Sócrates*] pertenece a los llamados escritos socráticos [...]».

corrección a partir de las discusiones con los discípulos.<sup>1196</sup> Los testimonios de Cicerón, de Filón de Alejandría, de Séneca, de Epicteto o de Marco Aurelio permiten adivinar en los pocos fragmentos de Zenón y de Crisipo que se conservan la práctica de la lógica como instrumento de análisis de los problemas cotidianos.<sup>1197</sup> Los textos de Epicuro, desde la *Carta a Heródoto*<sup>1198</sup> hasta *Sobre el sabio*<sup>1199</sup>, pasando por la *Carta a Meneceo* y las *Máximas Capitales*<sup>1200</sup>, son textos escritos por el maestro y dirigidos a sus discípulos. Las *Disertaciones* de Epicteto se corresponden con las notas que uno de sus discípulos tomó de las lecciones que el maestro impartía.<sup>1201</sup> Y de Séneca ya se ha visto que su obra se construye en buena medida a base de epístolas en las que, como un maestro, consuela y aconseja a familiares y amigos como Helvia, su madre, Sereno, pariente suyo, o Lucilio, un amigo.<sup>1202</sup> En definitiva, la biblioteca filosófica de la Antigüedad grecorromana da buena cuenta de que el discurso persuasivo está, desde luego, en el corazón de la filosofía, pero de la filosofía entendida como la enseñanza que un maestro dispensa a sus discípulos.

#### 2.4. UNA OBEDIENCIA PROVISIONAL

Se ha dicho que la obediencia del discípulo al maestro de filosofía tiene que ser una obediencia condicional o finalista en el sentido de que tiene que ser nada más que un medio que se acepta sólo bajo la condición de que haga posible la realización de un fin que es, en general, el dominio de sí. A continuación, se acaba de ver que esta obediencia tiene que ser una obediencia del discípulo a la persuasión del maestro, es decir, que tiene que ser una obediencia a sí mismo por el *logos* que se comparte. Por último, en tercer lugar, esta misma obediencia también tiene que ser finalista en otro sentido, a saber, que ha de tener un final.

<sup>1196</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 76 y 101

<sup>1197</sup> Ib., pp. 151-152

<sup>1198</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 90

<sup>1199</sup> Ib., p. 227

<sup>1200</sup> Ib., pp. 138-139

<sup>1201</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, «Salutación de Arriano a Lucio Gelio», 2-3. Op. Cit., p. 53: «Sino que cuanto le oí decir intenté transcribirlo con las mismas palabras en la medida de lo posible, con el fin de conservar para mí mismo en el futuro memoria del pensamiento y la franqueza de aquél».

<sup>1202</sup> Julián Marías. «Introducción a la filosofía estoica». En: Séneca. *Sobre la felicidad*. Op. Cit., p. 36: «Las obras de Séneca, que han tenido gran influjo en la filosofía y la literatura posteriores de todo el mundo, son principalmente las siguientes: *De ira*, *Consolatio ad Helviam*, *Consolatio ad Polybium*, *Consolatio ad Marciam*, *De providentia*, *De beneficiis*, *De constantia sapientis*, *De brevitae vitae*, *De tranquillitate animi*, *De clementia*, *De vita beata*, *Naturales quaestiones* y las *Epistolae ad Lucilium*. Además, escribió nueve tragedias [...] y otras obras de menor interés».

Esto quiere decir que por fuerza tendrá que llegar un día en el que la relación entre el maestro y el discípulo termine. También se puede hablar de que la obediencia del discípulo al maestro tiene que ser una obediencia provisional. En este punto, parece que, de acuerdo con Foucault en *Del gobierno de los vivos*, sólo sería posible encontrar una excepción a la norma. Se trata del Jardín. Parece que Epicuro consideraba que algunos individuos «tenían una necesidad permanente de ayuda, una ayuda de dirección que los sostuviera a lo largo de su existencia».<sup>1203</sup> Desde luego, no es difícil ver en esta consideración epicúrea lo que tal vez sea una prefiguración de la dirección cristiana y su exigencia de una obediencia que debe extenderse de un extremo al otro de la vida del individuo. Pero más allá de esta peculiaridad del epicureísmo, la obediencia del discípulo al maestro de filosofía antiguo tiene que ser, como se decía, necesariamente provisional. Esto se debe a varias razones. En primer lugar, la obediencia tiene que ser provisional porque pesa sobre ella, como se ha visto, una fuerte descalificación de principio. Es cierto que esta descalificación no impide que la obediencia sea aceptada, pero esto se debe al hecho de que es necesaria y se debe también al hecho de que se contrarresta su carga negativa por medio de la aplicación de ciertas condiciones como las que se acaban de describir y condiciones como precisamente el carácter provisional del que ahora se está dando cuenta. En definitiva, si hay que aceptar este medio desagradable que es la obediencia, hay que procurar que, por lo menos, no dure para siempre. En segundo lugar, la obediencia tiene que ser provisional porque es condicional. En efecto, si la finalidad por la que se acepta la obediencia resulta satisfecha, entonces ya no hay razón para seguir obedeciendo. Y si, por el contrario, la finalidad por la que se acepta la obediencia no resulta satisfecha, entonces tampoco hay razón para seguir obedeciendo. En tal caso, se puede tirar la toalla, o, mejor, se puede apostar por otro maestro del que se crea que pueda ser verdaderamente capaz de satisfacer ese propósito por el que vale la pena obedecer. En cualquier caso, ya se ve que la condicionalidad conduce forzosamente a la provisionalidad. Este vínculo entre condicionalidad y provisionalidad se pone bien de manifiesto en el hecho de que siempre que Foucault plantea el tema de la condicionalidad plantea también al mismo tiempo el tema de la provisionalidad. En *Seguridad, territorio, población* se dice que en la obediencia griega siempre hay un objeto y un fin, es decir, «que llegará el momento en que

---

<sup>1203</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 231

la relación de obediencia se interrumpirá».<sup>1204</sup> Y en *Las confesiones de la carne* se dice que «esta obediencia era a la vez finalista, instrumental y limitada» y que «se trataba de una sumisión provisional que debía terminar tan pronto como se alcanzara el objetivo perseguido por la dirección».<sup>1205</sup> En definitiva, los dos sentidos que cabe atribuir al concepto de obediencia finalista, esto es, obediencia condicionada por un fin y obediencia provisional o limitada por un final, están por completo conectados en el sentido de que el primero es causa del segundo. En tercer lugar, la obediencia tiene que ser provisional no sólo porque es condicional, sino porque, además, la condición concreta que se propone en el campo de la formación filosófica es ni más ni menos que el dominio de sí. En efecto, si se trata de alcanzar el dominio de sí, entonces es forzoso que llegue un momento en el que el discípulo deje de obedecer al maestro para no obedecerse más que a sí mismo. Es cierto que se ha dicho que, gracias a la exigencia de persuasión, el discípulo no obedece propiamente al maestro, sino que se obedece a sí mismo por el *logos* que se comparte, pero, en este punto, el discípulo todavía no toma como guía al *logos* mismo, y, por tanto, no es todavía del todo independiente, sino que toma como guía al maestro, que es quien lo lleva por el camino del *logos* como una andadera que en algún momento tiene que ser retirada. En cierto modo, se podría incluso decir que la última lección que un maestro del dominio de sí debería impartir es la que consiste en dar por terminada la relación y permitir que el discípulo ejerza sobre sí mismo y de manera plena ese dominio de sí por el que se ha ligado a él durante un tiempo. De lo contrario, el discípulo no alcanzaría nunca el propósito que justifica y da sentido a la obediencia, es decir, que la obediencia dejaría de ser condicional, y, por tanto, su carga negativa dejaría en parte de estar compensada. Tal y como ya se ha dicho a partir de Foucault, «cuando en Grecia uno se somete a un profesor de filosofía, lo hace para llegar en determinado momento a ser maestro de sí mismo, vale decir a trastocar esa relación de obediencia y convertirse en su propio amo».<sup>1206</sup> Por último, tal vez sobra decir que la obediencia tiene que ser provisional porque en algunos casos los individuos se acercan a un maestro de filosofía solamente para recibir consuelo y consejo en la circunstancia particular

---

<sup>1204</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., pp. 176-177

<sup>1205</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 121: «[...] cette obéissance était à la fois finalisée, instrumentale et limitée [...] c'était une soumission provisoire qui devait cesser aussitôt atteint le but poursuivi par la direction». (La traducción es del autor).

<sup>1206</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 177



de estar pasando por alguna crisis o de estar padeciendo alguna clase de bloqueo. El maestro de filosofía es aquí un consejero circunstancial de la existencia al que un individuo cualquiera queda ligado sólo de manera circunstancial, es decir, de manera episódica. El propio nombre que se da a este tipo de consejero ya indica que su vínculo con los individuos no puede ser sino provisional. Como dice Foucault en *Las confesiones de la carne* y a propósito precisamente de una obediencia que tiene que ser limitada en el tiempo, esta obediencia debía permitir, además de la conquista de «un cierto estado [...] de dominio de sí», «la superación de un duelo o de un dolor» o «la salida de una etapa de incertidumbre».<sup>1207</sup>

Ahora bien, si la relación formativa con un maestro de filosofía debía ser provisional, entonces quizás habría que intentar decir algunas palabras acerca de su duración. Puesto que no ha de durar toda la vida, ¿cuánto tiempo debe durar? En este sentido, habría que hacer, en primer lugar, una distinción entre las relaciones más circunstanciales y discontinuas y las relaciones más comprometidas y continuas. En lo que se refiere a las primeras, es evidente que los encuentros, en virtud de la circunstancialidad, no podían ser sino más bien breves, episódicos, fugaces. En el límite, un encuentro tal vez podía durar simplemente lo que dura una consulta puntual. Sin embargo, estas relaciones no eran sólo circunstanciales, sino que también podían ser discontinuas. Esto quiere decir que un individuo podía hacer diversas consultas ocasionales en momentos distintos y más o menos espaciados en el tiempo. En tal caso, no hay razón para pensar que la relación no pudiera extenderse ampliamente a lo largo de la vida de los implicados, pero siempre, hay que repetirlo, a base de encuentros provisionales y breves. Cuestión aparte es la duración de las relaciones más comprometidas y continuas. En este caso, habría que hacer, en segundo lugar, una distinción entre las diferentes escuelas y maestros, así como una distinción, en tercer lugar, entre los diferentes tipos de discípulo. Estas distinciones son necesarias porque es posible que no todas las escuelas de filosofía ni todos los maestros de filosofía propusieran que las relaciones duraran lo mismo y porque una misma escuela o un mismo maestro no proponía la misma duración para todos los discípulos. De manera general, todo parece indicar que se consideraba que las relaciones debían ser más bien largas, aunque no es del todo posible ser a este respecto mucho más concreto. Foucault dice que «el individuo participaba» en estas «formas de dirección»

---

<sup>1207</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 121 (La traducción es del autor).

«durante un periodo relativamente largo».<sup>1208</sup> Se diría que estas relaciones podían durar años y tal vez incluso alguna que otra década. La norma debía oscilar entre un extremo y el otro. En cualquier caso, es seguro que un filósofo no se forma con un maestro en poco tiempo y menos aún de manera inmediata o súbita. Y también es seguro, por lo que se ha visto justo antes, que un discípulo no se liga a un maestro de filosofía de un extremo al otro de su vida.

De acuerdo con un pasaje de las *Noches áticas* de Aulo Gelio, referido por Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, Pitágoras establecía distinciones entre los discípulos a partir de un examen fisiognómico del cuerpo, del rostro y de los andares.<sup>1209</sup> En función del resultado de su examen, se atribuía al discípulo una determinada naturaleza o carácter, y, a su vez, en función de la naturaleza y del carácter del discípulo, se le imponía la obligación de permanecer en silencio más o menos tiempo. Por tanto, ya se ve que la relación formativa no podía durar lo mismo en todos los casos. Parece que cuanto mejor fuera la naturaleza o el carácter del discípulo, tanto más corto sería el tiempo que debía durar su ciclo formativo. Ahora bien, en este punto no hay que pensar que las mejores naturalezas no iban a necesitar mucho tiempo para culminar su formación. La obligación de permanecer en silencio es para los pitagóricos nada más que una primera etapa que no podía durar menos de dos años.<sup>1210</sup> Por tanto, si los mejores necesitaban por lo menos dos años para superar nada más que la primera etapa, cabe suponer que, de manera general, la formación filosófica de los pitagóricos se extendía a lo largo de un buen puñado de años, tal vez incluso a lo largo de más de una década. De acuerdo con *La república*, algo parecido podría decirse de la propuesta de Sócrates o de Platón.<sup>1211</sup> Como se sabe, la formación propiamente filosófica, esto es, la dialéctica, no empezaría hasta que el individuo no cumpliera los treinta años y no

---

<sup>1208</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 230

<sup>1209</sup> Aulo Gelio, *Les nuits attiques*, Libro I, IX, 1-6, trad. R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967, tomo I, pp. 38-39 [ed. cast.: *Noches áticas*, México, Porrúa, 1999]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982, Primera hora». Op. Cit., pp. 386: «Ante todo, Pitágoras estudiaba por la “fisiognomía” a los jóvenes que se presentaban ante él para seguir su enseñanza. Esta palabra indica que nos informamos sobre la naturaleza y el carácter de las personas por las deducciones extraídas del aspecto de su rostro y su semblante y de la contextura de su cuerpo, así como de su andar. De tal modo, a quien había sido examinado por él y reconocido apto [...], Pitágoras lo admitía de inmediato en la secta y le imponía el silencio durante un tiempo determinado, no el mismo para todos, sino para cada uno de acuerdo con el juicio emitido acerca de su capacidad para progresar [...]».

<sup>1210</sup> Aulo Gelio, *Les nuits attiques*, Libro I, IX, 1-6. Op. Cit., pp. 38-39. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 386: «Nadie [...] guardaba silencio menos de dos años».

<sup>1211</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 106-107

sin haber superado previamente y a modo de propedéutica toda una serie de ciclos de estudio consagrados a la gimnástica, a la literatura, a la música, a las matemáticas, al servicio militar y a esa competencia transversal que es la moral o la formación del carácter. A partir de aquí, se inicia un ciclo de cinco años cuyo cierre no es aún el final. El filósofo de Sócrates o de Platón todavía deberá completar su formación con quince años más de experiencia en la vida cívica de la ciudad. Por tanto, habrá que admitir que, de acuerdo con este preciso programa de estudios que ahora se ha expuesto aquí de manera muy resumida, hacen falta nada más y nada menos que cincuenta años para formar a un filósofo. Desde luego, la propuesta puede parecer exagerada, pero hay que preguntarse si sería posible encontrar a muchos filósofos que no la suscribirían por no sentirla como verdaderamente acertada. Así expresa el Sócrates de Platón el modo en que ha de culminar la formación del filósofo:

Entonces es llegada la ocasión de conducir al término a aquellos que a los cincuenta años hayan salido indemnes de estas pruebas, y se hayan distinguido en el estudio y en toda su conducta, precisándoles a dirigir el ojo del alma hacia aquello que alumbra todas las cosas, a contemplar el bien y a servirse de él toda su vida como de un modelo para gobernar, cada cual en su día, sus costumbres, las del Estado y las de los particulares, ocupándose casi siempre del estudio de la filosofía, pero cargando, cuando toque el turno, con el peso de la autoridad y de la administración de los negocios sin otro fin que el bien público, y en la persuasión de que se trata menos de ocupar un puesto de honor que de cumplir un deber indispensable.<sup>1212</sup>

Desde luego, esta propuesta de Sócrates y de Platón, tal y como se expone en *La república*, no tiene que ser entendida como un testimonio o como una descripción de lo que verdaderamente sucedía en la Academia, sino que tiene que ser entendida, en la línea de todo lo que se dice en esta obra, más bien como un ideal. Sin embargo, es bien sabido que, por muy difícil que sea ejecutar cualquiera de las propuestas que se hacen en *La república*, los ideales que ahí se exponen no son utopías, sino propuestas perfectamente realizables fundamentadas en lo que se considera, sin paliativos, como siendo enteramente bueno.<sup>1213</sup> En este sentido, llama la atención que Aristóteles, después de pasar veinte años en la Academia —en calidad, primero, de discípulo, y en calidad, después, de maestro—, no fundara su

---

<sup>1212</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 540a-b. Op. Cit., p. 326

<sup>1213</sup> Ib., Libro séptimo, 540d, p. 327: «Y bien, amigos míos —dije—, ¿me concederéis ahora que nuestro proyecto de Estado y de gobierno no es una vana quimera? La ejecución es difícil, sin duda, pero es posible [...]».

propia escuela hasta que no llegó precisamente a la edad aproximada de cincuenta años.<sup>1214</sup> Por supuesto, no es cuestión de decir que el itinerario formativo de Aristóteles coincide con el itinerario que Sócrates y Platón proponen, pero se diría que tanto en un caso como en el otro se entiende que la edad de los cincuenta años es algo así como una suerte de punto de inflexión, y, por tanto, se diría que algo de lo que Sócrates o Platón proponen en *La república* se llevó efectivamente a la práctica. A partir de aquí, si se tiene en cuenta la propia experiencia de Aristóteles y si se tiene en cuenta además que su escuela se define en buena medida a imagen y semejanza de la Academia, entonces tal vez se pueda aventurar que a los discípulos del Liceo también los aguardaba un largo periodo de formación.

Foucault explica en *Del gobierno de los vivos* que los epicúreos hacían una distinción entre tres tipos de discípulo.<sup>1215</sup> Por un lado, en el Jardín se consideraba que algunos individuos nunca iban a poder prescindir de alguna ayuda, asistencia o guía. Se trata aquí de esta excepción epicúrea, ya comentada, a la provisionalidad de la obediencia, que es, por lo demás, un principio común de la dirección filosófica antigua. En estos casos, la obediencia duraba simplemente lo que duraba la vida del discípulo. Parece que Hermarco habría sido ubicado en esta categoría, lo cual no deja de ser paradójico porque también desempeñaba el cargo relativamente exclusivo de «guía asistente». Sin duda, esta paradoja era posible porque el hecho de necesitar un apoyo permanente no impide que se pueda ser, a su vez, un apoyo para otros. Por otro lado, en el Jardín también se consideraba que podía haber algunos individuos que, de hecho, ni habían necesitado ni iban a necesitar nunca de ninguna clase de guía. Se trata, pues, de un tipo de discípulo que, en lo que se refiere a la necesidad de dirección, se opone por completo al primer tipo. No obstante, hay que decir que, en verdad, solamente se sabe de un individuo en concreto que haya sido ubicado en la tipología de los discípulos que no necesitan maestro. Se trata, por supuesto, del propio Epicuro. Y, por último, entre un extremo y el otro, en el Jardín se consideraba igualmente que había individuos, por ejemplo, Metrodoro, que precisan de un guía sólo en un momento determinado. En este

---

<sup>1214</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 90: «Vimos que [Aristóteles] fue miembro de la Academia de Platón durante 20 años, lo que indica que participó durante mucho tiempo en el modo de vida platónico. Es poco probable que, cuando en 335 fundó en Atenas su propia escuela filosófica, cuya actividad se ejercía en el marco del gimnasio llamado el Liceo, no lo haya influido el modelo de la Academia, aun si deseaba proponer a su escuela fines diferentes de los de la de Platón»; p. 73: «Este último [Aristóteles], por ejemplo, permaneció en la Academia 20 años a título de discípulo, luego de profesor».

<sup>1215</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 231

punto, es difícil decir cuánto tiempo debía durar la relación y si este tiempo era el mismo para todos los que eran ubicados en esta categoría. En cualquier caso, ya se ve que los epicúreos entendían que la relación con un maestro era del todo dilatada en el tiempo: podía no darse, podía darse por un tiempo y podía darse de un cabo al otro de la existencia. De acuerdo con la carta 52 a Lucilio, parece que Séneca podría suscribir toda esta concepción epicúrea de la dirección filosófica. De hecho, es posible que Foucault extrajera esta caracterización del Jardín de un texto de Ilsetraut Hadot en el cual se cita precisamente esta carta.<sup>1216</sup> Dice ahí Séneca que, según Epicuro, «algunos [...] se alzaron con la verdad sin ayuda de nadie», que «otros [...] necesitan la ayuda de los demás» y que también están «aquellos a quienes bajo presión se les puede empujar por la senda del bien».<sup>1217</sup> Evidentemente, es fácil reconocer en estas palabras la descripción de los tres tipos de discípulo que Foucault expone cuando se refiere al Jardín. En este punto, vale la pena añadir que Séneca considera que a Lucilio y a él se les dispensa un buen trato en el caso de ser acogidos en la segunda categoría. En todo caso, parece claro que Séneca no ve con malos ojos la propuesta epicúrea de una clasificación de los discípulos en función de la necesidad más o menos permanente de un guía. Por otra parte, en lo que se refiere a otro estoico como es el caso de Epicteto, una vez más es difícil precisar cuánto tiempo consideraba que debía durar la relación con un maestro de filosofía, pero es seguro que pensaba que la duración no podía ser breve. La prueba de ello está en un diálogo con un carácter manifiestamente socrático que Epicteto mantiene con un padre de familia. Al final del intercambio, el maestro termina convenciendo a su interlocutor de que es necesario que se haga discípulo para practicar la observación de sus propias opiniones. Epicteto termina advirtiéndole al padre que la tarea «no es cosa de una hora o de un día», es decir, que hay que tener paciencia porque la tarea va para largo.<sup>1218</sup>

Ya se ve entonces que, por lo general, la duración de la relación con un maestro de filosofía tenía que ser más bien larga. Sin embargo, se diría que es posible señalar por lo menos dos excepciones que no tienen nada que ver ni con esa rara avis que fue Epicuro ni

---

<sup>1216</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., nota 15, p. 231: «[...] Esta carta es citada por I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition...*, op. cit, p. 49».

<sup>1217</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epístola 52. Op. Cit., p. 301

<sup>1218</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XI, 39-40. Op. Cit, p. 95; Véase también: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 193

con esas relaciones circunstanciales de las que se ha hablado hace un momento. Se trata del caso de los «pequeños» socráticos y se trata también del caso de los cínicos. Efectivamente, parece que, tanto en un caso como en el otro, aunque por motivos diferentes, la relación con el maestro de filosofía no debía de prolongarse demasiado en el tiempo. En lo que se refiere a los «pequeños» socráticos, ya se ha dicho en este texto que su relación con los discípulos tenía una duración aproximada de dos o tres años.<sup>1219</sup> La explicación de este hecho más o menos excepcional en el campo de la enseñanza de la filosofía hay que buscarla en el carácter híbrido de aquellos maestros. Tal y como ya se dijo, los «pequeños» socráticos eran maestros de filosofía que por múltiples razones podían ser emparentados con Sócrates, pero también con los sofistas porque, entre otros motivos, se relacionaban con sus discípulos precisamente por un tiempo que era más bien breve. Y en lo que se refiere a los cínicos, también se ha comentado ya que su modelo de enseñanza consistía en una apuesta decidida por el camino corto de la formación. De nuevo hay que admitir que es difícil precisar hasta qué punto este camino era corto, pero es posible al menos explicar por qué la formación del cínico podía ser breve. En este caso, excepción hecha de Antístenes, no se trata de que los cínicos recibieran influencia alguna de los sofistas, sino que se trata de que la práctica de su filosofía no depende de la larga y «fácil» asimilación de conocimientos y discursos, sino que depende de la corta y dura asimilación de una práctica extrema de despojamiento ascético.<sup>1220</sup>

En síntesis, parece que se puede decir que la duración del vínculo entre un maestro de filosofía y un discípulo depende básicamente de tres variables. Por una parte, la relación podía ser breve si se trataba simplemente de buscar consejo o consuelo en un consejero circunstancial, aunque también en este caso podía ser larga si se recurría al mismo maestro de manera discontinua en el curso de una vida. Por otra parte, la relación podía ser larga si se trataba de buscar una relación más comprometida y continua con un maestro pitagórico, socrático-platónico, aristotélico, epicúreo o estoico, aunque también podía ser breve si este tipo de relación se establecía con un maestro cínico o con un «pequeño» socrático. Por último, de acuerdo sobre todo con los pitagóricos, con los epicúreos y en parte también con los estoicos, la relación podía ser más o menos larga en función de la naturaleza del discípulo. De todos modos, ya se ve que, de manera general, el principio de provisionalidad no

---

<sup>1219</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 89

<sup>1220</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 222

comportaba ni mucho menos que la relación tuviera que ser breve. Más bien parece que lo que sucedía casi siempre es que la relación tenía que ser larga. Nada sorprendente, en verdad, pues de lo que se trataba en estas relaciones era de completar una transformación del *ethos* y del *bios* que hiciera posible alcanzar la salvación entendida como tranquilidad del alma y dominio de sí. Quizás así se entienda que la dificultad para realizar los ideales filosóficos de la Antigüedad no radica principalmente en la distancia que media entre ellos y cualquiera ser humano de facto —ya se trate de un joven que esté por hacer, ya se trate de un adulto deformado ya por los malos hábitos—, sino que está en el tiempo y en la paciencia que es preciso tener. En otras palabras, no hay cimas que sean demasiado altas, sino escaladores que tienen demasiada prisa. En definitiva, parece que en el campo de la enseñanza filosófica se exige adoptar una actitud como la de Hermótimo, personaje presentado por Luciano en una obra del siglo II d. C., que después de veinte años junto a su maestro de filosofía y al ser preguntado por el tiempo de formación que aún le quedaba, contesta, en palabras de Foucault, lo siguiente: «¡Ah, sí —responde Hermótimo—, por supuesto, no falta mucho! Supongo que voy a terminar en unos veinte años».<sup>1221</sup>

### 3. PRINCIPIO DE DIRECCIÓN DETALLADA Y OPCIONAL

La relación entre un maestro de filosofía y un discípulo es una relación de poder en la cual el maestro dirige y el discípulo obedece. Como se ha visto, este hecho es problemático porque la relación de poder es inevitable y porque la obediencia no es propia de varones adultos y libres y menos aún de varones adultos y libres que pretenden alcanzar, como es el caso, un perfecto dominio de sí mismos. No obstante, los maestros de filosofía de la Antigüedad grecorromana dieron forma a un tipo singular de relación de poder que hacía posible que la obediencia del discípulo fuera aceptable y que hacía posible asimismo que la aspiración al dominio de sí no se viera en absoluto comprometida. Esta modalidad singular de poder ha sido caracterizada, hasta el momento, básicamente a partir de dos principios. Por una parte, se ha dado cuenta de un principio de dirección voluntaria que afectaba tanto a los

---

<sup>1221</sup> Luciano, *Hermotime*, trad. J.-P. Dumont, París, PUF, 1993 (se encontrará el original griego en Luciano, *Hermotime Works*, tomo IV, trad. K. Kilburn, Cambridge, Loeb Classical Library, 1959, p. 65 ss.) [ed. cast. en: *Obras*, Madrid, Gredos, 1981-1992, cuatro volúmenes]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 100; *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 54-55

maestros como a los discípulos y se ha dado cuenta igualmente de un principio de dirección finalista. Con respecto al primer principio referido, el de la dirección voluntaria, no solamente se ha explicado en qué consistía, además de probar que efectivamente se daba, sino que la propia naturaleza del principio también ha hecho necesario plantear la cuestión de qué era entonces lo que animaba a unos y a otros a quedar ligados en una relación. Puesto que la relación era voluntaria, ¿por qué los maestros buscaban discípulos y por qué los discípulos buscaban maestros? Con respecto al segundo principio referido, el de la dirección finalista, se ha visto que consistía en otros tres principios subordinados. Por un lado, se ha dado cuenta de un principio de dirección condicional que consistía en el hecho de que el discípulo aceptaba obedecer al maestro solamente bajo la condición de consumir un determinado fin que era, en pocas palabras, la constitución de un *ethos* de la salvación caracterizado como dominio de sí y como tranquilidad del alma. Por otro lado, se ha dado cuenta de un principio de dirección persuasiva que consistía en el hecho de que el maestro asumía como propia la exigencia de no valerse más que de la persuasión para conducir al discípulo hacia el fin acordado. Y, por último, se ha dado cuenta igualmente de un principio de dirección provisional que simplemente consistía en el hecho de que la relación debía terminar en algún momento, sin perjuicio, no obstante, de que pudiera extenderse a lo largo de no pocos años. A partir de aquí, parece que se hace posible comprender qué es lo que podía permitir que la obediencia de un varón adulto y libre a las directrices de un maestro de filosofía fuera aceptable. Si la obediencia es necesaria y es, al mismo tiempo, voluntaria, condicional, mediada siempre por la persuasión y además provisional, entonces se puede aceptar. Ahora bien, tal y como ya se anticipó, todavía queda pendiente en este texto el abordaje de un último principio que también es propio de las relaciones de poder entre maestros de filosofía y discípulos. Se trata de un principio de dirección detallada. De entrada, puede parecer que este principio, formulado así en estos términos, mucho más que contribuir a la posibilidad de que la obediencia se haga aceptable, parece que contribuye más bien a hacerla más intolerable. Si la dirección debe ser detallada, entonces también debe serlo la obediencia; y si la obediencia debe ser detallada, si debe darse a cada momento y a cada paso que se da, entonces se hace más difícil de aceptar. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que, por una parte y tal y como ahora se verá, no es posible que una dirección filosófica no sea detallada. Y, por otra parte, también se verá que esta dirección detallada no funciona como un sistema de



imposiciones en el que la obediencia sea obligatoria, sino que funciona como un sistema de proposiciones en los que la obediencia es opcional.

### 3.1. LA FILOSOFÍA COMO RÉGIMEN GENERAL DE EXISTENCIA

Efectivamente, la dirección filosófica tiene que ser una dirección detallada, es decir, que tiene que ser una dirección que atienda a no pocos detalles de la vida del discípulo y de la vida cotidiana del discípulo. En *Vigilar y castigar* (1975), Foucault había reportado la importancia que el detalle había adquirido en la Modernidad clásica, y muy especialmente en las instituciones disciplinarias como la escuela, pero parece que en aquel momento todavía pensaba que su origen histórico debía ser buscado en la teología y el ascetismo cristianos.<sup>1222</sup> Un poco más tarde, ya en el curso titulado *Seguridad, territorio, población* (1978), parece que Foucault confirma la idea de que el origen histórico de la importancia acordada al detalle se encuentra en el ascetismo cristiano, pues afirma que es una novedad fundamental que la dirección del pastor sobre su rebaño sea «una dirección de la conducta cotidiana», «una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas».<sup>1223</sup> Es cierto que el tipo de dirección detallada que el pastor cristiano ejerce sobre sus monjes incluye algunas innovaciones para la dirección espiritual como la vigilancia permanente o la dependencia integral bajo la forma de una prohibición expresa y absoluta de toda iniciativa por parte del dirigido. No obstante, el hecho en bruto de que la dirección deba ser detallada en el sentido de que el maestro y el discípulo deben prestar atención a los numerosos pormenores de la existencia cotidiana no es una invención del ascetismo cristiano. En el curso titulado *Del gobierno de los vivos* (1980), Foucault ya empieza a dar cuenta de que el principio de una dirección detallada se encuentra por entero presente en las escuelas filosóficas de la Antigüedad grecorromana:

---

<sup>1222</sup> Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 143: «[...] se podría escribir toda una historia, historia de la racionalización utilitaria del detalle en la contabilidad moral y el control político. La era clásica no la ha inaugurado; [...] el “detalle” era desde hacía ya mucho tiempo una categoría de la teología y del ascetismo [...] En esta gran tradición de la eminencia del detalle vendrán a alojarse, sin dificultad, todas las meticulosidades de la educación cristiana, de la pedagogía escolar o militar, de todas las formas finalmente de encauzamiento de la conducta. [...] Característico, ese gran himno a las “cosas pequeñas” y a su eterna importancia, cantado por Juan Bautista de la Salle, en su *Tratado de las obligaciones de los hermanos de las Escuelas Cristianas*».

<sup>1223</sup> Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 22 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 180

También había formas de dirección continuas, densas, muy institucionalizadas: las que se encontraban, claro, en las escuelas de filosofía. El individuo participaba [en ellas] durante un periodo relativamente largo, y a veces hasta el final de su vida. [...] la existencia misma de la escuela filosófica implicaba tomar en cuenta todos los aspectos de su vida: su alimentación, su vestimenta, sus relaciones sexuales, si debía casarse o no, sus pasiones, su actitud política, todo eso suponía consejos o prescripciones de dirección. De ese modo se imponía o, mejor, se proponía un régimen general de existencia a quienes querían efectivamente practicar esa filosofía e integrarse a la escuela correspondiente.<sup>1224</sup>

En estas palabras de Foucault hay por lo menos tres ideas que convendría retener. Por un lado, hay que llamar la atención sobre el hecho de que en la última frase de la cita se introduce a medio recorrido una rectificación que tiene que ver con lo que se anticipaba hace un momento a propósito del hecho de que la dirección sea detallada. De entrada, Foucault quiere hablar en términos de imposición en relación con lo que se pide en el interior de una escuela de filosofía, pero de inmediato se enmienda a sí mismo para hablar más bien en términos de proposición. Sea lo que sea lo que un maestro de filosofía pida, no lo impone, sino que lo propone. Un poco más adelante y para cerrar este apartado dedicado a la dirección detallada, será preciso retomar esta idea. Por otro lado, no deja de ser cierto que, al mismo tiempo, por muy libre que se quiera que sea el discípulo, la existencia misma de la escuela implicaba algo, es decir, que hay algo a lo que el maestro y el discípulo no podrían o no deberían sustraerse. Se trata aquí, y esta es la tercera y última idea que se quería destacar, de una atención a todas las dimensiones de la vida del discípulo. En este punto, Foucault menciona algunos ejemplos como la alimentación, la vestimenta o las relaciones sexuales y políticas. A este respecto, habrá que ser en lo que sigue algo más preciso, pero la enumeración que se ofrece permite entroncar, como se hace en la cita, con una noción que parece fundamental para la dirección filosófica, a saber, la noción de «régimen general de existencia». Efectivamente, la formación y vida filosófica comporta la aceptación y el seguimiento de un determinado régimen que, como todo régimen, determina el día a día del individuo. Desde luego, no hay en esto nada que a estas alturas de este texto deba sorprender en exceso, pues ya se ha repetido en numerosas ocasiones que la filosofía es en la Antigüedad grecorromana no sólo una cuestión de conocimiento y pensamiento (*logos*), sino también una cuestión de manera de ser y de vivir (*ethos* y *bios*). De hecho, también se ha dicho que la filosofía era en aquella época un arte de vivir (*technē tou biou*), que es una expresión que en *El uso de los placeres* Foucault identifica precisamente con el concepto de régimen: «El

---

<sup>1224</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., pp. 230-231

régimen —dice ahí Foucault— es un todo un arte de vivir». <sup>1225</sup> Más aún, si se acude ahora a *El cuidado de sí*, se constata que, a su vez, el arte de vivir se identifica con otra noción capital de la filosofía antigua, igualmente comentada en este texto, y que es la noción de cuidado de sí (*epimeleia heautou* o *cura sui*): «Se puede caracterizar brevemente ese “cultivo de sí” por el hecho de que el arte de la existencia —la *technē tou biou* bajo sus diferentes formas— se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que “cuidar de uno mismo”; es el principio del cuidado de sí el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica». <sup>1226</sup> En este punto, Foucault añade una nota a pie de página que es de justicia mencionar. En ella, se hace una invitación a remitirse a Pierre Hadot, seguramente porque se trata de uno de los autores contemporáneos que más decididamente han contribuido a restituir la filosofía antigua como forma de vida. En el primer párrafo del prólogo a la obra *¿Qué es la filosofía antigua?* —a la manera, pues, de toda una declaración de intenciones—, Pierre Hadot reivindica esta sombra olvidada de la filosofía que es la filosofía como manera de vivir:

Sin embargo, la historia de la “filosofía” no se confunde con la historia de las filosofías, si por “filosofías” comprendemos los discursos teóricos y los sistemas de los filósofos. Al lado de esta historia, hay lugar en realidad para un estudio de los comportamientos y de la vida filosóficos. La presente obra desearía precisamente intentar describir los rasgos generales y comunes del fenómeno histórico y espiritual representado por la filosofía antigua. <sup>1227</sup>

En suma, la filosofía conlleva un régimen general de existencia; el régimen general de existencia conlleva un arte filosófico de vivir; el arte filosófico de vivir conlleva un cuidado de sí mismo; *ergo*, el cuidado de sí mismo conlleva un régimen general de existencia. De ahí, sin duda, que la dirección del maestro no pueda ser sino una dirección detallada. Es preciso que el discípulo siga el régimen, domine el arte y asuma la tarea de cuidar de sí mismo. En *El cuidado de sí*, y poco después de la cita que se acaba de compartir, Foucault lleva a cabo un recorrido sintético de esta conminación, que se repite habitualmente a lo largo de la historia de la filosofía antigua, a dedicar la vida y cada instante de la vida a ninguna otra cosa que no sea el cuidado de sí mismo. <sup>1228</sup> El Sócrates de Platón iba al encuentro de

<sup>1225</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 110

<sup>1226</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 46

<sup>1227</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 11. Por su parte, Pierre Hadot también agrega en este punto una nota a pie de página en la que menciona el libro de G. Deleuze y F. Guattari titulado *¿Qué es la filosofía?* para decir que la «intención» y «método» que ahí se despliega no tienen nada que ver con su trabajo.

<sup>1228</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 47-52

Alcibiades en el diálogo de título homónimo para exhortarlo a cuidar de sí mismo<sup>1229</sup> y en la *Apología*<sup>1230</sup> se presenta a sí mismo como un maestro del cuidado de sí que no había hecho otra cosa que dedicarse a incitar a todos y cada uno de los atenienses a cuidar de sí mismos en vez de cuidar, por ejemplo, de sus riquezas. En esta misma línea, pero mucho más tarde, en el siglo II d. C., los filósofos platónicos Albino y Apuleyo se expresan en idéntico sentido. El primero considera que hay que iniciarse en la filosofía precisamente a través del *Alcibiades* para que se comprenda bien qué es lo que debe ser «objeto de los propios cuidados».<sup>1231</sup> Y el segundo no deja de asombrarse ante el hecho de que los hombres, a pesar de que saben que el órgano de la vida es el alma, no la cuidan como se cuida de los ojos para tener buena vista o como se cuida de los pies para correr con agilidad.<sup>1232</sup> En la *Carta a Meneceo*, Epicuro es, a este respecto, claro y contundente: «Que nadie, siendo joven, tarde en filosofar, ni siendo viejo se canse de la filosofía».<sup>1233</sup> También Zenón, en su relación con sus discípulos, había hecho del cuidado de sí una máxima fundamental, pero es Musonio, ya en el siglo I, quien se dirige a los que «quieran salvarse» para decirles que, en tal caso, «deben vivir cuidándose sin cesar».<sup>1234</sup> En la carta 66 a Lucilio y justo después de invocar a Epicuro, Séneca vincula el bien y la perfección, así como la ausencia de inquietud y de dolor, con la actividad de un «hombre que cuida de su cuerpo y de su alma».<sup>1235</sup> Por su parte, Marco Aurelio se dice a sí mismo que, si cree de verdad en sus intereses, no debe tenerse a sí mismo por más tiempo

<sup>1229</sup> Platón. *Alcibiades*, 127d-e. Op. Cit., p. 183: «Pero hay que tener valor. Porque si de hecho percibieras esto con cincuenta años encima, te sería difícil tener cuidado de ti mismo. Pero la edad que tienes ahora es esa en la que debes percibirlo».

<sup>1230</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 30a-b. Op. Cit., p. 18: «En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparnos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible [...]».

<sup>1231</sup> Albino, cit. por A. -J. Festugère, *Études de philosophie grecque*, París, Vrin, 1971, p. 536. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 49

<sup>1232</sup> Apuleyo, *Del Dios de Sócrates*, XXI, 167-168, texto y trad. francesa de J. Beaujeu, Collection des Universités de France (CUF). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 49

<sup>1233</sup> Epicuro, *Carta a Meneceo*, 122, en: Epicuro, *Cartas y máximas*, texto y trad. francesa de M. Conche, Villiers-sur-Mer, 1977. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 49

<sup>1234</sup> Musonio Rufo, *Fragmentos*, 36 (ed. Hense); cit. por Plutarco, *De ira*, 453d. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 50

<sup>1235</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 66, 46. Op. Cit., p. 380: «Del mismo modo que el cielo sereno no admite ya una claridad mayor cuando está acrisolado con un brillo purísimo, así el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma, y que con ambos forja su propio bien, goza de un estado perfecto y alcanza la culminación de sus anhelos cuando su alma está libre de inquietud y su cuerpo de dolor».

abandonado y debe ir directo en su ayuda «antes de que se haga tarde».<sup>1236</sup> Ahora bien, tal y como dice Foucault, «en Epicteto es donde se señala sin duda la más alta elaboración filosófica de este tema».<sup>1237</sup> En un pasaje de las *Disertaciones*<sup>1238</sup>, parece que Epicteto da por supuesto que la prioridad de todo hombre es preocuparse de sí mismo y que, a partir de aquí, no sería viable que también tuviera que preocuparse por los animales. Sin embargo, y por fortuna, la providencia lo ha organizado todo para que no sea preciso que los hombres tengan que cuidar de los animales y para que incluso los propios animales no tengan que preocuparse de sí mismos, pues ya disponen de todo cuanto necesitan. Por tanto, el hombre sólo tiene que cuidar de sí mismo, y, de hecho, sólo al hombre le es dado tener que cuidar de sí mismo. Como dice Foucault, «el ser humano es definido, en las *Conversaciones*, como el ser que ha sido confiado al cuidado de sí»: «ahí reside su diferencia fundamental con los otros seres vivos».<sup>1239</sup>

Desde el punto de vista de muchos filósofos de la Antigüedad, es preciso, pues, consagrarse al cuidado de sí. No obstante, ya se ve, por todo lo que se acaba de referir, que este mandato de origen socrático, que sin duda podría encontrarse ya en los pitagóricos, plantea un problema de tiempo. No se trata ya del problema del tiempo que debe durar la relación con un maestro, sino el problema del tiempo que no habría que dedicar a otras actividades porque es preciso dedicarlo a diario a esta tarea que es el cuidado de sí. Para cuidar de sí mismo, es necesario renunciar, aunque sólo sea en parte, al cuidado de todo lo que no sea el sí mismo. De ahí que, a pesar de que el cuidado de sí se presente como una exhortación hecha a todos los hombres sin distinción, y, por tanto, como una exhortación universal, sólo es practicable, en el fondo, por unos pocos, es decir, que es exclusiva. La idea

---

<sup>1236</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro tercero, XIV. Op. Cit., p. 43: «No te abandones más, porque luego no tendrás tiempo de repasar tus memorias, ni la historia antigua de los romanos y los griegos, ni los fragmentos escogidos que has guardado para cuando llegues a viejo. Apresúrate, pues, y ve derecho al fin que te propones, desecha las esperanzas frívolas y procura ayudarte a ti mismo antes de que se haga tarde, si te tomas a pecho tus intereses».

<sup>1237</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 51

<sup>1238</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XVI, 1-5. Op. Cit., pp. 104-105: «No os extrañéis de que los otros seres vivos tengan a su disposición lo relativo al cuerpo, tanto los alimentos y la bebida como la guarida, y que no necesiten calzado ni mantas ni vestido, mientras que a nosotros nos hace falta todo ello. [...] mira qué pasaría si nos preocupáramos no sólo de nosotros mismos, sino también de las ovejas y los asnos [...]. [...] sería espantoso, así también la naturaleza a los que han nacido para servir los ha creado ya dispuestos, preparados, sin que necesiten de ningún cuidado más».

<sup>1239</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 51

de que el cuidado de sí es un principio universal es una idea que ya se ha puesto de manifiesto a través del testimonio de los filósofos a los que se acaba de hacer hablar en el párrafo anterior. Todos ellos, desde Sócrates hasta Epicteto, consideran que el cuidado de sí no debería ser, en principio, privilegio de unos pocos, sino obligación de todos. Así lo expresa Foucault en *La hermenéutica del sujeto*: «[...] la inquietud de sí se formula como un principio incondicionado. “Como un principio incondicionado” quiere decir que se presenta como una regla aplicable a todos, practicable por todos, sin ninguna condición previa de *status* y sin ninguna finalidad técnica, profesional o social».<sup>1240</sup> Sin embargo, la realidad es que, al mismo tiempo, la práctica del cuidado de sí sólo es asumible para unos pocos. Como dice Foucault, «siempre se llevaba a cabo en formas exclusivas».<sup>1241</sup> En suma, el cuidado de sí es una actividad universal o incondicionada y es también, a la vez, una actividad exclusiva. Formulado así en estos términos, la idea no podría parecer más paradójica. Por tanto, y a fin de desanudar la contradicción, más bien habría que decir que el cuidado de sí es, *de iure*, una actividad universal e incondicionada, pero es, de facto, una actividad exclusiva. Sin duda, no habría que pasar por alto en este punto que este doble carácter del cuidado de sí es la consecuencia de que todos deben cuidar de sí mismos, pero no todos están interesados en hacerlo o no todos están dispuestos a renunciar a todo o parte de lo demás para hacerlo. De ahí la importancia del trabajo misionero del filósofo. Pero tal y como ya se anticipaba al principio de este párrafo, el cuidado de sí puede ser a la vez universal y exclusivo porque todos deberían asumirlo, desde luego, pero también porque no todos disponen del tiempo para hacerlo.

A partir de aquí, habría que preguntar cuál es el perfil de individuo que podía efectivamente tener tiempo para cuidar de sí mismo. En este punto, parece que es posible distinguir cuatro tipos de perfil. En primer lugar, el cuidado de sí era practicable por aquellos individuos que, por su posición social y económica elevada, no tenían necesidad de invertir su tiempo en ganarse el sustento por medio de algún oficio. En consecuencia, podían invertir su tiempo, como dice Foucault, en el «*otium*» o la «*skhole*», es decir, «el ocio cultivado».<sup>1242</sup>

---

<sup>1240</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 128

<sup>1241</sup> *Idem.*

<sup>1242</sup> *Idem.*

Ya se ha comentado en este texto que los seguidores de Sócrates eran «los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos»,<sup>1243</sup> y que, de acuerdo con Ilsetraut Hadot<sup>1244</sup>, tanto Platón como Aristóteles consideraban que el ejercicio de un oficio era un impedimento absoluto para la adquisición de una educación. En segundo lugar, y en el otro extremo, el cuidado de sí también era practicable por aquellos individuos que, por no contar con una posición económica y social elevada, pero queriendo al mismo tiempo consagrarse por entero al cuidado de sí, debían estar dispuestos a renunciar a todo oficio y a todo sustento, es decir, que debían estar dispuestos a vivir en la indigencia. Por supuesto, no es difícil reconocer que este perfil de individuo se identifica con el cínico, que no solamente vive despojado de todo lo que no es necesario, sino que hace de su pobreza extrema algo perfectamente querido por ser la fuente misma de su virtud. El cínico es, efectivamente, un vagabundo. Como dice Foucault, «es el hombre del bastón, el hombre del zurrón, el hombre del manto, el hombre de las sandalias o los pies descalzos, el hombre de la barba hirsuta, el hombre sucio», el hombre sin «casa, ni familia, ni hogar».<sup>1245</sup> Y, en tercer y cuarto lugar, se puede dar cuenta de dos perfiles más que ocupan, en relación con los dos primeros, una posición que parece intermedia por cuanto no conllevan ni la aceptación de una pobreza extrema como la del cínico ni una vida social y económicamente resuelta como la de los platónicos o aristotélicos. Por una parte, Foucault plantea que también podían dedicarse al cuidado de sí los que estuvieran dispuestos a ingresar en un grupo cerrado como el de los pitagóricos, como «el grupo de los terapeutas descrito por Filón de Alejandría»<sup>1246</sup>, o, se podría añadir, como los epicúreos. En estos casos, el tiempo que se invierte en el cuidado de sí y que no se invierte

<sup>1243</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 23c. Op. Cit., p. 10

<sup>1244</sup> Ilsetraut Hadot. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Op. Cit., p. 11: «L'apprentissage et l'exercice d'un métier était en effet considérés, aussi bien par les sophistes que par Platon et Aristote, comme un empêchement absolu à l'acquisition de ce qu'ils appelaient, en général, *paideia*, c'est-à-dire "éducation" [...]». (La traducción es del autor). Véase también: Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 122: «Mientras que el platonismo y el aristotelismo están reservados a una élite que dispone de "tiempo libre" para estudiar, investigar y contemplar [...]».

<sup>1245</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 182. Véase también: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 55: «Desprovisto de patria, sin familia, Diógenes ni siquiera tenía casa para dormir bajo techado [...]. La famosa tinaja que le servía de cubículo —es decir, el "tonel de Diógenes"— vino a ser un símbolo de su extrema frugalidad»; *Epicuro*. Op. Cit., p. 30: «Y esto es lo que los cínicos, vagabundos apátridas, querían manifestar»; Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. cit., p. 131: «Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: "un niño me ha aventajado en sencillez"».

<sup>1246</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 128-129

en una fuente de ingresos se compensa, por un lado, con la apuesta característica del filósofo por un modo de vida que, sin llegar a la indigencia del cínico, no deja de estar basado en la sencillez y la frugalidad como en el ejemplo típico de Sócrates<sup>1247</sup>, y, por otro lado, con fórmulas diversas: los pitagóricos, como se hará más tarde en los monasterios cristianos, convertían los bienes de cada uno en bienes comunitarios<sup>1248</sup> y los epicúreos habrían llegado a sobrevivir a un asedio de la ciudad de Atenas valiéndose de las habas que se cultivaban en el huerto del jardín<sup>1249</sup>. Por otra parte, y es en este último perfil donde habrá que ubicar sobre todo a los estoicos, también había individuos que, sin renunciar del todo a una carrera social, económica y políticamente útil, y, por tanto, sin llegar a encerrarse en los confines de un grupo y sin llegar tampoco a la indigencia, se dedicaban también al cuidado de sí en determinados momentos. Cuando se habla de dedicarse al cuidado de sí en determinados momentos se piensa, por un lado, en dedicarse a la tarea en algunos momentos de la jornada, por ejemplo, por la mañana y por la noche. Séneca esperaba a que se retirara la luz de su vista y a que su esposa guardara silencio para examinar toda su jornada y sus comportamientos.<sup>1250</sup> Marco Aurelio se dice a sí mismo que no necesita de ningún retiro, pues «a cualquier hora» puede recogerse dentro de sí mismo.<sup>1251</sup> Y Epicteto recita literalmente los *Versos de oro* de la tradición pitagórica en los que el maestro invita al discípulo a examinar su jornada antes de acostarse.<sup>1252</sup> En todos estos ejemplos ya se ve que el cuidado de sí se concreta en la práctica cotidiana, matutina o vespertina, del examen de conciencia. Más tarde habrá que volver sobre él con detalle. Y, por otro lado, cuando se habla de dedicarse al cuidado de sí en determinados momentos también se piensa en dedicarse a la tarea o bien en cualquier momento de la vida en que se pueda apostar por un retiro provisional o bien al término de la carrera profesional, y, por tanto, ya en la vejez. Foucault afirma que Musonio «recomendaba

---

<sup>1247</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 6, 2. Op. Cit., p. 53: «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».

<sup>1248</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VIII, 10. Op. Cit., p. 461: «[Pitágoras] Fue el primero en decir, según afirma Timeo, que “las cosas de los amigos son comunes”, y que “la amistad es igualdad”. Así, sus discípulos depositaban sus pertenencias en un único montón»; Nicolas Abbagnano. *Historia de la filosofía. Volumen I*. Op. Cit., p. 22

<sup>1249</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 54

<sup>1250</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro tercero, XXXVI, 3. Op. Cit., pp. 152-153

<sup>1251</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro cuarto, III. Op. Cit., p. 48

<sup>1252</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, X, 2-3. Op. Cit., p. 293



vivamente» «interrumpir de vez en cuando las actividades ordinarias» para retirarse por un tiempo y que Séneca habría aprovechado el final de su carrera para dedicarse por completo al «trabajo filosófico» y a la plena posesión de sí mismo.<sup>1253</sup>

La filosofía como cuidado de sí mismo es, pues, una actividad que se piensa para todos los hombres sin excepción, pero el tiempo de dedicación que requiere provoca que a la hora de la verdad sólo sea practicada por unos pocos: hombres que, por su posición social y económica elevada, disponen de tiempo libre; hombres que, por vivir en la indigencia, disponen de tiempo libre; hombres que, por ingresar en grupos cerrados, disponen de tiempo libre; y hombres que, a pesar de las carreras que desarrollan, encuentran momentos de tiempo libre. Sea como sea, ya se ve que en todos estos perfiles la cuestión del tiempo es la cuestión determinante. Lo que determina en buena medida el perfil de hombres que se consagran al cuidado de sí y lo que excluye, a pesar de su carácter universal, a otros tantos es la posibilidad de disponer de tiempo, ya sea de una manera, ya sea de otra. Como dice Foucault, «para ello», es decir, para el cuidado de sí, «se necesita tiempo».<sup>1254</sup> Ahora bien, la razón por la que aquí se ha expuesto toda esta serie de perfiles de hombres que podían efectivamente dedicarse a la filosofía no es simplemente destacar la necesidad de tiempo, sino destacar, en primera instancia, que si el tiempo es necesario es porque «el término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones», «implica un trabajo»,<sup>1255</sup> una serie de actividades, un régimen o todo un arte de vivir. Y, a su vez, la razón por la que, en última instancia, había que destacar que el cuidado de sí conlleva el desempeño de tareas diversas para las cuales hace falta tiempo es que había que explicar por qué la dirección filosófica no puede ser sino una dirección detallada. En definitiva, el maestro de filosofía debe dirigir con detalle la vida de sus discípulos porque la vida filosófica conlleva una práctica constante y diaria que, en la medida en que se enmarca en la exhortación general al cuidado de sí mismo, es una práctica de sí a la cual Foucault también pone el nombre de «tecnología de sí».<sup>1256</sup> A partir de aquí, queda por ver en qué consiste esta práctica o

---

<sup>1253</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 56

<sup>1254</sup> *Idem*.

<sup>1255</sup> *Ib.*, p. 55

<sup>1256</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 56-57: «[...] el conjunto de las prácticas en las cuales va a manifestarse esa inquietud de sí [...]. [...] mucho antes de Sócrates, había, por decirlo así, toda una tecnología de sí [...]».

tecnología y por qué es indispensable para la formación y para la vida filosófica. Parece que las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien todo esto, así como enlazar con lo que sigue:

Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan medida como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero de las que hay apropiarse aún mejor. [...] Están también las conversaciones con un confidente, con amigos, con un guía o director; a lo cual se añade la correspondencia [...].<sup>1257</sup>

La descripción de las prácticas de sí es una tarea particularmente difícil de acometer. Esto se debe al hecho de que son muy numerosas y se debe también al hecho de que no es posible articularlas en función de su punto de aplicación inmediato sin traicionar buena parte de la extensión de su intencionalidad y de sus efectos. Toda práctica de sí tiene un simple punto de aplicación inmediato que tan pronto puede ser el cuerpo como puede ser el alma o la relación con los otros. Sin embargo, toda práctica de sí también tiene repercusiones que trascienden su punto de aplicación inmediato y que, por tanto, van más allá de lo que tal vez se pueda percibir a simple vista. Para decirlo de un modo más concreto y claro, las prácticas de sí que en apariencia solamente conciernen al cuerpo también conciernen, en el fondo, al alma y viceversa; y aquellas que en apariencia solamente conciernen al alma o al cuerpo también conciernen, en el fondo, a la relación con los otros y viceversa. Así las cosas, bien podría decirse que la concepción del hombre que subyace a las prácticas de sí es una suerte de concepción holística: lo que afecta a alguna de sus partes afecta igualmente a las otras. Se comprenderá entonces que toda articulación de estas prácticas que se haga a partir de categorías divisorias como «cuerpo», «alma» o «relación con los otros» es una articulación que no puede captar el sentido amplio que se les atribuye. No obstante, el análisis que separa lo que de hecho está junto es inevitable cuando se quiere comprender. No se puede ver en la noche en la que todos los gatos son pardos. Simplemente es necesario que no se pierda de vista que las categorías que se utilizan son una ficción conceptual que no representa la realidad, sino que la desenreda para iluminarla. En verdad, no solamente se trata de no dejar de tener presente en el espíritu que se procede al recorte de una unidad de hecho, sino que no hay que dejar de hacerlo explícito para poder explicar lo que a fin de cuentas se quiere

---

<sup>1257</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 56-57

explicar en este caso particular, a saber, que si la dirección del maestro de filosofía debe ser detallada es porque todo lo que haga el discípulo, tanto si concierne directamente al alma como si no, tiene consecuencias para su formación filosófica. En efecto, ya se ha repetido varias veces en este texto que el blanco por excelencia de la filosofía es el alma, pero las prácticas de sí no toman solamente al alma como objeto inmediato de preocupación, sino también al cuerpo o a la relación con los otros. Esto se debe a la interrelación de todos estos elementos. Por tanto, si se quiere comprender la necesidad de una atención puntillosa a todos los aspectos de la vida cotidiana del discípulo, entonces no hay que dejar de subrayar la interrelación de lo que en un análisis pretendidamente clarificador se quiere separar. Dicho esto, se propone a continuación una articulación de la descripción de las prácticas de sí a partir de las categorías que ya se han señalado. En primer lugar, se puede hablar de las prácticas de sí que toman al cuerpo como objeto inmediato de atención. Se trataría aquí del ámbito de la dietética. En segundo lugar, se puede hablar de las prácticas de sí que toman la relación con los otros como objeto inmediato de atención. Se trata aquí de los ámbitos de la erótica, la economía y la política. Y, en tercer lugar, se puede hablar de las prácticas de sí que toman el alma como objeto inmediato de atención. Se trata aquí del ámbito de la meditación entendida en un sentido que será necesario precisar.

Los tres ámbitos a los que se acaba de hacer alusión —dietética, por un lado, erótica, economía y política, por el otro, y meditación, por último— están estrechamente ligados con una noción a la cual ya se ha hecho referencia en este texto y a propósito precisamente de la filosofía como actividad. Se trata de la noción de *askēsis* o ascesis, esto es, ejercicio o entrenamiento. Lo que a este respecto se vio es que la filosofía antigua no podía ser reducida a una cuestión de conocimiento, sino que debía ser entendida también en toda su dimensión ascética o ejercitante, esto es, activa. Es esta misma idea lo que también se ha mostrado, aunque de otro modo, en las páginas inmediatamente anteriores. Ahora bien, con el fin de poder clarificar y ordenar mejor el discurso que sigue, es necesario que ahora se introduzcan dos precisiones nuevas acerca de esta noción. Por una parte, la primera precisión consiste en decir que la ascesis no es simplemente un ejercicio, sino que es, como dice Foucault, un «ejercicio de sí sobre sí mismo», es decir, un ejercicio que se practica tomándose

expresamente a sí mismo como objeto de elaboración con el fin de transformarse.<sup>1258</sup> De ahí que se hable de prácticas de sí y no simplemente de prácticas *tout court*. Es posible que todo ejercicio tenga consecuencias para el sujeto que lo realiza, pero no todos los ejercicios toman al sí mismo como objeto de elaboración con la finalidad intencionada y consciente de generar un impacto preciso sobre el sujeto. El artesano o el artista se ejercitan en la elaboración de sus obras y es posible que al hacerlo experimenten en su ser mismo algún tipo de efecto, pero no es esto último, en rigor, lo que constituye el sentido expreso de su trabajo, sino lo primero, es decir, la obra que se produce. Pero todo individuo puede también ejercitarse en una elaboración intencionada del sí mismo y de la propia vida y precisamente como si de una obra de arte se tratara. En su entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Foucault se mostraba sorprendido por el hecho de que «en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que sólo se relaciona con los otros objetos y no con los individuos o con la vida» y se preguntaba, con un tono ciertamente reivindicativo, por qué podía «la lámpara de una casa ser un objeto artístico, pero no nuestra propia vida».<sup>1259</sup> De esto se trata, por lo menos, en buena parte de la filosofía antigua y en esto consiste la ascesis como ejercicio de sí sobre sí mismo. Por tanto, y esta es la razón por la que era relevante introducir esta precisión, cuando se hable de las ocupaciones relativas a la dietética, a la erótica, la economía y la política o a la meditación, se está hablando de ocupaciones que son ejercicios ascéticos, es decir, ejercicios que, por mucho que generalmente se tomen como prácticas mundanas que poco o nada pueden hacer por la subjetividad de cada cual, se toman a la sazón y deliberadamente como auténticos medios de transformación de sí mismo. De ahí que la ascesis a la cual se hace referencia pueda ser calificada de espiritual, entendiendo por espiritualidad no ya simplemente el conjunto de ejercicios que actúan directamente sobre el alma, sino como el conjunto de ejercicios que actúan sobre el alma, sobre el cuerpo y sobre la relación con los otros a fin de lograr, como dice Foucault y como ya se dijo aquí, «cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto».<sup>1260</sup> En este sentido, la filosofía antigua es, en general y a no dudar, una práctica espiritual. Y de ahí también que Pierre Hadot hablara de

---

<sup>1258</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 295

<sup>1259</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, «POST-SCRIPTUM (1983)». Op. Cit., p. 269

<sup>1260</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 388

ejercicios espirituales, pues sólo la noción de espiritualidad —y no ya las nociones de ética, moral, intelectualidad o corporalidad—, puede cubrir la totalidad de los ejercicios que, actuando sobre las distintas dimensiones del hombre, tienen en común la búsqueda de cierta metamorfosis.<sup>1261</sup>

Por otra parte, la segunda precisión consiste en decir que, a diferencia de lo que fue sugerido en aquella primera aproximación al concepto de ascesis, la palabra *askēsis* no es exactamente un sinónimo de la palabra *meletai* —de la cual se dijo que, además, estaba etimológicamente vinculada con la palabra *epimeleisthai*—, ni es tampoco un sinónimo de la palabra *gymnasein*, de la cual se dijo que se empleaba a menudo junto con la palabra *meletai*. Los términos *meletai* y *gymnasein* se refieren, como dice Foucault, «al ámbito de los ejercicios, de la ascética», pero no designan exactamente lo mismo, sino dos aspectos diferentes del mismo campo.<sup>1262</sup> Por tanto, hay una *askēsis* que es *meletai* y hay una *askēsis* que es *gymnasein*. Por un lado, el término *melete*, que los latinos traducirán por *meditatio*, se refiere al trabajo mental que el pensamiento puede hacer sobre sí mismo. Por otro lado, el término *gymnasein* se refiere más bien a una «práctica en situación real, ya sea que uno la haya invocado y organizado artificialmente o que se tope con ella en la vida».<sup>1263</sup> Desde luego, la práctica en situación real (*gymnasein*) no excluye el ejercicio del pensamiento sobre sí mismo (*melete*), tanto como el ejercicio del pensamiento sobre sí mismo (*melete*) no excluye la práctica en situación real (*gymnasein*). De hecho, los filósofos habrían tomado la noción de *melete* del campo de la retórica, campo en el que el ejercicio del pensamiento sobre sí mismo era indispensable cuando se quería hablar libremente, es decir, sin leer y sin recitar de memoria, y, por tanto, el ejercicio preparaba para lo que había que hacer en una situación real. De la misma manera, un ejercicio en situación real también puede comportar cierto ejercicio del pensamiento sobre sí mismo. Sin embargo, sean cuales sean las imbricaciones que haya entre lo uno y lo otro, lo cierto es que cada término recubre un ámbito de ejercitación

---

<sup>1261</sup> Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Op. Cit., pp. 23-24: «Para empezar no resulta de muy buen tono, en la actualidad, utilizar la palabra “espiritual”. Pero es preciso resignarse a emplear este término puesto que los demás adjetivos o calificativos posibles, como “físicos”, “morales”, “éticos”, “intelectuales”, “del pensamiento” o “del alma” no cubren todos los aspectos de la realidad que pretendemos analizar. [...] De hecho, estos ejercicios —tal como podemos advertir en el texto de G. Friedmann— corresponden a un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad».

<sup>1262</sup> Michel Foucault. *La Hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 397

<sup>1263</sup> *Idem*.

ascética diferente. Desde este punto de vista, se diría que los ámbitos de la dietética, por un lado, y de la erótica, la economía y la política, por el otro, pertenecen al campo de la ascesis designado con el término *gymnasein*. En cambio, el ámbito de la meditación pertenece más bien al campo de la ascesis designado con el término *melete*. Por tanto, ya se ve que no es por casualidad que se haya escogido el término *meditación* para hacer referencia a este ámbito de entrenamiento ascético que toma el alma como objeto inmediato de atención.

### 3.2. PRIMERA FORMA DE *GYMNASEIN*: EL CUERPO Y LA DIETÉTICA (EJERCICIO FÍSICO, ALIMENTACIÓN, SUEÑO, RELACIONES SEXUALES, VESTIMENTA)

Toda vez que ya se han realizado las precisiones oportunas, hay que referirse, en primer lugar, al ámbito de la dietética, que es, a fin de cuentas y por lo que se ha visto, una primera forma de *gymnasein* que, en este caso, toma el cuerpo como punto inmediato de aplicación. Cuando se trata de este ámbito en particular, es preciso que, de entrada, se haga alusión a los pitagóricos, pues, de acuerdo con Foucault, «desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la dietética»<sup>1264</sup>, pero tal vez corresponda sobre todo a Hipócrates y a Diocles el mérito de haber definido para la Antigüedad grecorromana cierta forma de régimen que habría «adquirido un valor casi canónico»<sup>1265</sup>. Por un lado, Hipócrates propone en el libro VI de las *Epidemias*<sup>1266</sup> la tabla de los diferentes aspectos a los que hay que prestar atención. Así la describe Foucault en *El uso de los placeres*<sup>1267</sup>: 1. Los ejercicios físicos (*ponoi*) a los que es posible añadir «baños más o menos calientes»; 2. Los alimentos (*sitia*) y las bebidas (*pota*), además de las evacuaciones en forma de purgas y de vómitos; 3. Los sueños (*hypnoi*); 4. Las relaciones sexuales (*aphrodisia*). En este punto, se podría añadir otro aspecto más que, si bien no forma parte de las consideraciones de la dietética, tiene que ver con el cuerpo y con la atención que hay que prestarle. Se trata del tema de la vestimenta. Tal y como se ha visto aquí muy recientemente, Foucault hace alusión a este aspecto cuando afirma en *Del gobierno de los vivos* que «la existencia misma de la escuela filosófica implicaba tomar en cuenta todos los aspectos» de la vida del individuo que participaba en

<sup>1264</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 112

<sup>1265</sup> *Ib.*, p. 111

<sup>1266</sup> Hipócrates, *Epidemias*, VI, 6, 1, texto y traducción de W. H. S. Jones (Loeb Classical Library). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 111

<sup>1267</sup> *Idem.*

ella.<sup>1268</sup> Por otro lado, Diocles ofrece en la obra *Del régimen*<sup>1269</sup> la sucesión temporal precisa que es necesario dar a los diferentes aspectos de esta tabla en el curso de toda una jornada. Se trata de una propuesta en la que se pone de manifiesto «un verdadero empleo del tiempo», toda una agenda que sigue, hora tras hora o momento a momento, todo «el hilo de un día común» desde el despertar hasta el dormir.<sup>1270</sup>

La dietética así entendida, es decir, la dietética como atención a los ejercicios físicos, a la alimentación, al sueño y a las relaciones sexuales —y también, por otra parte, a la vestimenta— y como atención también a los momentos del día en los que hay que aplicarse a lo uno o a lo otro, se integra en el orden de la vida filosófica, y, por tanto, se integra en el orden de la formación filosófica. Como dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, «una de las principales formas de la inquietud de sí en la época helenística y sobre todo en la época romana, en los siglos I y II, reside en la dietética».<sup>1271</sup> A juzgar por esta afirmación, bien podría decirse que la época clásica de Sócrates, Jenofonte y Platón o la época más arcaica de Pitágoras quedan excluidas de esta historia del vínculo de la filosofía con la dietética. Y es cierto que, en el *Alcibíades* de Platón, obra de la cual se habla en el contexto inmediato de la cita, se plantea una diferenciación radical entre la inquietud de sí como cuidado del alma y la inquietud de sí como cuidado del cuerpo. Y, en efecto, Sócrates no ha ido al encuentro de su antiguo discípulo porque esté interesado en su cuerpo y tal como si fuera un enamorado cualquiera, sino porque está interesado en su alma. Ahora bien, esta distinción no debe ser interpretada en el sentido de que alguien como Platón pensara que no había que atender al cuerpo, sino que debe ser interpretada más bien en el sentido de que, en todo caso, si hay que cuidar del cuerpo no es con vistas al cuerpo mismo, sino con vistas al alma. Tal y como ya se dijo aquí, en la filosofía antigua no se acostumbra a dar la espalda al cuidado del cuerpo, sino que se reorienta su sentido y se le da la medida adecuada. Sea lo que sea lo que Foucault pensara en el momento en que impartió las lecciones de *La hermenéutica del sujeto*, basta echar un vistazo a *El uso de los placeres* para comprobar que esta historia de la relación de

<sup>1268</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., pp. 230-231

<sup>1269</sup> Dioclès, *Du régime*, in Oribase, *Collection médicale. Livres incertains*, éd. Daremberg, t. III, p. 144. Cit. por Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 17

<sup>1270</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 111-112; *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 17

<sup>1271</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 70-71

la filosofía con la dietética no arranca ni mucho menos en la época helenística, sino antes. En el punto 2 del capítulo II dedicado a la «Dietética», Foucault alude, primero, a los pitagóricos, después, al Sócrates de Jenofonte, y, por último, a Platón.<sup>1272</sup> Por tanto, el vínculo de la filosofía con la dietética se extiende a lo largo de casi toda la historia de la filosofía antigua. A partir de aquí, convendría explicar, en primer lugar, cuál es el sentido que los filósofos atribuyen a los cuidados del cuerpo —que es, a todas luces, el cuidado del alma— y explicar también algo que se deduce con facilidad de lo anterior, a saber, la cuestión de cuál es la medida que hay que dar a los ejercicios físicos, así como la cuestión de cuál es la actitud general con la que hay que alimentarse, dormir, amar o vestirse. Y, en segundo lugar, convendría explicar igualmente por qué se considera que la atención al cuerpo es indispensable para un correcto cuidado del alma: ¿por qué el filósofo, que, en principio, solamente se ocupa del alma, debe prestar atención al cuerpo? O, dicho aún de otro modo, ¿por qué aquel que se preocupa por el estado de su alma debe preocuparse también por los ejercicios físicos, la alimentación, el sueño, las relaciones sexuales e incluso la vestimenta?

Efectivamente, cuando los filósofos incorporan la dietética a la práctica del cuidado de sí no pueden dejar de advertir que el sentido de los cuidados del cuerpo no está en el cuerpo mismo, sino en el alma. Esta advertencia es necesaria porque no es difícil que se crea que el objetivo de la atención al cuerpo es el cuerpo mismo. Esto es así en general, pero tanto más en una cultura del cuerpo, del cuerpo del atleta y del cuerpo bello. La filosofía asume, pues, la dietética como algo que es de su incumbencia o como algo que puede ser útil a sus propios fines, pero lo hace con la condición de que se reoriente su sentido: a pesar de las apariencias, no se trata del cuerpo, sino del alma. A su vez, esta desviación del sentido también comporta un ajuste de la dieta misma. Es obvio que, en general y por mucho que se puedan describir algunas semejanzas, la dieta de aquel que pone el sentido en el cuerpo, por ejemplo, el atleta, no puede ser la misma que la de aquel que pone el sentido en el alma, es decir, el filósofo. Por un lado, el filósofo, como el atleta, debe ejercitarse desde un punto de vista físico, pero debe hacerlo con vistas al cuidado del alma, y, además, no debe llegar a los extremos a los que llega el atleta. La apuesta por el ejercicio físico es común a toda la filosofía antigua, pero parece que en la época helenística y romana se profundiza en las reservas que

---

<sup>1272</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 112-114



se tienen, pues la intensidad del ejercicio físico que se recomienda tiende a disminuir al tiempo que aumenta el reclamo de una atención que, ante todo, debe dirigirse al alma. Es posible que esto se deba a que la filosofía se deja arrastrar por la deriva general y progresiva, ya comentada en este texto, de una cultura del deporte a una cultura del intelectual, pero también es posible que se deba, como señala Foucault, a que el cuerpo del filósofo se identifica cada vez menos con el cuerpo del joven, del joven que hay que formar y cuyo cuerpo está mejor predispuesto para el ejercicio físico intenso, y cada vez más con el cuerpo del anciano, del anciano que hay que corregir y cuyo cuerpo, por estar «minado de pequeñas miserias»<sup>1273</sup>, necesita de otro tipo de ejercitación física, en concreto, una ejercitación más liviana. El Sócrates de Platón<sup>1274</sup> o Jenofonte<sup>1275</sup>, así como Aristóteles<sup>1276</sup> o Diógenes el Cínico<sup>1277</sup> recomendaban la práctica del atletismo, de la gimnasia, de la lucha, del salto, de la carrera, del disparo con arco o del lanzamiento de jabalina, pero también advertían que el sentido está en el cuidado del alma y que hay que prevenirse de lo que, en palabras de Foucault<sup>1278</sup>, se podría llamar «el exceso atlético».<sup>1279</sup> Efectivamente, si de lo que se trata es del alma, entonces no parece que pudiera tener mucho sentido que el filósofo llevara el ejercicio físico tan lejos como lo hace el atleta por su necesidad siempre abierta de correr

<sup>1273</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 64

<sup>1274</sup> Platón. *El banquete*, 216 E – 217 D. Op. Cit., p. 76: «Hacia, es verdad, ejercicio conmigo y luchó conmigo mil veces [...]»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 400: «[...] está a cargo de ejercicios físicos, ejercicios que son, literalmente, gimnásticos. El atletismo, el ejercicio de la lucha con otro, toda la preparación necesaria para competir no sólo en la lucha sino en la carrera, en el salto, etcétera, toda esta formación propiamente atlética, es para Platón [...]».

<sup>1275</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro III, 12, 5. Op. Cit., p. 147: «El cuerpo es útil para todas las actividades humanas: en todos los usos del cuerpo es muy importante tenerlo en las mejores condiciones».

<sup>1276</sup> Aristóteles. *Política*, Libro VIII, 1338b, 40-1339a, 5. Op. Cit., p. 462: «Así pues, se está de acuerdo en que hay que servirse de la gimnasia en la educación y de qué manera: hasta la adolescencia deben practicarse ejercicios más ligeros [...] pero después de haber dedicado a partir de la pubertad tres años a otras enseñanzas, entonces conviene que ocupen el periodo siguiente de su vida en los ejercicios duros [...]».

<sup>1277</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127: «[...] éste enseñó a los hijos de Jeniades, además de otros conocimientos, a cabalgar, a disparar el arco y la honda, y lanzar la jabalina».

<sup>1278</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 114

<sup>1279</sup> Sócrates sacaba a Cármides del gimnasio. Platón. *Cármides*, 176b. Op. Cit., p. 152: «[...] en cuanto a mí mismo, Sócrates, pienso que estoy muy necesitado del ensalmo. No hay, por mi parte, impedimento alguno para que me sometas a él, cuantos días quieras, hasta que digas que tengo bastante»; *La república*, Libro noveno, 591c. Op. Cit., p. 393: «En segundo lugar, en su régimen corporal [...] tampoco buscará la salud, por mor de ser fuerte, sano y hermoso, en cuanto todas estas ventajas no sean para él medios para la salud de su mente [...]»; Aristóteles. *Política*, Libro VIII, 1338b, 30-35. Op. Cit., p. 462: «Los que dejan a los niños entregarse en exceso a estos ejercicios y descuidan instruirlos en lo necesario, los hacen en realidad serviles, al hacerlos útiles para una sola función del ciudadano [...]»; Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127: «Luego, en la palestra no le dejaba al maestro de gimnasia educarlos como atletas, sino en la medida conveniente para su buen color y sana disposición».

más deprisa, moverse con más agilidad o ser más fuerte. Más aún, no sólo se trata de que el entrenamiento del atleta en toda su extensión no tendría sentido para el filósofo, sino que incluso se trata de que puede ser contraproducente, pues se tiende a pensar, dice Foucault, que un desarrollo exagerado del cuerpo acaba por «adormecer el alma hundida en una musculatura demasiado poderosa», además de ser asidero para quienes buscan ganar años de vida por temor a la muerte.<sup>1280</sup> Por su parte, Epicteto<sup>1281</sup>, Séneca<sup>1282</sup> o Marco Aurelio<sup>1283</sup> también recomiendan la práctica de ejercicios físicos, pero los ejercicios que proponen son más suaves —saltar, moverse un poco o levantar algo de peso con las manos— y el reclamo de una atención que ante todo debe dirigirse al alma es más insistente y central. Por otro lado, el filósofo debe mostrar, con respecto a la alimentación, el sueño, las relaciones sexuales y la vestimenta, una actitud general de austeridad. En lo que se refiere al sueño o la alimentación, no parece que esta actitud pudiera ser beneficiosa para el atleta. La prueba de ello está en que, por ejemplo, Platón señala que los atletas se pasan «la vida durmiendo».<sup>1284</sup> En cambio, en lo que se refiere a las relaciones sexuales, Platón se hace eco del ejemplo de austeridad que daban algunos atletas destacados.<sup>1285</sup> Pero el filósofo debe ser austero en todos y cada uno de estos aspectos. Prácticamente de un extremo al otro de la historia de la filosofía

---

<sup>1280</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 114

<sup>1281</sup> Epicteto. *Manual*, Capítulo 41. Op. Cit., p. 28: «Es signo de falta de aptitud el dedicar demasiado tiempo a los asuntos del cuerpo, como el hacer demasiado ejercicio [...]. Esas cosas hay que dejarlas como cosa accesoria, pero la dedicación ha de ser íntegra para el pensamiento».

<sup>1282</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epístola 15, 3-4. Op. Cit., p. 156: «Muchas molestias acompañan a los que se entregan a este cuidado del cuerpo: primeramente los ejercicios físicos cuyo esfuerzo agota el ánimo y lo vuelve incapaz para la atención y los estudios profundos [...]. Existen ejercicios fáciles y cortos que rinden el cuerpo al instante y ahorran tiempo, del que hay que llevar una cuenta especial: la carrera, el movimiento de manos con algún peso, el salto [...]; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 400-401: «Séneca, por lo tanto, prefiere ejercicios livianos [...]».

<sup>1283</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro sexto, XXXII. Op. Cit., p. 105: «Soy un compuesto de alma y cuerpo. Al cuerpo todo lo es indiferente [...]. En cuanto al alma, todo lo que no constituye su propia actividad le es también indiferente [...]»; Frontón. *Epistolario*, epístola 61. Op. Cit., p. 151: «Luego, nos dedicamos a recoger uvas; sudamos y disfrutamos [...]»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 159

<sup>1284</sup> Platón. *La república*, Libro tercero, 404a. Op. Cit., p. 158: «¿No ves que los atletas se pasan la vida durmiendo [...]?».

<sup>1285</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 133: «Platón lo recuerda en las *Leyes* [VIII, 840a], a propósito de Isos de Tarento, un vencedor de Olimpia: aunque era ambicioso, “dominaba en su alma así como también poseía la técnica y la fuerza con la templanza”, de modo que se consagró a su entrenamiento y “nunca se acercó, por lo que se dice, ni a mujer ni a muchacho”. La misma tradición corría de boca en boca acerca de Crisón, Astilos y Diopombo».

antigua, se propone que la alimentación sea frugal<sup>1286</sup>, que el sueño no se alargue en exceso y que tenga lugar en condiciones humildes<sup>1287</sup>, que las relaciones sexuales sean más bien escasas<sup>1288</sup> y que la vestimenta —más allá de configurar, sobre todo por el manto, el blasón reconocible del filósofo<sup>1289</sup>— sea sencilla y siempre la misma para favorecer la exposición

<sup>1286</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 34, texto y traducción de É. des Places (CUF). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 113: «Su régimen era: miel para el desayuno, para el almuerzo galleta, legumbres, rara vez carne...»; Platón. *La república*, Libro noveno, 591a. Op. Cit., p. 393: «En segundo lugar, en su régimen corporal [...] no buscará el goce de los placeres brutales e irracionales [...]»; Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 3, 5. Op. Cit., p. 43: «Sólo comía lo necesario para comer a gusto [...]. En cuanto a la bebida, toda le resultaba agradable, porque no bebía si no tenía sed»; Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro VII, 1146a, 10, p. 143: «[...] no es propio del hombre moderado tener apetitos excesivos ni viles»; Diógenes Laercio. *Vida los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127: «En casa les enseñaba a cuidarse a sí mismos usando de una alimentación sencilla y bebiendo sólo agua»; Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 56: «[...] los testimonios de sus íntimos y las noticias transmitidas directamente nos hablan de una vida muy frugal [...]»; Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XII, 7. Op. Cit., p. 298: «“Yo tengo inclinación al placer. Daré un bandazo hacia el lado contrario por encima de lo comediado para ejercitarme”»; Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epístola 18, 5. Op. Cit., pp. 168-169: «Con todo, me agrada tanto poner a prueba la firmeza de tu alma que, de acuerdo con el precepto de hombres preclaros, te prescribiré tomes de vez en cuando algunos días en los que contentándote con muy escasa y vulgar alimentación [...]»; Frontón. *Epistolario*, epístola 61. Op. Cit., p. 151: «¿Qué crees que comí? Un poco de pan, mientras veía a los demás devorar habas, cebollas y pescaditos muy bien condimentados»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 159

<sup>1287</sup> Platón. *El banquete*, 223 B – D. Op. Cit., p. 86: «Sócrates, entonces, después que los hubo dormido, se levantó y se fue»; *Leyes*, 808b-c. Op. Cit., p. 46: «Mucho sueño no es bueno para nuestros cuerpos ni para nuestras almas, ni tampoco para las actividades relacionadas con todo eso. Pues cuando uno duerme no vale nada, no más que alguien sin vida. Por el contrario, aquel de nosotros que se preocupa más por la vida intelectual, está despierto la mayor parte del tiempo, prestando atención sólo a lo que debe durar el sueño útil para su salud, que no es mucho, si uno se ha acostumbrado bien»; Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 123: «[...] sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias. Fue el primero en doblarse el vestido según algunos por tener necesidad incluso de dormir en él»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo. Primera hora». Op. Cit., p. 400: «[Sobre Musonio] Hay que acostumbrarse a dormir en el suelo»; Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XXIV, 7. Op. Cit., p. 127: «Dice que dormir en el suelo sin mantas es el más blando lecho»; Libro II, XX, 10, p. 231: «Pues si es así, échate a dormir y haz lo que el gusano, que es de lo que tú mismo te crees digno: come, bebe, fornicación, caga y regüelda»; Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epístola 18, 7. Op. Cit., p. 169: «[...] que aquel camastro sea auténtico, como el sayal, y el pan duro y negruzco»; Frontón. *Epistolario*, epístola 27. Op. Cit., p. 92: «Atiende ahora a unas cuantas cosas en contra del sueño y a favor del insomnio».

<sup>1288</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 156: «Se puede también comprender por qué la necesidad de un régimen para las *aphrodisia* se subraya con tanta insistencia [...]. Puesto que es el más violento de los placeres, puesto que es más costoso que la mayor parte de las actividades físicas, puesto que pone en obra el juego de la vida y la muerte, constituye un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto: un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas [...]»; *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 78: «El placer sexual como sustancia ética sigue siendo del orden de la fuerza —de la fuerza contra la que hay que luchar y sobre la cual el sujeto debe asegurar su dominio—, [...]».

<sup>1289</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 73: «Axiotea, se decía, había llevado sin vergüenza el simple manto de los filósofos, lo que permite suponer que los miembros de la Academia, como otros filósofos de la época, apreciaban ese traje que los distinguía de los demás».

al frío en invierno y al calor en verano<sup>1290</sup>. De todos los aspectos que la dietética contempla, el ejercicio físico y sobre todo la alimentación son los que más preocupan, mucho más que, por ejemplo, la actividad sexual.<sup>1291</sup> Y de todas medidas que se proponen, se diría que la frugalidad es lo más relevante, mucho más que la cuestión de la intensidad del ejercicio físico. Ya se ve entonces que la cuestión central de la dietética es para la filosofía la cuestión de la austeridad alimentaria. Queda por ver, y a esto hay que aplicarse en lo que sigue, por qué razones la dietética, y, muy especialmente, la frugalidad en el comer y en el beber, es significativo para la formación y para la vida de aquel que, como el filósofo, tiene el alma en el punto de mira.

En un primer momento, se puede señalar que el sentido de la dietética, y, en particular, de la austeridad, está en la intensificación del placer. Desde luego, la idea puede parecer paradójica porque se diría que la austeridad supone más bien una privación de los placeres y que, en todo caso, la intensificación del placer se encuentra en la incontinencia. Por tanto, puede decirse que este primer sentido que se atribuye a la austeridad es un sentido que se encuentra justo ahí donde menos se lo espera. Sin embargo, hay que pensar que el incontinente, acostumbrado a los placeres más copiosos y sofisticados, ni puede disfrutar de placeres menores como es el caso de los más modestos ni puede ya ni siquiera encontrar una plena satisfacción en los placeres más ambiciosos. En cambio, aquel que por llevar un modo de vida austero se acostumbra a las privaciones, no solamente alcanza la cima de la satisfacción en los placeres más exuberantes —pues la austeridad, como ya se había comentado en este texto, no supone una renuncia absoluta— sino que encuentra el placer también en lo más humilde y sencillo. Es todo esto precisamente lo que argumenta el Sócrates de Jenofonte cuando afirma que «la intemperancia ni siquiera lleva [...] a lo único a lo que

---

<sup>1290</sup> Platón. *El banquete*, 220 A – D. Op. Cit., p. 81: «[...] salía con un manto como el que antes acostumbraba a llevar y andaba descalzo por el hielo [...]»; Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 6, 2. Op. Cit., p. 53: «[...] y la ropa que llevas no sólo es miserable sino que te sirve lo mismo para invierno que para verano, no llevas calzado y no usas túnica»; Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 123: «Fue el primero en doblarse el vestido [...]. Y se proveyó de un morral [...]»; p. 124: «Comenzó a apoyarse en un bastón [...]. [...] iba con él y con su hato [...]»; p. 129: «Caminaba sobre la nieve con los pies desnudos [...]»; Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXII, 10. Op. Cit., p. 320: «“Ahora llevo un manto gastado y entonces también lo llevaré [...]”»; Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 18, 5. Op. Cit., p. 169: «[...] con un vestido áspero y rugoso [...]»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 400: «[Sobre Musonio] Hay que acostumbrarse a usar ropa basta e insuficiente [...]».

<sup>1291</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 126-127

parece conducir», esto es, a los placeres, mientras que «el dominio de sí mismo es lo que más hace disfrutar de los placeres». No se trata solamente de que resulte «agradable el comer, la bebida y el amor, y también el descansar y el dormir», sino que también se trata de «disfrutar con un gozo que valga la pena en las necesidades más imperiosas y recurrentes». <sup>1292</sup> Algo parecido se dice también en *El banquete* de Platón cuando Alcibiades explica que, en los momentos de privación que casi nunca faltan en campaña, Sócrates era el más resistente, pero también «era único —dice— por su capacidad de disfrutar» «en las comilonas». <sup>1293</sup> A partir de aquí, si hay una escuela filosófica que se haya hecho eco de este sentido atribuido a la austeridad, sin duda se trata de la escuela de Epicuro. En la tradición abierta por el fundador del Jardín, se trata de asumir, como dice Foucault, un régimen de «una extrema sobriedad» <sup>1294</sup> con el fin de «alcanzar una intensificación técnica de los placeres simples» <sup>1295</sup>. De esta manera, un territo de queso se puede convertir, para alguien como Epicuro y tal y como informa Carlos García Gual, en «un festín de lujo». <sup>1296</sup> No obstante, hay un punto relacionado con la austeridad y la intensificación del placer en el que parece que los epicúreos se distancian de aquellos filósofos de la época clásica. En efecto, hay dos extremos que, de acuerdo con la filosofía epicúrea, convendría evitar: el extremo al que se llega cuando «la privación podía hacer sufrir» <sup>1297</sup> y el extremo al que se llega cuando se da pábulo a «los placeres que pueden convertirse en dolores» <sup>1298</sup>. En definitiva, hay que buscar el placer más pleno, pero nunca a partir del dolor ni tampoco a partir, dice Pierre Hadot, de los falsos placeres <sup>1299</sup> que están en la base de la desgracia humana, sino siempre a partir de la «satisfacción de las necesidades más elementales» <sup>1300</sup>. La filosofía epicúrea puede ser entonces definida como una suerte de hedonismo ascético. <sup>1301</sup> Ahora bien, más allá del

<sup>1292</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 9. Op. Cit., p. 185

<sup>1293</sup> Platón. *El banquete*, 219 D- 220 A. Op. Cit., p. 80

<sup>1294</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 67

<sup>1295</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., nota \*, p. 403

<sup>1296</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 56

<sup>1297</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 67; Véase también: Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 201

<sup>1298</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., nota \*, p. 403; Véase también: Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 201

<sup>1299</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 117

<sup>1300</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 67

<sup>1301</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 56: «Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con las antiguas máximas apolíneas que recomiendan la mesura y la conciencia de los límites humanos».

Sócrates de Jenofonte y de Platón y más allá también de Epicuro, no parece que la intensificación del placer constituya verdaderamente el sentido de la austeridad. El hecho parece bastante claro entre los cínicos, pues, de acuerdo con Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico opinaba que «el desprecio del placer [...] resulta muy placentero».<sup>1302</sup> Pero el hecho también es claro entre los estoicos, ya que el sentido de la privación no está para ellos generalmente en la posibilidad de «saborear mejor los refinamientos futuros».<sup>1303</sup> Más aún, ni siquiera es del todo claro que para alguien como Sócrates la intensificación del placer constituya de verdad un propósito relevante. Se puede sospechar que, si Sócrates habla del vínculo del dominio de sí con el placer, no es porque el placer sea para él un objetivo, sino porque quiere destacar, de cara a los que buscan el placer y de cara a los que rehúyen el dominio de sí, que la austeridad no es lo opuesto del placer, al contrario, y que la incontinencia ni siquiera permite obtener ese placer que es lo único que puede prometer. En definitiva, la incontinencia es inútil e incluso contraproducente y el dominio de sí mismo, si bien no ha de ponerse principalmente al servicio del placer, por lo menos permite obtenerlo. En suma, la filosofía antigua llegó a plantear que uno de los sentidos de la austeridad podía ser la intensificación del placer, pero no parece que, en general, este fuera para ella el sentido preponderante que había que atribuirle.

En un segundo momento, también se puede señalar que el sentido de la dietética en general, y no solamente de la austeridad, está en todos los efectos que el cuerpo puede producir en el alma. Se estima, pues, que hay, entre el cuerpo y el alma, todo un sistema de comunicación. Por un lado, se considera que la salud del cuerpo repercute en la salud del alma y que, por tanto, no es posible mantener el alma en un buen estado de salud si no se hace lo propio con el cuerpo. Por otro lado, se considera que es posible utilizar el cuerpo para formar el alma. Y, por último, también se considera que es posible utilizar el cuerpo para conocer el alma. Por tanto, ya se ve que la comunicación del cuerpo y del alma se expresa de tres maneras diferentes. En lo que respecta al vínculo de la salud del cuerpo con la salud del alma, se puede poner, de entrada, el ejemplo de los pitagóricos. En un pasaje de *La vida de Pitágoras* de Porfirio se da claramente a entender que toda la medida y austeridad que permite

---

<sup>1302</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 149; Véase también: Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 82

<sup>1303</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 68

conservar la salud del cuerpo, de un cuerpo que ni engorda ni adelgaza, es también lo que permite conservar la salud del alma, de un alma que presenta siempre el mismo carácter.<sup>1304</sup> El Sócrates de Jenofonte explica a Epígenes, quien tenía el cuerpo por completo descuidado, que debería ponerse y mantenerse en forma porque «el cuerpo es útil para todas las actividades humanas», incluida, dice, una actividad que, sólo en apariencia, nada tiene que ver con el cuerpo mismo, a saber, la actividad del pensamiento. En efecto, el pensamiento de quien no tiene un cuerpo sano es un pensamiento que tiende a caer en el error por «la falta de memoria», por «la desmoralización», por «la irascibilidad» o por «la locura».<sup>1305</sup> También Diógenes el Cínico se expresaba en esta misma línea cuando decía, de acuerdo con Diógenes Laercio, que el entrenamiento espiritual era incompleto sin el corporal, que el vigor era muy conveniente tanto para el espíritu como para el cuerpo y que por medio del ejercicio corporal «se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas».<sup>1306</sup> Algo parecido podría decirse igualmente a partir de Epicuro, pues de acuerdo con Séneca, el maestro del Jardín opinaba que el hombre que cuida de su alma y de su cuerpo «y de la conexión de ambos consigue el sumo bien».<sup>1307</sup>

A partir de aquí, es decir, a medida que se avanza hacia el periodo romano de la historia de la filosofía antigua, y, en particular, a medida que se avanza hacia el estoicismo romano, parece que la atención a este vínculo, si bien no desaparece, se diría que tiende a disminuir. Esto quiere decir que la salud del cuerpo aparece cada vez menos como un medio del que habría que preocuparse y ocuparse por lo que puede aportar a la salud del alma. Tal y como ya se ha comentado antes, el reclamo de una atención que ante todo debe dirigirse al

---

<sup>1304</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 34. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 113: «Así su cuerpo conservaba el mismo estado, como trazado con cordel, sin estar tan pronto sano como enfermo, sin tampoco engordar o adelgazar, y su alma mostraba siempre por su aspecto el mismo carácter».

<sup>1305</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro III, 12, 5-7. Op. Cit., p. 147

<sup>1306</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., pp. 148-149; Véase también: Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 81: «Diógenes quería que se entrenara a la vez el cuerpo y el alma: cada uno de estos ejercicios “es impotente sin el otro, no siendo menos útiles la salud y la fuerza que el resto, ya que lo que concierne al cuerpo concierne también al alma”».

<sup>1307</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 66, 45. Cit. por Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 167. Se ha optado por reproducir la cita que ofrece Carlos García Gual porque la traducción que utiliza expresa mejor la idea de una conexión entre el cuerpo y el alma que la traducción del texto de Séneca que se ha estado manejando en este texto. Véase si no: Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 66, 46. Op. Cit., p. 380: «[...] el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma, y que con ambos forja su propio bien, goza de un estado perfecto [...]».

alma y no tanto al cuerpo es para los estoicos romanos más claro y habitual que para los filósofos de épocas anteriores. En consecuencia, la atención que se aconseja prestar a la relación de la salud del cuerpo con la salud del alma es menor. Desde luego, las enfermedades del cuerpo no dejan en absoluto de ser relevantes, pero no tanto por los efectos perniciosos que puedan inducir en el alma, sino más bien por el sufrimiento que provocan. Ahora bien, frente al sufrimiento del cuerpo enfermo, lo que se propone no es en general que se cuide del cuerpo para evitar o superar la enfermedad y el dolor que comporta, sino evitar el dolor actuando sobre el alma, en concreto, convenciéndose de que la enfermedad, el sufrimiento físico e incluso la muerte no son, como dice Foucault, «males verdaderos».<sup>1308</sup> En otras palabras, no se trata de eludir el sufrimiento porque se elude la enfermedad, sino que se trata de no sufrir por lo que se sufre. Sin duda, las razones por las que se considera que esta clase de males no son males verdaderos son, por una parte, que se piensa que el hombre no debe identificarse con su cuerpo, sino con su alma, y, por otra parte, que se piensa que el hombre sólo debe preocuparse por lo que depende de él, es decir, que debe preocuparse por su alma y no tanto por su cuerpo.<sup>1309</sup> Se diría que mucho más importante que los cuidados del cuerpo que puedan servir para prevenir la enfermedad o para contribuir a superarla es la entereza anímica con la que se lucha contra el dolor. Y, sin embargo, la capacidad que tienen los males del cuerpo para transmutarse en males del alma no termina de ser ignorada. Séneca advierte a Lucilio de que en el caso de que el dolor de dientes, de ojos, de oídos o de cabeza sea «demasiado vehemente, se convierte en enajenación y aturdimiento» o le advierte también de que un cuerpo demasiado pesado «agobia al alma y le quita agilidad».<sup>1310</sup> Y en su correspondencia con Frontón, Marco Aurelio se queja con frecuencia de que no puede dedicarse a lo que es propio del alma y sus cuidados, por ejemplo, leer y escribir, cuando le

<sup>1308</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 63-64

<sup>1309</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, IX, 12-13. Op. Cit., p. 85: «“Epicteto, ya no soportamos estar atados a este misero cuerpo y alimentarlo y darle de beber y hacerlo descansar y limpiarlo y andar a vueltas con él por unas cosas y otras. ¿Verdad que esas cosas son indiferentes y que no tienen que ver con nosotros y que la muerte no es un mal?”»; Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 78, 20. Op. Cit., pp. 472-473: «“Pero”, insistes, “la enfermedad no me permite hacer nada; me tiene alejado de todos mis deberes”. La mala salud afecta a tu cuerpo, no a tu alma. [...] ¿piensas que no haces nada, si eres un enfermo temperante? Demostrarás que la enfermedad puede dominarse o, por lo menos, soportarse»; Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro sexto, XXXII. Op. Cit., p. 105: «En cuanto al alma, todo lo que no constituye su propia actividad le es también indiferente; y lo que constituye su propia actividad es aquello que depende exclusivamente de ella».

<sup>1310</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 78, 9. Op. Cit., p. 469



atormenta el dolor de los miembros de su cuerpo.<sup>1311</sup> Desde luego, el planteamiento de los estoicos romanos con respecto a la cuestión del vínculo de la salud del cuerpo con la salud del alma puede parecer un planteamiento más bien paradójico porque no se niega que haya una conexión entre lo uno y lo otro, pero se insiste en que todo el esfuerzo debe centrarse en el alma. Ahora bien, el carácter paradójico de esta manera de pensar es sólo aparente. Se reconoce que hay un vínculo entre la salud del cuerpo y la salud del alma, pero en lugar de escoger, como se hacía en épocas anteriores, la estrategia que consiste en cuidar con celo tanto del cuerpo como del alma, se escoge la estrategia que consiste en concentrar los esfuerzos en el cuidado del alma para que nada de lo que le suceda al cuerpo sea capaz de alterarla. En suma, lo que cambia en el curso de la historia de la filosofía antigua no es tanto la idea de que la salud del cuerpo concierne a la salud del alma, que es una idea que se mantiene más o menos inalterada, sino la estrategia por la cual se procura asegurar la salud del alma. En la época de Pitágoras, Sócrates, Jenofonte, Platón, Diógenes el Cínico o Epicuro, la salud del cuerpo es todavía un instrumento estratégico clave para la salud del alma; en la época de Epicteto, Séneca o Marco Aurelio, la salud del cuerpo es un instrumento estratégico secundario y el alma, en cambio, lo es todo.

A juzgar por lo que se acaba de decir acerca de los estoicos de la época del Imperio, ya se ve que el sistema de comunicación del cuerpo y del alma no consiste solamente en el hecho de que la salud del cuerpo condicione la salud del alma, sino que también consiste en el hecho de que es posible, como ya se anticipó, utilizar el cuerpo para formar el alma. En efecto, la fortaleza de espíritu que hace posible soportar las calamidades que se sufren por un cuerpo enfermo es una fortaleza que se gana, desde luego, a través de múltiples medios, pero entre ellos hay que contar el sufrimiento mismo del cuerpo. La costumbre, la práctica o la ejercitación en los padecimientos del cuerpo conduce sin duda a la disposición de ánimo que hace posible no sufrir por ellos. Por tanto, aquello por lo que se hace pasar al cuerpo o aquello que le sucede al cuerpo es útil para esculpir el alma. Ahora bien, esta no es ni mucho menos una idea que sería propia solamente de los estoicos del periodo imperial, sino que es una idea que sería propia de la filosofía antigua en general. Platón consideraba que la sola determinación o disciplina que hace falta para seguir un régimen de ejercicios físicos y de

---

<sup>1311</sup> Frontón. *Epistolario*, epístola 167. Op. Cit., p. 278

abstinencias ya permite ejercitar por sí misma la firmeza moral.<sup>1312</sup> También consideraba que el ejercicio físico, y, en particular, la práctica de la lucha contribuye a la adquisición de dos virtudes morales fundamentales: la virtud del coraje (*andreia*) que hace posible enfrentarse a todos los acontecimientos exteriores negativos, es decir, a todas las adversidades, y la virtud de la templanza (*sōphrosynē*) que hace posible enfrentarse a todos los acontecimientos interiores negativos, es decir, a todas las pasiones y deseos.<sup>1313</sup> Además, una actitud general de austeridad con la alimentación, con el sueño o con la vestimenta, así como cierta variabilidad o flexibilidad en lo que se come y lo que se bebe, permiten igualmente que el hombre sea capaz de adaptarse sin dificultades a todas las circunstancias, vale decir, ni enfermar ni sufrir por pasar del frío al calor, por pasar de un régimen alimentario a otro o por tener que soportar la fatiga.<sup>1314</sup> En la línea de Platón, Jenofonte vincula la disciplina de Sócrates con su dominio de sí<sup>1315</sup>, vincula su austeridad con respecto a los «placeres del amor y de la comida» y su dureza frente «al frío y el calor y todas las fatigas» con la virtud y el bien<sup>1316</sup> y vincula asimismo el hecho de que sólo comiera y bebiera lo necesario con su capacidad para «vivir con confianza y seguridad» frente a la imprevisibilidad de las circunstancias<sup>1317</sup>. Aristóteles defiende en la *Ética Nicomáquea* que «apartándonos de los placeres nos hacemos moderados»<sup>1318</sup>. Diógenes el Cínico veía en la austeridad una preparación, dice Foucault, para «enfrentar sin sufrimiento a las privaciones»<sup>1319</sup>, ya que «el ejercicio permite a los hombres vencerlo todo (*pan eknikēsai*)»<sup>1320</sup>. De acuerdo con Carlos García Gual, Epicuro entendía la costumbre de la frugalidad como un medio para armar el espíritu.<sup>1321</sup> Musonio Rufo consideraba que la ejercitación en la resistencia al hambre, a la

<sup>1312</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 114

<sup>1313</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 399-400

<sup>1314</sup> Platón. *La república*, Libro tercero, 404a-b. Op. Cit., p. 158; *El banquete*, 219 D- 220 A. Op. Cit., pp. 80-81; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 116

<sup>1315</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 5, 1-2. Op. Cit., p. 183

<sup>1316</sup> *Ib.*, Libro I, 2, 1-3, p. 25

<sup>1317</sup> *Ib.*, Libro I, 3, 5-6, p. 43

<sup>1318</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro II, 1104b. Op. Cit., p. 46; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 84

<sup>1319</sup> *Ib.*, p. 81; Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 149: «Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos».

<sup>1320</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 82; Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 149: «Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo».

<sup>1321</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 201

sed, al frío, al calor o al sueño permitía formar, como en Platón, el coraje y la templanza, esto es, respectivamente, la capacidad para soportar sin desfallecer los acontecimientos externos o las desventuras y la capacidad para dominar sin ceder los acontecimientos internos como las pasiones o los deseos.<sup>1322</sup> Epicteto defiende que se puede sacar provecho de todo lo que comúnmente se percibe como un mal, por ejemplo, la pobreza o la enfermedad, pues permiten entrenar la «capacidad de aguante» o la serenidad.<sup>1323</sup> Y Seneca propone contentarse «con muy escasa y vulgar alimentación» o «con un vestido áspero y rugoso» como un medio para entrenarse de cara a las dificultades» o los reveses de la fortuna.<sup>1324</sup> En suma, de un extremo al otro de la historia de la filosofía antigua, se acostumbra a pensar que lo que se hace experimentar al cuerpo a través del ejercicio físico o a través de un régimen de abstinencias tiene consecuencias para la formación del alma, y, en particular, para la formación moral en la virtud. A su vez, esta formación del alma a través de los ejercicios y de las abstinencias del cuerpo es una preparación para todas las desdichas que puedan acontecer. El ejercicio físico o el ejercicio de las abstinencias son ejercicios de resistencia —de resistencia a la fatiga, al hambre, a la sed, al sueño, a los placeres sexuales, al frío o al calor— que permiten dotarse de un cuerpo, y, sobre todo, de un alma más resistente y fuerte frente a todas las formas del infortunio. En consecuencia, el hombre que de este modo se haya ejercitado ya no sufre por lo que se sufre. No en vano es conocida del estoicismo, según recuerda Peter Sloterdijk, una máxima que bien podría hacerse extensiva a buena parte de las filosofías antiguas, a saber, que «lo único que importa es mantenerse en forma para el cosmos».<sup>1325</sup> De esto se trata, en definitiva, cuando se usa el cuerpo para moldear el alma en el sentido de procurarle la entereza necesaria para encarar la vida y sus dificultades.

Hasta aquí se ha visto que el sentido de la dietética —del ejercicio físico y de la austeridad en la alimentación, el sueño y la actividad sexual y también en la manera de vestir— radica en la idea de que la salud del cuerpo no es indiferente para la salud del alma

---

<sup>1322</sup> Musonio Rufo, *Reliquiae*, cit., pp. 22-27 (cfr. Estobeo, *Florilegio*, III, 29, 78, sección titulada «*peri philoponias kai meletes kai hoti asymphoron to oknein*»). Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 398-400

<sup>1323</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XX, 5-15, pp. 314-315; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 411-412

<sup>1324</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epístola 18, 5-6. Op. Cit., pp. 168-169; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 401-402

<sup>1325</sup> Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 55

y radica asimismo en la idea de que es posible formar el alma a partir del cuerpo. Pero hay algo más que el cuerpo puede hacer por el alma, a saber, puede servir también para conocerla mejor. El ejercicio físico o el ejercicio de las abstinencias son ejercicios que permiten entrenar, mejorar, perfeccionarse o formarse, pero también son ejercicios que, en la medida en que pueden ser más o menos severos y en la medida en que se pueden o no superar con éxito, permiten saber, como dice Foucault, de qué es uno capaz, es decir, que permiten medir el punto de progreso en el que uno se encuentra, y, en el fondo, saber qué se es.<sup>1326</sup> Los ejercicios no son sólo procedimientos de formación, sino que también son procedimientos de prueba, medios de autoconocimiento o formas de interrogación de sí. En *La república* de Platón se propone con plena convicción que se someta a los hombres —desde la infancia hasta la edad viril, pasando por la juventud— a pruebas «de trabajos, de combates, de dolor» o a pruebas de tentación por el placer con el propósito de comprobar cómo lo soportan y con el propósito de determinar, en última instancia, quién será «jefe y guardador de la república».<sup>1327</sup> Aristóteles entiende que «hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones». Así, por ejemplo, aquel que «se complace» en la abstención de «los placeres corporales» «es moderado» y aquel que «se contraría, intemperante».<sup>1328</sup> Ya se ha comentado en este texto, a partir de una lectura que hace Foucault de un pasaje de las *Disertaciones* de Epicteto, que los cínicos hacen de la propia manera de vivir del cinismo, esto es, de la vida como despojamiento extremo, toda una prueba en sí misma que hace posible determinar quién ha sido agraciado por el dios con el don de la fortaleza que permite resistirla y quién ha sido, por consiguiente, escogido para el privilegio de ser un filósofo cínico.<sup>1329</sup> Por tanto, la vida cínica es un medio de conocimiento de sí.

Ahora bien, en este punto es preciso añadir que en el momento en que un hombre demuestra, por su resistencia al despojamiento, haber recibido del dios la fortaleza que permite asumir el modo de vida cínico, no se espera que le aguarde un tipo de destino,

---

<sup>1326</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 403

<sup>1327</sup> Platón. *La república*, Libro tercero, 413d-414a. Op. Cit., p. 171; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 83

<sup>1328</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro II, 1104b, 5. Op. Cit., p. 46

<sup>1329</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora».

determinado por el mismo dios, que sería común al de la mayoría de los hombres, esto es, un destino marcado por ciertas facilidades y por ciertas dificultades. El hombre que de este modo ha sido escogido por el dios recibirá también de él un destino cargado de graves padecimientos. Esto es lo que le aguarda y esto es lo que debe esperar. Como dice Foucault de nuevo a partir de Epicteto, hay hombres que «han mostrado con tamaña claridad su fuerza, que el Dios, en vez de dejarlos vivir [...] con las ventajas y los inconvenientes de la vida corriente», los envía [...] a los mayores peligros».<sup>1330</sup> Por un lado, se considera que el destino del cínico es particularmente duro porque es lo bastante fuerte como para resistirlo. En este sentido, la propia vida es un medio de conocimiento de sí, pues las calamidades que el cínico sufre son un signo que da a conocer las dimensiones de su fortaleza. Como dice Epicteto, «las circunstancias difíciles son las que muestran a los hombres».<sup>1331</sup> Por otro lado, se considera que su destino es duro porque se entiende que la vida misma, y, en particular, su lado más tormentoso, es un entrenamiento que permite hacerse mejor a quien puede resistirlo. En este sentido, la propia vida debe ser entendida como un medio de formación. De hecho, Epicteto identifica la divinidad con un maestro de gimnasia que con cada dificultad que envía enfrenta a los hombres más fuertes con «un duro contrincante» a fin de que lleguen a ser vencedores olímpicos.<sup>1332</sup> Y, por último, se considera que el destino del cínico es duro porque carga con una misión de explorador o de espía que, al regresar victorioso, gracias a su fortaleza, de un destino cruel, puede informar a los demás de que los males no son males verdaderos, o, cuanto menos, que lo duro no es tan duro como parece y que, por tanto, todos, no solamente él, sino todos, no han de temer porque, si aprenden, pueden vencer. En este sentido, la propia vida es un medio de conocimiento, pero no ya del cínico mismo, sino de la vida, que no es tan dura, y del hombre en general, que no es tan débil. Así lo expresa Epicteto:

Pero nadie manda un espía miedoso para que, sólo con oír ruido y ver una sombra por alguna parte, se vuelva corriendo asustado y diciendo que ya está aquí el enemigo. [...] Antes que tú habías sido enviado como espía Diógenes, pero nos trajo otras noticias: dice que la muerte no es un mal, pues no es cosa vergonzosa; dice que la mala reputación es un barullo de hombres enloquecidos. ¡Qué cosas dijo sobre el trabajo, sobre el placer, sobre la pobreza! [...] Y ofrece como prueba de estas afirmaciones su propio coraje, su imperturbabilidad, su libertad e incluso su pobre cuerpo reluciente y enjuto. Dice: «No hay ningún enemigo cerca; todo está lleno de paz».<sup>1333</sup>

<sup>1330</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 411

<sup>1331</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, XXIV, 1, Op. Cit., p. 126

<sup>1332</sup> Ib., Libro I, XXIV, 1-2, p. 126

<sup>1333</sup> Ib., Libro I, XXIV, 3-9, pp. 126-127

En suma, la dureza de la vida cínica tiene tres propósitos o se interpreta que tiene tres sentidos: sirve para conocerse a sí mismo, sirve para formarse a sí mismo y sirve para saber que la vida, por desafortunada que sea, no es tan temible y que los hombres, si se les enseña, pueden estar capacitados para triunfar sobre ella. Ya se ve entonces que las fatigas y las abstinencias son un medio de conocimiento de sí no sólo para Platón o Aristóteles, sino también para los cínicos e incluso para estoicos como Epicteto. De hecho, también son medios de conocimiento para Séneca. Si para Epicteto la divinidad es como un maestro de gimnasia, para el Séneca de *De providentia* es como un padre que, a partir de su amor y a través de la extrema severidad con la que envía toda clase de desafíos, no sólo educa y fortalece, sino que también discrimina a los buenos de los malos. En efecto, en la medida en que Dios sólo hace sufrir a los buenos, es decir, a los que trabajan y se esfuerzan, mientras abandona a los malos, es decir, a los que «pasan la vida —dice Foucault— en medio de delicias»,<sup>1334</sup> se puede estar seguro de que aquel que padece desgracias es de los buenos y que aquel que vive entre voluptuosidades es de los malos. Como dice Séneca, Dios «no abunda en deleites con el hombre bueno, sino que le prueba, le endurece y le prepara para sí».<sup>1335</sup> Por tanto, todo lo que es privación y sufrimiento es un medio formativo, pero también es un medio para saber si uno se cuenta entre los buenos o entre los malos, es decir, que es un medio de conocimiento de sí. Más aún, en Séneca también es posible reconocer aquella idea de Epicteto y de los cínicos según la cual las privaciones que se pasan han de servir para aprender que no eran tan temibles y que los hombres pueden superarlas. Lo que se encuentra al otro lado de las fatigas y de las abstinencias, lo que se encuentra al otro lado de lo que no se tiene o de lo que se pierde, es la conciencia de que es bien poco lo que un hombre necesita para vivir, y, por tanto, la conciencia de que lo indispensable está, después de todo, perfectamente a disposición. En definitiva, las privaciones son un medio de conocimiento de aquello que los hombres son capaces de hacer. Las abstinencias que Séneca propone a Lucilio han de servir para poder decirse a sí mismo: «Es esto lo que temíamos?». «Comprenderás —

---

<sup>1334</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 409

<sup>1335</sup> Séneca. *De la Providencia*, I. En: *Tratados morales*. Pedro Fernández Navarrete (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009, p. 31; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 409

dice Séneca— que para tener seguridad no es necesaria la fortuna, ya que lo suficiente para las necesidades te lo dará aun estando enojada». <sup>1336</sup>

En síntesis, se puede decir que el filósofo, a pesar de ser aquel que se ocupa fundamentalmente de su alma, debe ocuparse también de su cuerpo por medio de un ejercicio físico que, según se avanza hacia la época imperial, va de lo moderado a lo liviano, así como por medio de una actitud general de austeridad con respecto a la alimentación, la actividad sexual, el sueño y la vestimenta porque la salud del cuerpo condiciona la salud del alma y porque los padecimientos del cuerpo permiten formar el alma tanto como conocerla. Por tanto, la dietética constituye a todas luces un conjunto de ocupaciones de las que el filósofo no debería sustraerse y de las que, por tanto, tampoco deberían sustraerse el maestro de filosofía y sus discípulos. Por mucho que en el que campo de la filosofía se trate del alma — y de esto ya se ha visto que no hay duda, pues se repite hasta la saciedad—, no se debe descuidar el cuerpo porque hay, entre el cuerpo y el alma, un complejo sistema de comunicación que incluye un trasvase de los males del cuerpo al alma, así como la posibilidad de que el alma sea formada y conocida a través de lo que acontece en el cuerpo. Hasta aquí, con este apartado dedicado al cuerpo y a la dietética filosófica, se ha expuesto lo que se corresponde con una primera forma de *gymnasein*, esto es, una primera forma de ejercitación ascética en situación real. A continuación, se trata de entroncar con lo que ya se anticipó que era una segunda forma de *gymnasein*, esto es, la relación con los otros tal y como se da en tres ámbitos diferentes como son la erótica, la economía y la política. Por una parte, se trata de intentar dar cuenta de cuál es la conducta que los filósofos de la Antigüedad proponían asumir con respecto a la relación con los otros en los tres ámbitos referidos. Y, por otra parte, se trata también de intentar dar cuenta de qué es lo que puede justificar que desde la filosofía se muestre esta preocupación por la relación con los otros en los tres ámbitos señalados y qué es lo que puede justificar asimismo que se proponga cierto tipo de conducta antes que cualquier otro.

---

<sup>1336</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, epístola 18, 5-7. Op. Cit., p. 169

### 3.3. SEGUNDA FORMA DE *GYMNASEIN*: LA RELACIÓN CON LOS OTROS EN LA ERÓTICA, LA ECONOMÍA (EL MATRIMONIO, LOS HIJOS) Y LA POLÍTICA

Cuando se piensa en las relaciones eróticas de la Antigüedad grecorromana no se acostumbra a pensar principalmente en las relaciones que podían tener lugar entre varones y mujeres, sino que se piensa más bien en las relaciones que podían tener lugar entre varones adultos y varones jóvenes. Esto se debe a que, en el contexto de aquella cultura, las segundas eran más fundamentales que las primeras. Por una parte, las relaciones eróticas entre varones adultos y varones jóvenes eran más fundamentales porque funcionaban —sobre todo en la época arcaica, aunque cada vez menos a partir de la época clásica— como vehículo y como soporte de la educación de los muchachos. Y, por otra parte, las relaciones eróticas entre varones y mujeres eran menos fundamentales porque no acababan de constituir propiamente el sentido de los enlaces conyugales. Desde luego, esto no quiere decir que no hubiera también relaciones eróticas entre varones y mujeres en el marco de las uniones matrimoniales. Tal y como dice Foucault, «la separación radical entre el matrimonio y el juego de los placeres y de las pasiones no es sin duda una fórmula que pueda caracterizar como es debido la existencia matrimonial en la Antigüedad».<sup>1337</sup> Además, y tal y como también afirma Foucault, en la cultura romana se produce, en comparación con la cultura griega, una mayor «valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos».<sup>1338</sup> Sin embargo, sean cuales sean los afectos que se pudieran forjar en el interior de los matrimonios, no deja de ser cierto que, al mismo tiempo, el sentido de las relaciones conyugales no parece radicar fundamentalmente en el amor. Por un lado, su sentido radica más bien en la confección de una alianza que ha de garantizar una gestión eficaz y completa del hogar y de la hacienda (el *oikos*) a partir de la divergencia y complementariedad de las cualidades de la mujer y del varón.<sup>1339</sup> Por otro lado, su sentido radica igualmente en la necesidad de asegurar una descendencia.<sup>1340</sup> Y, por último, no hay que olvidar que las relaciones matrimoniales, más que ser la consumación del afecto entre sus miembros, son la consecuencia del acuerdo al que se llega entre una familia que cede a la hija cuando alcanza la edad aproximada de

<sup>1337</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 165

<sup>1338</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 219

<sup>1339</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 173-176

<sup>1340</sup> *Ib.*, p. 157



catorce años y un varón adulto que le dobla la edad.<sup>1341</sup> Así las cosas, no parece que esté del todo injustificado que en el momento en que se hace alusión a las relaciones eróticas de la Antigüedad grecorromana se piense antes en las relaciones entre varones adultos y varones jóvenes que en las relaciones entre varones y mujeres. De hecho, cuando Foucault plantea en *La hermenéutica del sujeto* la cuestión del vínculo de la inquietud de sí con la erótica no parece que esté pensando en las relaciones entre varones y mujeres o en las relaciones matrimoniales, sino que más bien parece que está pensando en las relaciones entre varones jóvenes y varones adultos. Dice ahí Foucault que si «la inquietud de sí, que se forma y no puede sino formarse en una referencia al Otro», es decir, en la relación entre un maestro y un discípulo, entonces «¿debe pasar también por el lazo amoroso?». <sup>1342</sup> Y la respuesta que da es la que ya se ha desplegado ampliamente en este texto, a saber, que hubo un tiempo en que se pensó que el vínculo erótico entre el maestro y el discípulo era indispensable, pero se constata al mismo tiempo que se produjo «un trabajo muy prolongado, en la escala misma de toda la historia de la civilización griega, helenística y romana, que poco a poco va a desconectar la inquietud de sí y la erótica». <sup>1343</sup>

Desde la institución de Safo de Lesbos en la Grecia arcaica hasta la pasión de Marco Aurelio por Frontón en la época imperial, pasando por personalidades destacadas de la época clásica y helenística como Sócrates, Platón o Aristóteles entre otros, es posible comprobar que el impulso de Eros está presente en las relaciones entre maestros de filosofía y discípulos. Por una parte, hay que recordar que no hay en esto nada que deba sorprender en exceso, pues las relaciones eróticas entre varones jóvenes y varones adultos habían sido tradicionalmente y en general un medio de formación. En este sentido, la formación filosófica no hace más que prolongar una enseñanza tradicional que desde tiempo atrás adoptaba la forma de una pederastia pedagógica. Pero más allá del hecho de que los maestros de filosofía pudieran dejarse arrastrar de manera más o menos inconsciente por las dinámicas culturales de su tiempo, también hay que recordar que, por otra parte, este tipo de relaciones no podían dejar

---

<sup>1341</sup> Paul Veyne. «1. El Imperio romano». En: Philippe Ariès et al. *1. Historia de la vida privada: Del imperio romano al año mil*. Op. Cit., p. 34; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 171-173

<sup>1342</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 71

<sup>1343</sup> *Idem*.

de ser altamente valoradas desde un punto de vista educativo y de manera plenamente consciente porque los adultos tienen algo que enseñar a los jóvenes y porque el afecto conduce a los jóvenes a querer mostrar la mejor versión de sí mismos tanto como conduce a los adultos a querer mostrarse solícitos y ejemplares. Sin embargo, hay que recordar igualmente que toda esta suerte de sistema educativo propio de aquellos tiempos se batirá lentamente en franca retirada. Por un lado, el placer sexual que el adulto extraía de la relación erótica empezará a ser visto cada vez más como un obstáculo para la formación del joven. O, dicho sea en términos positivos, la capacidad del maestro para privarse del «objeto» del placer será visto cada vez más como una manera de potenciar la formación del joven. En este punto, sobre todo conviene recordar que cada vez que Sócrates rechazaba el ofrecimiento sexual de sus jóvenes discípulos estaba de hecho impartiendo con su ejemplo una lección de dominio de sí mismo y una lección acerca de lo que es el verdadero amor, que no es, a buen seguro, el amor del cuerpo. En consecuencia, la pasión de sus jóvenes discípulos aumentaba porque aquello que en el fondo animaba su amor, y esto es lo que debían descubrir a través de la relación, no era tanto la figura de Sócrates como la virtud que encarnaba cada vez que los rechazaba. A partir de aquí, se comprenderá que el hecho de que un maestro se beneficiara sexualmente de su discípulo era un impedimento para un tipo de aprendizaje que, como mínimo en el campo de la filosofía, era fundamental. Por lo demás, también se ha visto mucho más recientemente que lo que se aconseja al filósofo en materia de sexualidad es un régimen general de austeridad. Pero más allá de que el placer sexual empezara con Sócrates a ser evacuado de las relaciones eróticas entre maestros de filosofía y discípulos, lo cierto es que, de manera general, y no simplemente en el campo de la formación filosófica, la pederastia pedagógica no dejará de declinar, aunque sea lentamente, a lo largo de toda la historia de la Antigüedad grecorromana. Este declive empezará ya en la época clásica y helenística como consecuencia de la aparición de nuevas figuras que cada vez más asumen la función educativa en la que precisamente residía el valor que se otorgaba a la pederastia pedagógica. Se trata de figuras como el maestro de gimnasia, el maestro de música, el maestro de letras, el sofista o el mismo maestro de filosofía. En definitiva, en el contexto de una multiplicación y de una explosión de los medios formativos era mucho más difícil que se pudiera seguir percibiendo el sentido de las relaciones eróticas entre varones jóvenes y varones adultos. Se entiende entonces que empezaran a ser cada vez menos habituales. Ahora bien, es sobre todo a partir

de la época imperial y por lo que pudo haber de específico en la cultura romana en comparación con la griega que la pederastia pedagógica sucumbirá sin remedio. Ya sea porque los numerosos privilegios del padre de familia con respecto al control de la vida de los hijos eran menos compatibles con la apropiación de la vida del joven característica de la erótica, ya sea porque el joven esclavo, a diferencia del joven libre, aparece como un objeto de placer menos complicado por cuanto no es posible comprometer su futuro político, ya sea, en fin, porque disminuye la importancia que se atribuye a las relaciones de amistad al tiempo que aumenta la valorización que se hace del lazo afectivo en el matrimonio, lo cierto es que las relaciones eróticas entre varones jóvenes y varones adultos desaparecen progresivamente hasta la extinción en la cultura romana del Imperio. En definitiva, el vínculo entre la inquietud de sí y la erótica pudo darse por un tiempo porque era ya vieja costumbre que un muchacho se formara a través del afecto recíproco con un adulto y porque se percibía en la diferencia de edad y en el amor una potencia educativa, pero pronto este vínculo empezaría poco a poco a romperse por varias razones: primero, porque la satisfacción del placer sexual impide al maestro de filosofía ser un maestro del amor y de la virtud; segundo, porque la austeridad sexual forma parte del régimen de vida del filósofo; tercero, porque la pederastia pedagógica es, en general, sustituida por la nueva pedagogía de los nuevos maestros; cuarto, porque la pederastia pedagógica era en buena medida incompatible con ciertos rasgos específicos de la cultura romana.

En lo que se refiere al ámbito de la economía, hay que empezar por hacer explícito que se trata del ámbito de los deberes que un varón adulto y libre puede tener con respecto al *oikos*, es decir, con respecto a la esposa, los hijos y todo lo que está relacionado con el hogar y la hacienda. A partir de aquí, se trata de saber, en un primer momento, qué es lo que en el campo de la filosofía se aconseja en relación con este grueso conjunto de obligaciones convencionales y comunes. Como dice Foucault, «se planteará [...] la cuestión de la relación entre la inquietud de sí y la actividad social, los deberes privados del padre de familia, del marido, del hijo, del propietario, del dueño de esclavos, etcétera: todas las cuestiones que [...] se agrupan en el pensamiento griego con el nombre de la “economía”». <sup>1344</sup> Ahora bien, en este punto parece que sería legítimo que, como mínimo en el campo de la formación

---

<sup>1344</sup> *Idem.*

filosófica, se deje a un lado todo lo que en la economía pueda tener que ver con la generación y preservación de las riquezas o con la gestión del patrimonio. Esta exclusión se justifica simplemente por el hecho de que, como se sabe y como ya se ha repetido aquí en varias ocasiones, lo que caracteriza la vida del filósofo no es precisamente el trabajo en aras de la riqueza y la ostentación. Si se trata de la economía y de la vida filosófica, hay que centrarse, pues, en la cuestión del matrimonio y los hijos. En este sentido, se sabe que Pitágoras no consideraba que el matrimonio y la vida con una mujer fueran un estorbo para la vida filosófica.<sup>1345</sup> Por su parte, Sócrates tenía mujer, de nombre Jantipa, e hijos.<sup>1346</sup> También Jenofonte los tuvo con su esposa Filesia, pero de él hay que destacar sobre todo que escribiera el *Económico*, un tratado sobre la mujer y el matrimonio, aunque también, por estar seguramente dirigido a los propietarios de tierras, sobre la esclavitud y sobre el arte de la agricultura. El tratado tuvo fortuna en la Antigüedad grecorromana.<sup>1347</sup> Es posible que fuera imitado por Antístenes, por Aristóteles o por Jenócrates, pues también ellos escribieron textos de contenido análogo. Pero el influjo de esta obra se deja sentir igualmente mucho más tarde y en autores variados como Catón, Filodemo, Cicerón, Plinio, Dión de Prusa, Hierocles, Máximo de Tiro, Plutarco o Musonio Rufo.<sup>1348</sup> Este último recomendaba a todos que se casaran,<sup>1349</sup> también, por supuesto, a su discípulo Epicteto, pero en este caso el asunto se complica. El maestro de Nicópolis ni se casó ni tuvo hijos, pero en la medida en que aconsejaba hacerse con una familia y en la medida en que debía mostrarse ejemplar, terminó en su vejez acogiendo a un huérfano y tomando a una mujer para que lo criara.<sup>1350</sup> Séneca se casó con Pompeya Paulina y tuvo con ella un hijo que, todo sea dicho, perdió muy pronto.<sup>1351</sup> Y Marco Aurelio se refiere a menudo en su correspondencia con Frontón o en los

---

<sup>1345</sup> Musonio Rufo. *Disertaciones*, XIIIa. Cit. por Paloma Ortiz García. «Introducción General». En: Epicteto. *Disertaciones*. Op. Cit., p. XIII: «Para Pitágoras no era un estorbo, ni para Sócrates, ni para Crates, cada uno de los cuales vivió con una mujer. Y nadie podría mencionar a otros que hayan filosofado mejor que ellos».

<sup>1346</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 34d. Op. Cit., p. 23; *Critón*, 45d. Op. Cit., p. 36; *Fedón*, 60a. Op. Cit., p. 30

<sup>1347</sup> Juan Zaragoza. «Introducción». En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos. Económico*. Op. Cit., p. 205 y 209

<sup>1348</sup> Ib., pp. 212-213; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 161

<sup>1349</sup> Musonio Rufo, *Reliquiae* (ed. Hense, XIV, p. 71). Cf. C. Lutz, «Musonio Rufus», *Yale Classical Studies*, t. X, 1947, pp. 87-100. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 173

<sup>1350</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción general». En: Epicteto. *Disertaciones*, pp. XIII-XIV

<sup>1351</sup> Pedro Rodríguez Santidrián. «Introducción». En: Séneca. *Tratados morales*. Pedro Fernández Navarrete (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009, p. 13

*Pensamientos para mí mismo* al trato que mantiene con su familia.<sup>1352</sup> Ya se ve entonces que de un extremo al otro de la historia de la filosofía antigua, la recomendación y la práctica de la vida familiar es habitual entre los filósofos.

Sin embargo, es preciso dar cuenta de dos casos que constituyen, por lo menos en parte, una excepción a la regla. Por una parte, hay que referirse a los epicúreos. De acuerdo con Foucault, parece que en esta escuela se produce una cierta desconexión entre «las obligaciones de la economía y la urgencia de una inquietud de sí».<sup>1353</sup> Es un hecho que el propio Epicuro ni se casó ni tuvo hijos. Tal y como sugiere Carlos García Gual, esta clase de convenciones sociales habrían sido consideradas por el maestro del Jardín como un estorbo de cara a la consecución de la serenidad.<sup>1354</sup> Sin embargo, parece que no sería del todo exacto exagerar la desvinculación entre la filosofía y la economía en el epicureísmo porque su fundador no realizó una crítica explícita de la familia —pues lo que denuncia como un obstáculo para la serenidad no es tanto la vida conyugal, sino más bien la vida cívica y política—, porque algunos epicúreos como Metrodoro se casaron y tuvieron hijos y porque el propio Epicuro exhortaba a los demás a cuidar de la familia como él cuidaba de su madre y de sus hermanos.<sup>1355</sup> Por tanto, todo parece indicar que los epicúreos, si bien no recomiendan el matrimonio, tampoco lo censuran, y, además, no pueden dejar de aconsejar que se adopte en general una actitud acorde con el que era de hecho el clima del Jardín, esto es, una actitud de afecto y de solicitud hacia los demás. Se diría que esta ambigüedad es la consecuencia de una tensión entre el rechazo de la importancia concedida a ciertas convenciones sociales que alejan al individuo de lo que verdaderamente importa, es decir, la felicidad, y la exigencia de un modo de vida en el que la fraternidad y la familiaridad con los demás parece que era, a juzgar por la vida en el Jardín, fundamental. Por otra parte, hay que referirse igualmente a los cínicos. Es cierto que Crates se casó con Hiparquía, pero lo hizo porque ella insistió hasta el extremo de amenazar con el suicidio y porque, al fin y al cabo y tal y como sugiere Epicteto, siendo ella misma una filósofa cínica como él, el matrimonio no

---

<sup>1352</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, I. Op. Cit., p. 5; II, p. 5; III, p. 5; IV, p. 6; XVI, p. 12; XVII, p. 15; Frontón. *Epistolario*, epístola 61, Op. Cit., pp. 150-152; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 159 y 161

<sup>1353</sup> Ib., «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora», p. 71

<sup>1354</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., pp. 66-67

<sup>1355</sup> Ib., nota 9, p. 67

iba a impedir que practicaran resuelta y conjuntamente el modo de vida que era característico del cinismo.<sup>1356</sup> Hay que recordar que, de manera general, el cínico es un vagabundo. Esto quiere decir que no tiene ni casa, ni familia, ni hogar. Desde luego, lo que impide al filósofo cínico atarse a las obligaciones de una familia puede tener que ver, como sucedía en parte en el epicureísmo, con el rechazo de ciertas convenciones sociales, pero sobre todo tiene que ver con el hecho de que, por encima de la atención a una familia propia, está el deber de atender al conjunto de la humanidad. Tal y como ya se ha comentado en este texto, el cínico debe someterse, por su función de espía, a las pruebas más duras para poder regresar y contar a todos que no hay nada que temer, y debe igualmente, por su función misionera, ir al encuentro de todos —entrando incluso, si es preciso, en sus casas— para exhortarlos a vivir de otro modo.<sup>1357</sup> Nada de todo esto es posible con las distracciones características de la vida matrimonial. En otras palabras, el cínico no debe tener familia propia porque de hecho ya tiene por defecto una de la que tiene que ocuparse: se trata de esta gran familia que es el conjunto de los seres humanos. Así lo expresa Epicteto en alusión a Diógenes el Cínico: «[...] él ha engendrado a todos los seres humanos, tiene por hijos a los hombres; por hijas a las mujeres. Así se acerca a todos, así se ocupa de todos».<sup>1358</sup> En definitiva, parece que se puede decir que, con la excepción parcial de los epicúreos y con la excepción más clara de los cínicos, el filósofo de la Antigüedad tiene que asumir como propia la obligación de tener una familia y la obligación de cuidarla. Este es un hecho que se ha comprobado con el ejemplo de Pitágoras en el periodo arcaico, con el ejemplo de Sócrates o Jenofonte en el periodo clásico o con el ejemplo de Musonio, de Epicteto, de Séneca o de Marco Aurelio en el periodo imperial.

Con respecto al ámbito de la política, parece que se podría decir algo que no es muy diferente de lo que se acaba de decir con respecto al ámbito de la economía. Esto quiere decir que, de manera general, el filósofo no se desentiende de la política como se ha visto que no

---

<sup>1356</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXII, 76. Op. Cit., p. 331: «Me hablas de una situación nacida del amor, y pones una mujer que era otro Crates. Pero nosotros buscamos en los matrimonios comunes y convencionales y buscando en ellos no hallamos en esta situación revuelta que sea asunto de interés para el cínico».

<sup>1357</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 183; Véase también: Ib., «Clase del 14 de marzo de 1984. Segunda hora», p. 276; «Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora», p. 313

<sup>1358</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXII, 81-82. Op. Cit., p. 332

se desentendiende de la economía. Pitágoras había tenido que desplazar su escuela de Crotona a Metaponto precisamente por haberse puesto en peligro al defender un gobierno aristocrático en el contexto de una revolución democrática.<sup>1359</sup> Es cierto que Sócrates rechazó dedicarse a la política, pero no rechazó en absoluto dedicarse al cuidado de los atenienses.<sup>1360</sup> Como se sabe, este compromiso le costó incluso la vida. Además, muchos de sus discípulos eran, como Alcibíades, hijos de la aristocracia que, como tales, estaban llamados a ejercer cargos de Estado.<sup>1361</sup> Con algunas excepciones como la de Demetrio ejerciendo de consultante privado para Trasea de Padua,<sup>1362</sup> los cínicos, en la línea de Sócrates, tampoco se dedicaban a la política,<sup>1363</sup> pero no por ello dejaban de cuidar de los otros hasta el punto de considerar, como se acaba de ver, que la humanidad entera era la familia de la que debían ocuparse. Por su parte, Platón visitó Siracusa hasta en tres ocasiones con el fin de ejercer de consultante privado de los gobernantes Dionisio I y Dionisio II. En su último viaje, estuvo acompañado por personalidades como Arquitas de Tarento, Esquines, Jenócrates, Eudoxo o Aristóteles.<sup>1364</sup> Por otro lado, es bien sabido que Platón describe en *La república* un Estado ideal que estaría gobernado por filósofos.<sup>1365</sup> Por último, también se sabe que en la Academia se formaron numerosos hombres de Estado.<sup>1366</sup> Más tarde, ya en la época helenística y del Imperio, parece que en la escuela estoica también se asumirá tanto la función que consiste en ejercer el oficio de consultante como la función que consiste en formar a los hombres de política. Dice Marrou que la escuela de los estoicos desempeñará, como la Academia de Platón, el «papel de cantera de hombres de Estado».<sup>1367</sup> Por lo demás, será posible ver a Esfero con los reyes Agis y Cleómenes de Esparta, a Blossio con Tiberio Graco o a Musonio

<sup>1359</sup> Nicolas Abbagnano. *Historia de la filosofía. Volumen 1*. Op. Cit., p. 22

<sup>1360</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora».

<sup>1361</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 23c. Op. Cit., p. 10: «[...] los jóvenes que me acompañan espontáneamente —los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos [...]»; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 241: «[...] un hombre libre —y más aún sobre un hombre que por su nacimiento, su fortuna, su prestigio, ocupa, o debería ocupar, los primeros rangos [...]».

<sup>1362</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 58

<sup>1363</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 69

<sup>1364</sup> Antonio Alegre Gorri. «Estudio introductorio». En: Platón. *Diálogos*. Op. Cit., pp. XXX-XXXIV

<sup>1365</sup> Platón. *La república*, Libro quinto, 473d. Op. Cit., p. 245: «Como los filósofos no gobiernen los Estados —dije—, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, [...] no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano».

<sup>1366</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 92-93

<sup>1367</sup> *Ib.*, p. 93

Rufo con Rubelio Planto.<sup>1368</sup> Pero si se trata del vínculo de la filosofía con la política en el estoicismo, hay que mencionar a Séneca y su carrera política como cuestor, como tribuno de la plebe y como magistrado,<sup>1369</sup> y hay que mencionar sobre todo a Marco Aurelio, quien llegó a ser, como es bien sabido, Emperador de Roma.

Sin embargo, y en la línea de lo que se ha visto que sucedía en el ámbito de la economía, parece que los epicúreos constituyen de nuevo una excepción parcial, en este caso, con respecto a la relación de la filosofía con la política. Como dice Carlos García Gual citando a Diógenes Laercio, «el sabio, según Epicuro, “no hará política”».<sup>1370</sup> De hecho, «el mismo Epicuro, “por un exceso de honestidad se abstuvo de la política”».<sup>1371</sup> Tal y como se acaba de comentar, esto se debe al hecho de que el maestro del Jardín rechazaba ciertas convenciones sociales por considerarlas un impedimento para la conquista de la serenidad. Entre ellas, hay contar sobre todo la que consiste en participar en la vida cívica y política de la ciudad. Pero hay quizás y por lo menos dos motivos más que explican esta desconexión de la filosofía y de la política en el epicureísmo. Por un lado, la participación política en la Antigüedad está con frecuencia ligada a un tipo de voluntad con la que los epicúreos justamente no comulgan, a saber, aquella voluntad agonística de afirmarse como el mejor.<sup>1372</sup> Sin la motivación del triunfo social, el interés por la política no puede sino disminuir. Y, por otro lado, es característico del periodo helenístico en el que nace el epicureísmo el hecho de que se produce, como consecuencia de las sucesivas crisis políticas, una cierta tendencia general al individualismo y a la omisión de las tareas cívicas.<sup>1373</sup> En este sentido, el rechazo epicúreo de la política sería simplemente una manifestación más entre otras de lo que no dejó de ser una deriva social ampliamente extendida. Desde este punto de vista, tal vez haya que ver en el espaldarazo de Sócrates y de los cínicos a las tribunas una suerte de avanzadilla de lo que estaba por venir poco tiempo después. No obstante, una diferencia separa a Sócrates y los cínicos de los epicúreos: mientras los primeros salen al encuentro de sus vecinos, los segundos buscan la paz y la tranquilidad del aislamiento y de la campiña. Es posible que este

---

<sup>1368</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 108; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 58

<sup>1369</sup> Pedro Rodríguez Santidrián. «Introducción». En: Séneca. *Tratados morales.* Op. Cit., p. 13

<sup>1370</sup> Carlos García Gual. *Epicuro.* Op. Cit., p. 66

<sup>1371</sup> *Idem.*

<sup>1372</sup> *Ib.*, p. 65

<sup>1373</sup> *Ib.*, p. 66



gesto de la escuela epicúrea sea precisamente lo que está detrás de lo que, según Foucault, se dice desde el estoicismo en la misma época, a saber, que el retiro y la consiguiente omisión de los deberes para con la humanidad, la ciudad y la familia es una forma de complacencia egoísta.<sup>1374</sup> A pesar de todo, Pierre Hadot afirma que ni siquiera los epicúreos se desentendieron del todo de la política, pues algunos como Aminias de Samos o Apolófanes de Pérgamo desempeñaron funciones de consultante.<sup>1375</sup> De todos modos, ya se ve que Epicuro y sus seguidores constituyen más bien una excepción a la regla en lo que se refiere al vínculo de la filosofía con la política. Pero más allá de esta excepción, lo cierto es que, de un extremo al otro de la historia de la filosofía antigua —de Pitágoras a Marco Aurelio, pasando por Sócrates, Platón, Aristóteles, los cínicos y los estoicos—, la filosofía se mantiene fuertemente unida a la política y la sociedad.

Ahora bien, ¿qué es lo que puede justificar que el filósofo tenga que asumir las obligaciones de la economía y de la política? Desde luego, se podría contestar a esta pregunta dando cuenta de los motivos que se aducían para fundamentar que todo varón adulto y libre tuviera que formar una familia y participar en la política de la ciudad. Desde este punto de vista, el filósofo no sería considerado como alguien demasiado diferente a los demás. Por una parte y en lo que se refiere a la economía, habría que hablar entonces, como explica Foucault, del «encuentro indispensable del macho y de la hembra para la procreación», de «la necesidad de prolongar esa unión con un lazo estable para asegurar la educación de la progenie», «del conjunto de las asistencias, comodidades y alicientes que puede aportar la vida entre dos» o de la importancia «de la familia como elemento base para la ciudad».<sup>1376</sup> Y, por otra parte y en lo que se refiere a la política, habría que hablar de todos los valores agonísticos que se ponen en juego cuando se trata de gobernar la *polis*: competitividad, virilidad, actividad y libertad o no esclavitud. Sin embargo, esta respuesta no sería aún suficiente porque en verdad no se quiere preguntar por lo que puede justificar que cualquier varón adulto y libre tuviera obligaciones económicas y políticas, sino que se quiere preguntar por lo que puede justificar de manera específica que un filósofo tuviera semejantes obligaciones. Se introduce así un matiz que es relevante porque la política y la economía

---

<sup>1374</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 44

<sup>1375</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 108

<sup>1376</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 173

constituyen los dos ámbitos en los que se desarrolla toda la actividad de un varón adulto y libre normal y corriente,<sup>1377</sup> pero hay en el filósofo un rasgo diferencial, a saber, que cuenta además y sobre todo con otro ámbito en el que también desarrolla una actividad que es, de hecho, la que le es más propia, a saber, el ámbito de la filosofía entendida como cuidado de sí o de la propia alma. Así las cosas, hay que preguntar por qué aquel que debe ante todo cuidar de su alma debe también cuidar de una familia y de una ciudad. De entrada, hay que decir que la respuesta que se puede dar con respecto al ámbito de la economía es la misma que se puede dar con respecto al ámbito de la política. De ahí que en este texto se haya esperado a dar cuenta del vínculo de la filosofía con la política antes de explicar lo que fundamenta para el filósofo el deber de formar una familia. En este punto, una misma explicación permite entender a la vez la apuesta del filósofo por la aceptación de las obligaciones maritales y la apuesta del filósofo por la aceptación de las obligaciones políticas. Esto se debe al hecho de que los tres ámbitos de los que ahora se está hablando, esto es, filosofía, economía y política, consisten, en el fondo, en lo mismo. Los tres ámbitos referidos tienen en común el hecho de que consisten en un cierto arte de gobernar: en la filosofía se trata de gobernarse a sí mismo; en la economía se trata de gobernar el *oikos*; y en la política se trata de gobernar la ciudad.

La idea de que la filosofía antigua está vinculada con la capacidad para gobernarse a sí mismo es una idea que ya ha sido ampliamente probada en este texto. Filósofo es aquel que cuenta con la virtud fundamental del dominio de sí. Al mismo tiempo, casi sobra decir que las ciudades y las familias son instancias que se gobiernan. A partir de aquí, ya se ve qué es lo que puede justificar que el filósofo tenga obligaciones económicas y políticas: puesto que es capaz de gobernarse a sí mismo, el filósofo es igualmente capaz de gobernar a los otros, ya sea que se trate de la familia, ya sea que se trate de la ciudad. Esta relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros se basa en tres ideas que ya han sido comentadas en este texto. Por un lado, el dominio de sí regula el dominio que se ejerce sobre los otros, es decir, que permite eludir ese abuso de poder en el que se da rienda suelta a pasiones y deseos y permite asimismo no caer en los desarreglos de conducta que perjudican a los demás y que constituyen un contraejemplo que dificulta la obediencia.<sup>1378</sup> Por otro lado, el dominio de sí

---

<sup>1377</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 66

<sup>1378</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., pp. 90-91

conlleva la apropiación de la *tekhné* que permite igualmente dominar a los otros.<sup>1379</sup> Por último, el dominio de sí permite valerse de la propia razón tanto para gobernarse a sí mismo como para gobernar a los otros siempre conforme a la verdad.<sup>1380</sup> Por tanto, el dominio de sí es lo que capacita para el gobierno de los otros y lo que legitima, en consecuencia, que se gobierne a los otros. Más aún, gobernar a los otros no es diferente de gobernarse a sí mismo. Además, gobernar una familia tampoco es diferente de gobernar una ciudad. Como dice Foucault, «dirigir el *oikos* es mandar: y mandar en la casa no es distinto del poder que debe ejercerse en la ciudad».<sup>1381</sup> En suma, el filósofo no puede sustraerse a las obligaciones de la economía y de la política porque es precisamente aquel que se gobierna a sí mismo y porque el gobierno de sí mismo es lo que autoriza que se pueda gobernar a los otros tanto desde un punto de vista político como desde un punto de vista económico. No puede sorprender entonces que, mire donde se mire, el filósofo de la Antigüedad grecorromana casi siempre se ocupe de una ciudad y de una familia. Y con más razón no puede sorprender que, mire donde se mire, el filósofo casi siempre gobierne a un puñado de discípulos que aspiran al dominio de sí. Es tal la autoridad con la que se reviste el filósofo en esta materia que, de acuerdo con Foucault, «el filósofo [...] se presentará ruidosamente como el único capaz de gobernar a los hombres, gobernar a quienes gobiernan a los hombres y constituir así una práctica general del gobierno en todos los grados posibles: gobierno de sí, gobierno de los otros». Epicuro afirmaba que «sólo el filósofo es capaz de dirigir a los otros». Musonio decía que «el filósofo es el *hegemon* (el guía) de todos los hombres». Díón de Prusa sostenía que «en los filósofos» es posible encontrar «todos los consejos sobre lo que conviene hacer».<sup>1382</sup> Incluso en la circunstancia de ser reducido a la esclavitud, el filósofo no abandona su vocación de gobernante. Cuando preguntaron a Diógenes el Cínico, para poder venderlo como esclavo, qué es lo que sabía hacer, simplemente contestó que lo que sabía hacer era «gobernar hombres».<sup>1383</sup>

---

<sup>1379</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 174

<sup>1380</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 96

<sup>1381</sup> *Ib.*, p. 169

<sup>1382</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 137

<sup>1383</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127

Ahora bien, no sólo se trata de que el filósofo deba gobernar a los otros simplemente porque esté capacitado y legitimado para hacerlo. En este punto, conviene recordar, por una parte, que en este apartado se está hablando de la relación del filósofo con los otros como una forma de *gymnasein*. Esto quiere decir que el filósofo puede tomar el gobierno de los otros como una forma de entrenamiento, pero no solamente como una forma de entrenamiento que serviría para aprender a gobernar a los otros, sino como una forma de entrenamiento que también serviría precisamente para aprender a gobernarse a sí mismo. Efectivamente, si el gobierno de sí conduce al gobierno de los otros, entonces el gobierno de los otros también puede conducir al gobierno de sí. Así como se aprende a gobernar a los otros aprendiendo a gobernarse a sí mismo, también se aprende a gobernarse a sí mismo aprendiendo a gobernar a los otros.<sup>1384</sup> Además y tal y como es propio de toda forma de entrenamiento, este gobierno de los otros también puede tener valor de prueba de la capacidad del individuo para gobernarse a sí mismo. Sin embargo, es necesario precisar que, más allá de la época clásica, esta concepción del gobierno de los otros como una forma de *gymnasein* para el gobierno de sí es una concepción que irá perdiendo fuerza. No se trata de que, en adelante, el filósofo ya no deba gobernar a los otros. Ya se ha visto que esta idea se mantiene más o menos inalterada en el curso de la historia de la Antigüedad. Se trata simplemente de que el gobierno de los otros ya no aparecerá más como una forma de entrenamiento para el gobierno de sí. Como dice Foucault, «habrá desvinculación entre los ejercicios que permiten gobernarse a uno mismo y el aprendizaje de lo que es necesario para gobernar a los demás».<sup>1385</sup> Por otra parte y para acabar, también conviene recordar que si el filósofo se decide a gobernar a los otros es también porque percibe en la salvación de los otros un valor instrumental y un valor semiótico para la salvación de sí mismo.

#### 3.4. *MELETÉ-MEDITATIO* O EL ALMA Y EL EJERCICIO DEL PENSAMIENTO SOBRE SÍ MISMO: HACIA UNA ESPECIFICACIÓN DE LAS PRÁCTICAS DE SÍ FILOSÓFICAS

Queda por ver el ámbito ascético de la meditación, que ya no sería una forma de *gymnasein* o de entrenamiento en situación real, sino precisamente una forma de *meleté* o *meditatio*, es decir, una forma de ejercicio del pensamiento sobre sí mismo. Se trataría ahora

---

<sup>1384</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 85

<sup>1385</sup> Ib., p. 86

de este tipo de ejercitación que toma el alma como punto inmediato de aplicación en lugar de tomar el cuerpo (la dietética) o la relación con los otros (la erótica, la economía y la política). A este respecto, llama la atención que en *El uso de los placeres* Foucault afirme que, por lo menos en la época clásica, y, de hecho, desde los pitagóricos, prácticamente no existe un «arte específico del ejercicio del alma».<sup>1386</sup> Si se tiene en cuenta que el alma es el blanco por excelencia de la filosofía, lo que se está diciendo es que a la sazón prácticamente no existe un arte específico del ejercicio filosófico. En cambio, lo que sí existe es una formación del filósofo que en buena medida coincide con la formación que se propone para todo varón adulto y libre. Esto se debe al hecho de que el filósofo y el varón adulto y libre tienen en común una obligación que es fundamental para ambos, a saber, la obligación de adquirir la virtud del dominio de sí. En lo que se refiere al filósofo, ya se ha visto sobradamente en este texto que el dominio de sí es su aspiración más elevada por cuanto le permite alcanzar la tranquilidad del alma y la consiguiente salvación. Y en lo que se refiere al varón adulto y libre, no hay que olvidar que, por su condición de tal, está llamado a ejercer un dominio sobre los otros que no podría ser ni legítimo ni eficaz si no es sobre la base de cierto dominio de sí. Por tanto, tanto si es filósofo como si no lo es, todo varón adulto y libre debe aprender a dominarse a sí mismo. A partir de aquí, se comprende que la formación del filósofo y la formación del varón adulto y libre no fueran, después de todo, muy diferentes. Se propone para ambos un tipo de entrenamiento que, a través de la dietética, la erótica, la economía y la política, permite consumir, como se ha visto, una formación moral del carácter. Agréguese que, además, la formación literaria y musical que se dispensaba para la infancia por medio del maestro de letras y del maestro de música no es en absoluto, por parte de la filosofía, objeto de ningún rechazo y no es, por tanto, sustituida por alguna otra propuesta alternativa. En general, lo que se dice de la pedagogía convencional no es que sea inadecuada y que, por consiguiente, deba ser subvertida. Lo que se acostumbra a decir de ella es más bien que es insuficiente. Es cierto, hay que decirlo, que la formación del filósofo y del varón adulto y libre difieren por lo menos en cuatro puntos que son esenciales. En primer lugar, el fin último de la formación del filósofo es menos el dominio de los otros que la salvación de sí en el dominio de sí y la tranquilidad del alma. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el remedio que el filósofo propone para la insuficiencia de la

---

<sup>1386</sup> Ib., p. 84; Véase también: Ib., pp. 82-83

pedagogía no es ni el sofista, ni el maestro de retórica ni el maestro de filosofía en tanto que puede enseñar también la retórica, sino el maestro de filosofía en tanto que maestro del dominio de sí y de la tranquilidad del alma. En tercer lugar, los extremos a los que se llega en la formación deportiva del atleta son innecesarios e incluso contraproducentes para el filósofo, aunque seguramente se llegaría a pensar otro tanto con respecto al ciudadano común a medida que el ámbito de la política se fue afianzando cada vez más como un ámbito en el que era posible alcanzar, como en el deporte y la guerra, la excelencia y el honor. En cuarto y último lugar, la austeridad que se ha visto que caracteriza la vida del filósofo es, de acuerdo con Foucault, «un complemento, algo así como un “lujo” en relación con la moral admitida comúnmente».<sup>1387</sup> No obstante, no deja de ser igualmente cierto que el análisis de las prácticas de sí de la época clásica revela un parentesco notable entre la formación del filósofo y la formación de todo varón adulto y libre. Como dice Foucault, «la “ascética” que permite constituirse como sujeto moral forma parte íntegramente, hasta en su propia forma, del ejercicio de una vida virtuosa que es también la vida del hombre “libre” en su sentido pleno, positivo y político del término».<sup>1388</sup>

Ahora bien, en este punto es necesario subrayar tres matices. Por un lado, hay que llamar la atención sobre el hecho de que lo que se ha dicho no es que en la época clásica no exista en absoluto un arte específico del alma, sino que lo que se ha dicho es que «prácticamente» no existe un arte semejante. Por otro lado, hay que llamar la atención sobre el hecho de que esta inexistencia parcial de un arte específico del alma no conlleva en absoluto que apenas se realicen ejercicios del pensamiento sobre sí mismo, sino que conlleva más bien que apenas se encuentran reflexiones al respecto y que las variantes que se proponen son escasas. Ya se verá que, con frecuencia, lo que falta es menos cierta práctica que cierta reflexión sobre ella y cierta multiplicación de las variantes. Y, por último, también hay que llamar la atención sobre el hecho de que lo que se ha dicho no es que prácticamente no exista un arte específico del alma en el conjunto de la filosofía antigua, sino que lo que se ha dicho es que prácticamente no existe un arte específico del alma en la «época clásica» de la Antigüedad. Por tanto, esta inexistencia parcial de un arte específico del alma concierne a los inicios de la filosofía, pero no concierne a su desarrollo ulterior tanto en la época helenística

---

<sup>1387</sup> Ib., p. 21

<sup>1388</sup> Ib., pp. 86-87

como en la época romana. En suma, es posible encontrar cierta forma de *meleté* en la época clásica, pero hay que esperar sobre todo a la época helenística y a la época romana para asistir a un verdadero despliegue tanto de esta forma de ejercitación como de la reflexión sobre ella. En concreto, se puede decir que en la época clásica es posible encontrar un arte específico del alma bajo la forma del diálogo, bajo la forma de la escucha atenta de la palabra del maestro, bajo la forma de la lectura, bajo la forma de la escritura o bajo la forma del examen de conciencia. Ahora bien, con la excepción quizás de la práctica del diálogo, en esta época apenas se encuentra reflexión alguna sobre el conjunto de estas prácticas. En cambio, a partir de la época helenística y hasta la época romana no solamente se mantienen las prácticas que ya se encontraban en la época clásica, sino que se multiplican las variantes de estas prácticas, se reflexiona y escribe sobre ellas y se agregan algunas nuevas como la confesión. Se ve bien entonces en qué puede consistir un arte específico del alma, una *meleté*, una *meditatio* o un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo: se trata de dialogar, escuchar, leer, escribir, examinar y confesar y se trata igualmente de reflexionar acerca de todas estas actividades a fin de lograr, por supuesto, una mayor definición y riqueza de estas. Así lo expresa Foucault:

La importancia del ejercicio nunca será olvidada en la tradición filosófica posterior. Incluso alcanzará una amplitud considerable: se multiplicarán los ejercicios, se definirán sus procedimientos, objetivos, posibles variantes; se discutirá su eficacia; la *askēsis*, en sus distintas formas (de entrenamiento, de meditación, de pruebas mentales, de examen de conciencia, de control de las representaciones), se volverá materia de enseñanza y constituirá uno de los instrumentos esenciales de la dirección del alma. Al contrario, en los textos de la época clásica, se encuentran muy pocos detalles sobre la forma concreta que puede tomar la *askēsis* moral.<sup>1389</sup>

Llegados a este punto, ya es posible percibir y comprender en qué pudo consistir la historia de las prácticas de sí en la filosofía antigua. Por una parte, y a partir de un arranque más bien tímido, la práctica de la meditación como ejercicio específico del alma o de la filosofía adquirirá una importancia cada vez mayor. Y, por otra parte, hay que llamar la atención sobre el hecho de que, como se ha visto, cada vez se concederá menos relevancia al ejercicio físico, la erótica entrará en declive y la economía y la política se percibirán cada vez menos como formas de entrenamiento. En otras palabras, habrá un decaimiento de lo que en este texto se ha identificado como dos formas de *gymnasein*, esto es, la dietética, por un lado, y la erótica, la economía y la política, por el otro. Al mismo tiempo, hay que tener presente que estas dos formas de *gymnasein* eran lo que, sobre todo en la época clásica, el

---

<sup>1389</sup> Ib., p. 82

filósofo compartía en buena medida con todo varón adulto y libre. Por tanto, ya se ve que se produjo un movimiento de inversión, sustitución y especificación de las prácticas de sí: a medida que se desarrolla lo que es más específico de la filosofía, es decir, la *meleté* o *meditatio* como ejercicio del alma, se retrae lo que era menos específico de la filosofía, es decir, la dietética, la erótica, la economía y la política como formas de *gymnasein*. Es notable que el análisis de las prácticas de sí permita dibujar una historia de la Antigüedad grecorromana en la que se afirma cada vez más la especificidad de la filosofía. Tal vez incluso desde antes de Sócrates, la filosofía no había dejado de proclamar que su objeto de preocupación principal era el alma y que el alma era aquello de lo que había que ocuparse. Sin embargo, esta proclama, que hay que entender como toda una declaración de principios, casi no se traduce inmediatamente en prácticas de sí concretas y correlativas. En un primer momento, la filosofía se desarrolla sobre todo empalmándose a los elementos que encuentra en el interior de la cultura en la que nace. Pero la exhortación al cuidado del alma entendida como lo más propio de la filosofía no podrá subsistir por más tiempo sin definir para sí misma un cuerpo de prácticas más específicas. La filosofía halla entonces un espesor más propio y una personalidad más clara, pero no porque su vocación científica conduzca a una definición más precisa de sus objetos de análisis y de sus procedimientos de examen, sino porque las prácticas de sí que dan forma a una manera de vivir y a una ascesis formadora se vuelcan sobre el alma, que es bastión del filósofo y seña inconfundible de identidad. Así lo expresa Foucault: «Pronto esta ascética empezará a hacer suya su independencia [...] sus procedimientos (pruebas, exámenes, control de sí) tenderán a constituir una técnica particular [...]. Veremos entonces al arte de sí adoptar su figura propia [...]».<sup>1390</sup>

Sin embargo, hay algo que siempre estuvo ahí y que nunca cambió. La formación y vida filosófica siempre comportó un régimen de vida, un arte de vivir, una actividad permanente, una ejercitación obstinada, un conjunto de ocupaciones, una dedicación plena, una disciplina, una ascesis. Sean cuales sean las prácticas de sí que se hayan propuesto en cada periodo histórico de la filosofía antigua, una constante se destaca, a saber, que hay que ejercitarse siempre, de un extremo al otro de la vida y de un cabo al otro de la jornada. De ahí que la dirección que el maestro de filosofía ejerce sobre sus discípulos no pueda ser sino

---

<sup>1390</sup> Ib., p. 86



una dirección detallada. A su vez, a esta dirección detallada del maestro debe responder, por parte del discípulo, una obediencia del mismo tipo, es decir, una obediencia igualmente detallada. Sin embargo, ya se ha visto en este texto que en la Antigüedad grecorromana pesa sobre la obediencia una descalificación de principio y que, además, la obediencia podía contravenir ese propósito fundamental que es el aprendizaje del dominio de sí. Por tanto, bien puede decirse que la idea de una dirección y obediencia detalladas vuelve a encender la problemática del poder y la obediencia. Hay que preguntarse entonces cómo podría un varón adulto y libre de la Antigüedad grecorromana aceptar una obediencia meticulosa a las numerosas directrices de un maestro si no puede tolerar la obediencia al otro y si debe aprender a dominarse a sí mismo. Se dirá que esta aceptación es posible porque la obediencia al maestro no deja de ser, como se ha dicho, voluntaria, condicional, mediada siempre por la persuasión y además provisional. Sin embargo, es posible que todas estas reservas con las que se rodea la obediencia del discípulo al maestro no sean quizás aún suficientes cuando se plantea que esta obediencia tiene que ser detallada. La sensibilidad particular de un griego en materia de obediencia, así como la conciencia de haberse ligado a un maestro para adquirir en última instancia la virtud del dominio de sí podrían provocar que una dirección de este tipo fuera, a pesar de los numerosos miramientos, demasiado pesada de soportar en el día a día.

Ahora bien, tal y como ya se anticipó, esta dirección detallada no adopta la forma de un sistema de imposiciones, sino que más bien adopta la forma de un sistema de proposiciones. Hay que recordar que, en un pasaje extraído del curso titulado *Del gobierno de los vivos* que ya ha sido compartido en este texto, el propio Foucault se enmendaba a sí mismo a mitad de frase porque consideraba que en vez de hablar de que «se imponía» «un régimen general de existencia» había que hablar más bien de que «se proponía un régimen general de existencia».<sup>1391</sup> Por tanto, la dirección no es impositiva, sino que es propositiva. En consecuencia, la obediencia no puede ser obligatoria, sino que tiene que ser opcional. Frente a las directrices que el maestro propone y precisamente porque sólo las propone, el discípulo puede escoger que obedece, que no obedece o que obedece sólo a veces o hasta cierto punto. No hay pensar que esto sucede también en otras formas de dirección. Es cierto

---

<sup>1391</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., pp. 230-231

que en todas ellas, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito político-jurídico, no hay ni cesión de la voluntad ni coacción posible, y, por tanto, aquel que es dirigido siempre puede negarse a obedecer. Sin embargo, hay formas de dirección, como por ejemplo la cristiana, en las que esta resistencia no es tolerable y puede costar el precio de la expulsión. Este no es el caso de la dirección filosófica antigua. El maestro no impone, sino que propone, y el discípulo escoge hasta dónde quiere llegar. Por supuesto, un seguimiento escaso de las directrices puede tener como consecuencia que el maestro pierda el interés por el discípulo, pero no, en ningún caso, porque se penalice la desobediencia, sino porque el esfuerzo formativo del maestro está orientado hacia una transformación del discípulo que solamente es posible en el caso de que practique la ascesis que se le propone. Si no hay ascesis, no hay transformación, y si no hay transformación posible, el esfuerzo del maestro pierde sentido y es, por tanto, razonable que retire su interés. Pero más allá de esta pérdida del interés, no hay consecuencias para la desobediencia, y, por tanto, el discípulo es libre de escoger en qué medida obedece. Así las cosas, una dirección detallada no corre el riesgo de ser incompatible ni con la descalificación de principio de la obediencia ni con el aprendizaje del dominio de sí. Por un lado, la posibilidad de elegir que se obedece o que no se obedece es antes una obediencia a sí mismo que una obediencia al otro, y, por tanto, es compatible con la descalificación de principio de la obediencia. Y, por otro lado, la posibilidad de elegir que se obedece o que no se obedece no sólo no es incompatible con el dominio de sí, sino que es incluso lo que le sería propio. Desde esta perspectiva, una obediencia opcional es ya una manera de entrenarse en el dominio de sí. En este punto, hay que recordar que el dominio de sí no supone una obediencia obligatoria a un código moral que fija de una vez por todas lo prohibido y lo permitido, sino que supone una estilística de la existencia en la que el sujeto debe precisamente elegir a cada momento, a partir de cierta prudencia y reflexión, si obedece o no obedece a una determinada regla de acción. De ahí que se pueda decir que la obediencia opcional a las directrices de un maestro es ya una manera de entrenarse en lo que es propio del dominio de sí, esto es, la obediencia opcional a los preceptos morales. Por tanto, una obediencia detallada, si es opcional, no sólo no es incompatible con el dominio de sí, sino que incluso lo refuerza. Dice Foucault en *La hermenéutica del sujeto* que la ascesis «no es

una manera de someter al sujeto a la ley», es decir, para el caso, «la regla, el código».<sup>1392</sup> Esto es precisamente lo que se acaba de ver: a través de la dirección puntillosa del maestro, el discípulo se ejercita, pero no para quedar sujeto a la ley, sino para aprender a dominarse a sí mismo bajo la forma de una estilística de la existencia que es también una perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.

Ya se ve entonces que el espacio de la formación filosófica es un espacio de libertad. Por una parte, esta afirmación se basa en el hecho de que, en su relación con el maestro, el discípulo es libre porque hay voluntariedad, condicionalidad, persuasión, provisionalidad y opcionalidad de la obediencia. Por otra parte, esta afirmación se basa en el hecho de que, en su relación consigo mismo, el discípulo aprende a ser libre en el sentido de que aprende a dominarse a sí mismo. De hecho, ya se ha visto que estos dos tipos de libertad están conectados. Si el discípulo llega a ser libre en su relación consigo mismo es porque es libre en su relación con el maestro. La voluntariedad, la condicionalidad, la persuasión, la provisionalidad y la opcionalidad de la obediencia no son sólo las condiciones que definen la libertad del discípulo en su relación con el maestro, sino que son también las condiciones que hacen posible para el discípulo la conquista de la libertad en su relación consigo mismo. Lo que hicieron aquellos maestros de filosofía de la Antigüedad no fue sólo dar forma a un tipo de relación que fuera compatible con la descalificación de principio de la obediencia y con el aprendizaje del dominio de sí. Lo que hicieron fue, además, dar forma a un tipo de relación que reforzaba el aprendizaje mismo del dominio de sí. Ahora bien, si el discípulo, en su relación con el maestro, es libre hasta los extremos que se han descrito, hay que preguntarse si no se corre el riesgo de no poder enseñarle absolutamente nada. La descalificación de principio de la obediencia y el aprendizaje del dominio de sí hacían necesario que se dispusieran ciertas precauciones que hicieran posible la libertad del discípulo tanto en su relación con el maestro como en su relación consigo mismo. Sin embargo, la enseñanza no es posible sin una determinación de la conducta o sin cierto ejercicio del poder. Por tanto, la problemática del poder y de la obediencia no se puede resolver simplemente eliminando toda forma de poder y de obediencia y garantizando la libertad del discípulo. Es preciso que, además, el poder circule. En otras palabras, el espacio

---

<sup>1392</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 297

de la formación filosófica no puede ser solamente un espacio de libertad, sino que tiene que ser también un espacio de poder. Cabe entonces preguntarse de qué manera puede ejercerse un poder en un espacio de libertad como el que se ha descrito, es decir, que hay que preguntarse cómo puede el maestro determinar la conducta del discípulo si no puede imponerle nada (persuasión y opcionalidad de la obediencia) y no puede tampoco retenerlo contra su voluntad (voluntariedad, condicionalidad y provisionalidad).

Esto es posible por varias razones. En primer lugar, el discípulo se acerca al maestro voluntariamente y por efecto de una acción misionera directa o indirecta que lo ha convencido de la necesidad de recibir una formación filosófica. Por tanto, el punto de partida es una predisposición adecuada para dejarse dirigir. En segundo lugar, el maestro no dejará de intentar persuadirlo de todo cuanto le proponga, y, por tanto, el discípulo quedará cada vez más convencido de la conveniencia de seguir las directrices que recibe. En tercer lugar, la vida en común o comunitaria permite al discípulo asistir en vivo a la encarnación en el maestro de las virtudes que quiere adquirir. Sin duda, las directrices que provengan de esta visión tendrán todo el crédito que se precisa para que puedan ser bien recibidas. Y, en cuarto lugar, la ascesis a la cual se somete el discípulo produce, antes o después, una serie de efectos que no sólo confirman su conveniencia, sino que además emparentan cada vez más al discípulo con el maestro, y, por tanto, el seguimiento de las directrices se vuelve cada vez más natural. En suma, el maestro enseña, determina la conducta o ejerce un poder por medio de la acción misionera, la persuasión, el ejemplo y la ascesis. Y en el caso de que nada de todo esto sucediera y el maestro no llegara efectivamente a determinar la conducta del discípulo, se estaría sin duda ante un fracaso, pero no ante un problema. Esto se debe, hay que recordarlo, a que no pesa sobre el maestro ninguna obligación fundamental de salvar a nadie. En definitiva, así es como el espacio de la formación filosófica puede ser a la vez un espacio de libertad y un espacio de poder. La capacidad para armonizar el poder y la libertad en las relaciones entre maestros de filosofía y discípulos bien puede ser percibida como una de las hazañas más destacables de la filosofía antigua.

### III. MEDITACIONES FILOSÓFICAS PARA UNA *PARASKEUE*: LA ENSEÑANZA DE LA VERDAD Y LA VERDAD DE SÍ

#### 1. LA *PARASKEUE* O LOS DISCURSOS QUE EQUIPAN

Se ha dicho antes que la ascesis no tiene por función que el discípulo quede sujeto a la ley. Sin embargo, esto no quiere decir que la ascesis no tenga por función que el discípulo quede sujeto a algo. No se trata de la ley, pero sí se trata de la verdad. Así lo expresa Foucault: «En realidad, la *askesis* es una práctica de la verdad. No es una manera de someter al sujeto a la ley: es una manera de ligarlo a la verdad».<sup>1393</sup> En este pasaje en particular y tal y como se mostrará aquí con más detalle sólo un poco más adelante, Foucault está pensando en cierto tipo de verdad y está pensando también en cierto tipo de ascesis, pero es posible que la idea de una ascesis que sujeta a la verdad pueda seguir siendo válida tanto si se amplía el concepto de verdad como si se amplía igualmente el concepto mismo de ascesis. Por una parte, Foucault está pensando en la verdad como aquello que establece lo que es el mundo y como aquello que establece también lo que conviene hacer. Por otra parte, Foucault está pensando en la ascesis como *meleté* o *meditatio*. Por tanto, cuando Foucault habla de la ascesis como medio de sujeción a la verdad está pensando en la meditación como medio de sujeción a las verdades del mundo y a las verdades que tienen valor de precepto de acción. Sin embargo, después de lo que se ha visto en las últimas páginas de este texto, parece que se puede decir que hay otro tipo de ascesis que también puede valer como medio de sujeción a la verdad, a saber, la ascesis como *gymnasein*. Además, hay otro tipo de verdad que, si bien no es una a la que siempre haya que quedar sujeto, es una verdad que, en todo caso, emerge de la ascesis como *gymnasein* y puede ser indispensable para conducirla, a saber, la verdad de sí. Por una parte, la idea de que la ascesis como *gymnasein* es un medio de sujeción a la verdad es una idea que no es difícil de probar si se tiene en cuenta lo que se ha visto en este texto acerca de la relación entre el sujeto y la verdad y si se tiene en cuenta muy especialmente lo que se ha visto acerca de la dietética, la erótica, la economía y la política. Por un lado, la dietética tenía por función contribuir a la salud del alma a través de la salud del cuerpo y tenía asimismo por función contribuir a la formación del alma a través de la utilización del cuerpo. Al mismo tiempo, casi sobra decir que la salud del alma es condición de acceso del sujeto a la verdad y

---

<sup>1393</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 297

la formación del alma, cuando es formación en la entereza, la resistencia, la fortaleza, el dominio de sí y la serenidad, es también condición de acceso del sujeto a la verdad. Por otro lado, la erótica, en su forma tradicional, pero tanto más en su forma socrática, es una potencia educativa que permite igualmente el acceso del sujeto a la verdad. Y, por último, la economía y la política como gobierno de los otros hace posible una ejercitación en el gobierno de sí que es, a su vez, condición de acceso del sujeto a la verdad. Por tanto, ya se ve que la ascesis como *gymnasein* es un medio de sujeción a la verdad.

Por otra parte, la idea de que hay una verdad de sí a la que a veces hay que quedar sujeto, que se revela en la ascesis como *gymnasein* y que hace posible regularla es una idea que tampoco es difícil de probar. Por un lado, la dietética se concebía como una manera de utilizar el cuerpo para conocer el alma, ya se trate del alma individual cuyo estado es preciso conocer para determinar lo que le conviene, ya se trata del alma humana en general cuya fortaleza es igualmente preciso conocer para convencerse de que es realizable y para no temer las calamidades que puedan venir. En el primer caso, se trata de una verdad de sí a la que no hay que quedar sujeto porque el discípulo debe perfeccionarse, y, por tanto, debe trascender el estado en que se encuentra. Pero esta verdad de sí es revelada por la ascesis y puede servir para regularla, pues el estado en que se encuentra el discípulo indica que falta entrenamiento y qué entrenamiento es el que falta. En el segundo caso, se trata de una verdad de sí a la que convendría quedar sujeto porque la fortaleza es parte del dominio de sí. Además, se trata de una verdad de sí que es revelada por la ascesis y que sirve para regularla porque la fortaleza forma parte de aquello hacia lo que apunta la ascesis misma. Por otro lado, la erótica, esta vez principalmente en su forma socrática, debía permitir que el discípulo aprendiera algo de sí mismo, a saber, que su amor por el maestro es en verdad su amor por la sabiduría y que su amor por la sabiduría hunde sus raíces en el recuerdo de las esencias que el alma contempló en otro tiempo. Se trataría aquí de una verdad de sí a la que, por supuesto, convendría quedar sujeto. Además, se trata de una verdad de sí que es revelada por la ascesis y que puede servir para regularla porque la sabiduría es precisamente aquello hacia lo que apunta la ascesis misma. Y, por último, la economía y la política como gobierno de los otros que permite ejercitarse en lo que es su condición, esto es, el gobierno de sí, son ámbitos que pueden muy bien funcionar como ámbitos en los que poner a prueba la capacidad del sujeto para dominarse a sí mismo. Se trataría aquí de una verdad de sí a la que no convendría quedar

sujeto por la misma razón que se ha señalado antes, a saber, que el discípulo debe perfeccionarse, y, por tanto, debe trascender el estado en que se encuentra. Pero nuevamente se trata de una verdad de sí que es revelada por la ascesis y que puede servir para regularla porque el estado en que se encuentra el discípulo indica, como se ha dicho, que falta entrenamiento y qué entrenamiento es el que falta. Por tanto, ya se ve que la ascesis como *gymnasein* puede revelar una verdad de sí a la que no siempre hay que quedar sujeto, pero que siempre puede valer como instrumento de regulación de la ascesis misma.

Ahora bien, tal y como se ha anticipado, la ascesis en la cual Foucault está pensando en la cita que se ha compartido no es la ascesis como *gymnasein*, sino que es más bien la ascesis como *meleté* o *meditatio*. Además, la verdad en la que está pensando no es la verdad en tanto que verdad de sí, sino la verdad en tanto que verdad sobre el mundo y sobre lo que conviene hacer. Por lo demás, ya se verá que la ascesis como *meleté* o *meditatio* también tiene que ver con la verdad en tanto que verdad de sí. Lo que permite afirmar que en el pasaje referido Foucault hace alusión a la ascesis como *meleté* o *meditatio* y a la verdad como verdad sobre el mundo y sobre lo que conviene hacer es el hecho de que la exposición acerca de la ascesis como modo de sujeción a la verdad culmina en un análisis de la noción de *paraskeue*, que es una noción que, como ahora se verá, está ligada al tipo de ascesis y al tipo de verdad que se acaba de señalar. En una primera aproximación, se puede definir sintéticamente la *paraskeue*, que Séneca traducirá por *instructio*<sup>1394</sup>, como la preparación que consiste en tener a disposición las verdades suficientes e indispensables para el combate contra todas las circunstancias que se puedan presentar.<sup>1395</sup> A partir de aquí, el análisis de la noción permite discernir los siguientes elementos. En primer lugar, la *paraskeue* es preparación, y, por tanto, requiere ascesis, ejercicio, entrenamiento. Como dice Foucault, «en la ascesis se trata de encontrar una preparación, una *paraskeue*».<sup>1396</sup> También dice que «la *askesis* [...] tiene esencialmente por función [...] la constitución de una *paraskeue* (una preparación, un equipamiento)».<sup>1397</sup> En segundo lugar, en la *paraskeue* se trata de estar preparado frente a

<sup>1394</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 300

<sup>1395</sup> Frédéric Gros. *Michel Foucault*. Irene Agoff (trad.). Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007, p. 151: «Pero la ascesis adopta también la forma de un equipamiento de discursos gracias a los cuales podremos afrontar cualquier acontecimiento».

<sup>1396</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 300-301

<sup>1397</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», pp. 306-307

todas las circunstancias que puedan sobrevenir. De ahí que Foucault diga que la *paraskeue* debe «ajustarse a lo que puede producirse», a «un provenir que está constituido por acontecimientos». <sup>1398</sup> En tercer lugar, en la *paraskeue* como preparación frente a todo lo que pueda suceder se trata de llegar a ser capaz de combatir y de ser más fuerte. En este sentido, la *paraskeue* es un arte de la lucha que, como todo arte semejante, permite estar en guardia y no ser derribado o «no ser menos fuerte que los golpes» que «pueden asestar las circunstancias». <sup>1399</sup> En cuarto lugar, si la *paraskeue* es una preparación en un arte de la lucha que ha de permitir mantenerse en pie frente a todos los acontecimientos, entonces se comprenderá que no se trata de aprender «todos los movimientos posibles», como por ejemplo aquellos que no son más que florituras con las que exhibirse, sino que se trata de aprender solamente «algunos movimientos elementales», nada más que los que sean «necesarios y suficientes». <sup>1400</sup> De ahí que se haya dicho que las verdades que hay que tener a disposición en esta preparación que es la *paraskeue* han de ser verdades que sean simplemente las suficientes e indispensables. No se trata de aprender todas las verdades, sino que basta con aprender las que permitan combatir. En quinto lugar, las verdades de la *paraskeue* son *logoi*, esto es, discursos. <sup>1401</sup> En este punto, ya se empieza a poner de manifiesto que en el momento en que Foucault hablaba de la ascesis como medio de sujeción a la verdad estaba pensando, como se ha dicho, en la ascesis como *meleté* o *meditatio* o como ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, pues el pensamiento es *logos* y las verdades de la *paraskeue* son *logoi*. Además, los *logoi* o discursos están hechos de frases o proposiciones que se aprenden a través de ejercicios como la escucha, la lectura, la escritura o el examen de conciencia, es decir, ejercicios que precisamente pertenecen al orden de la ascesis como *meleté* o *meditatio*. <sup>1402</sup> En sexto lugar, estas verdades que son *logoi* se refieren «al orden general de la naturaleza» y a «preceptos» de acción. <sup>1403</sup> Como dice Foucault, se trata «de una racionalidad que dice la verdad y, a la vez, prescribe qué hay que hacer». <sup>1404</sup> En este punto, también se pone de manifiesto que en el momento en que Foucault hablaba de la ascesis

---

<sup>1398</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», pp. 300-301

<sup>1399</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 302

<sup>1400</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 301

<sup>1401</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 302

<sup>1402</sup> *Idem.*

<sup>1403</sup> *Idem.*

<sup>1404</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 303



como medio de sujeción a la verdad estaba pensando en la verdad como verdad sobre el mundo y como verdad sobre lo que conviene hacer y no tanto, en cambio, en la verdad como verdad de sí. No obstante, hay que insistir en que la ascesis como *meleté* o *meditatio*, si bien no ha de servir para sujetar a una verdad de sí, no deja por ello de estar ligada a este tipo de verdad porque permite revelarla y porque es asimismo regulada por ella. En séptimo lugar, si la *paraskeue* es una preparación, no solamente es necesario que las verdades sean aprendidas o conocidas a través de la escucha o la lectura, sino que también es necesario que estén a disposición en el momento oportuno, es decir, cuando sobreviene la circunstancia. En otras palabras, los *logoi* deben ser *prokheiron* o deben estar *ad manum*, es decir, a la mano.<sup>1405</sup> De entrada, esto quiere decir que los *logoi* deben ser memorizados y deben ser memorizados a través de ejercicios como la repetición, la lectura, la escritura o el examen de conciencia.<sup>1406</sup> En este punto, se vuelve a poner de manifiesto que en el momento en que Foucault hablaba de la ascesis como medio de sujeción la verdad estaba pensando en la ascesis como *meleté* o *meditatio*, pues esta forma de entrenamiento incluye efectivamente esta clase de ejercicios. Ahora bien, si se quiere que, llegado el momento, los *logoi* estén verdaderamente disponibles, no basta con la memorización. Es preciso que, además, los *logoi* lleguen a confundirse con la «propia razón», la «propia libertad», «la propia voluntad».<sup>1407</sup> Solamente así pueden estar verdaderamente a disposición, es decir, actuar o venir en auxilio (*boethos*) de manera automática y espontánea en el momento en que se los necesita.<sup>1408</sup> No es suficiente con tenerlos en la memoria. Si se quiere que acudan al rescate, los *logoi* deben ser implementados o incrustados —tales son los verbos que Foucault emplea— en «el pensamiento», en «el corazón», en «el cuerpo mismo».<sup>1409</sup> En otras y muy pocas palabras, si se quiere que la verdad sea capaz de salvar a quien está en peligro, es necesario que el *logos* se convierta en *ethos*. Así lo expresa Foucault: «La *paraskeue* [...] es el elemento de transformación del *logos* en *ethos*».<sup>1410</sup> En este punto, también se puede hablar de que la *paraskeue* consiste en la

---

<sup>1405</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 305

<sup>1406</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 303

<sup>1407</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 304

<sup>1408</sup> *Idem*.

<sup>1409</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», pp. 302-303

<sup>1410</sup> Ib., «Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 307

constitución de un «yo gnómico», esto es, un yo en el cual el sujeto de conocimiento y el sujeto de la voluntad coinciden en una unidad perfecta.<sup>1411</sup>

Ya se ha dicho en este texto que en el pensamiento antiguo grecorromano se acostumbra a considerar que el acceso a la verdad se paga al precio de una transformación de la subjetividad. Al mismo tiempo, también se dijo que la verdad tenía el poder de transformar al sujeto. De esto se trata precisamente en la *paraskeue*. Cuando la verdad coincide para el sujeto con el modo en que piensa espontáneamente, la transformación del sujeto por la verdad ha sido consumada. Y cuando esta verdad es tal que permite no sufrir por lo que se sufre, entonces la verdad, al transformar al sujeto, es para él un operador de salvación. Si se tiene en cuenta que, además, esta verdad está hecha de *logoi* y que la ascesis como *meleté* o *meditatio* consiste en un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, es decir, un ejercicio cuya materia prima es el *logos* mismo, entonces se comprenderá cuál pudo ser la importancia de la meditación para la filosofía antigua. Desde luego, esta importancia que ahora se concede a la meditación no ha de servir, ni mucho menos, para restar importancia a la ascesis como *gymnasein*. El entrenamiento en situación real ha de seguir siendo considerado una forma de ejercitación absolutamente indispensable. Como se ha visto, la ascesis como *gymnasein* no sólo es lo que permite transformar al sujeto en la dirección de una mayor resistencia y fortaleza, sino que también es lo que, en virtud de esta resistencia y fortaleza acrecentadas, permite al sujeto acceder a la verdad. Además, también se ha visto que, por lo menos en la época clásica, el peso de la ascesis como *gymnasein* pudo ser mayor que el de la ascesis como *meleté* o *meditatio*. Pero la ascesis como meditación desempeña un papel igualmente relevante. Es lo que permite conocer, memorizar y convertir en *ethos* las verdades que se necesitan. Además, la meditación, en tanto que ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, es la forma de ascesis más específicamente filosófica, pues toma el alma como punto inmediato de aplicación. De ahí que para este análisis de la relación del maestro de filosofía con sus discípulos se haya optado por dedicar a la meditación un apartado mayor y más propio en lugar de reservarle solamente un pequeño espacio junto a la dietética, la erótica, la economía y la política. Si se quiere comprender y representar adecuadamente lo

---

<sup>1411</sup> Michel Foucault. *Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 156

que pudo ser la formación filosófica en la Antigüedad, es necesario prestar a la práctica de la meditación una atención especial y algo detallada. De esto se trata en lo que sigue.

## 2. LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LA VERDAD

### 2.1. DEL DIÁLOGO A LA REGLA DEL SILENCIO Y LA ESCUCHA

Se acaba de ver que la adquisición de una *paraskeue* conlleva que el individuo integre en su propia subjetividad una serie de verdades. Como se ha dicho, es preciso que el *logos* se haga *ethos*. También se puede hablar de la necesidad de una subjetivación de la verdad. Evidentemente, el primer paso en este proceso de construcción de una *paraskeue* es que el discípulo conozca la verdad. A su vez, si se quiere que el discípulo conozca la verdad, también parece evidente que es indispensable que el maestro se la enseñe o transmita y parece que es asimismo indispensable que el discípulo la escuche y reciba. De ahí que se pueda decir que el primer ejercicio meditativo que el discípulo debe asumir como su primera obligación es el que consiste en guardar silencio y escuchar atentamente la voz y la palabra del maestro entendidas como vehículos de las verdades que se necesitan. Así lo expresa Foucault: «[...] creo que ése es uno de los rasgos más notables de la práctica de sí en la época: el sujeto debe convertirse en sujeto de verdad. Debe ocuparse de discursos verdaderos. Es preciso, por tanto, que efectúe una subjetivación que comienza con la escucha de los discursos de verdad que se le proponen».<sup>1412</sup> Esta exigencia de silencio y de escucha no es ni mucho menos exclusiva de la formación filosófica antigua. Se trata también de una exigencia que volverá a encontrarse en la relación del pastor cristiano con su rebaño y se trata sobre todo de una vieja exigencia de la pedagogía de todos los tiempos. Es cierto que la exhortación pedagógica al silencio y la escucha no ha dejado de vacilar en el curso del siglo XX, y, en ocasiones, se tiene incluso la impresión de que está a punto de borrarse. Más que una invitación al silencio y la escucha, parece que, de un tiempo a esta parte, se quiere promover una invitación al habla. Pero esta deriva es una novedad de la época contemporánea. Lo que ha prevalecido todo a lo largo de la historia de la pedagogía en Occidente es una conminación a callar y escuchar. Como dice Foucault, «la idea de que un niño pudiera hablar libremente era algo que estaba proscrito del sistema de la educación, desde la Antigüedad griega y romana hasta

---

<sup>1412</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 342

la Europa Moderna». Y es que «la educación de un niño» «comenzaba en lo fundamental por el aprendizaje del silencio».<sup>1413</sup> Lo mismo puede decirse de la formación de un filósofo en la Antigüedad grecorromana. Si el discípulo del maestro de filosofía quiere aprender la verdad, y ya se ha visto que ha de querer porque sin verdad no hay *paraskeue* y sin *paraskeue* no hay salvación, entonces debe, ante todo, callar y escuchar tal y como ha sido habitual entre los niños hasta hace bien poco tiempo. El requerimiento de silencio y de escucha tiene dos consecuencias inmediatas y correlativas. Por un lado, se comprenderá que en este contexto apenas se plantee la cuestión de qué es lo que el discípulo tiene que decir o la cuestión de cómo debe decirlo. Cuando se trata del discípulo, el problema es más bien el problema del silencio que debe guardar y el problema de una escucha que ha de ser tal que permita efectivamente recoger las verdades que el maestro transmite. Por otro lado, si el discípulo debe escuchar, entonces se comprenderá que la cuestión que se plantea es también la cuestión de qué es lo que el maestro debe decir y la cuestión de cómo debe decirlo para que una subjetivación de la verdad sea efectivamente posible para el discípulo. En suma, el problema que preocupa es, por una parte, el problema de la escucha del discípulo, y, por otra parte, el problema de la palabra del maestro. Así lo expresa Foucault:

[...] la ascesis constituye y tiene la misión de constituir al sujeto como sujeto de veridicción. Eso es lo que intenté explicarles, lo cual nos llevó [...] a los problemas técnico y ético de las reglas de comunicación de esos discursos de verdad: comunicación entre quien los posee y quien debe recibirlos y constituir con ellos un equipamiento para la vida. En [la problemática] «técnica y ética de la comunicación del discurso de verdad», lo que debía producirse naturalmente, habida cuenta de la manera como se planteaba la cuestión, era que, consideradas del lado del discípulo, la técnica y la ética del discurso verdadero no estaban, desde luego, centradas en el problema de la palabra. En el fondo, la cuestión de lo que el discípulo tiene para decir, debe decir y puede decir no se plantea, o, en todo caso, no se plantea como cuestión primordial, esencial, fundamental. En cambio, lo que se imponía al discípulo, como deber y como procedimiento —como deber moral y como procedimiento técnico—, era el silencio, cierto silencio organizado, obediente a una serie de reglas plásticas, que implicaba también una serie de signos de atención explícitos.<sup>1414</sup>

A partir de aquí, una vez que ya se ha dado cuenta de lo que es prioritario y fundamental para una subjetivación de la verdad, esto es, que el maestro hable para que el discípulo escuche y conozca la verdad, es necesario hacer algunas precisiones. Por una parte, no se debe perder de vista algo que ya se ha visto en este texto y sobre lo que habrá que volver sucintamente, a saber, que el diálogo fue también a no dudar una pieza de notable importancia para la formación filosófica de los discípulos. Esto quiere decir que, por mucho

<sup>1413</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora», p. 320

<sup>1414</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora», pp. 347-348

que del lado del discípulo se presente la escucha como la cuestión más fundamental, la cuestión de lo que el discípulo tiene que decir no deja de tener también su espacio. Por tanto, cuando aquí se haga referencia a la obligación de escuchar por parte del discípulo, también habrá que hacer referencia a la práctica del diálogo entendido como una suerte de complemento. Por otra parte, hay que recordar que la propia noción de *paraskeue* no sólo comporta para el discípulo la obligación de escuchar para recibir y conocer la verdad, sino que también comporta la obligación de memorizar e integrar. Esta obligación se plantea a veces en el contexto mismo en que se plantea la cuestión de la escucha, pues es preciso retener lo que se ha escuchado. También se plantea a veces en el contexto de lo que el maestro tiene que decir, pues es preciso que lo que dice sea efectivamente memorizable e integrable. Pero parece que la obligación de memorizar que el discípulo debe asumir se plantea sobre todo en otro contexto que no coincide ni con el de la escucha del discípulo ni con el de la palabra oral del maestro. Se trata de la cuestión de la lectura, que es también una práctica meditativa que, al igual que la escucha, permite al discípulo recibir y conocer la verdad. En definitiva, parece que la obligación de retener está sobre todo ligada a la práctica de la lectura. Por último, es igualmente necesario precisar que en el momento en que se plantea la cuestión de la escucha se plantea también a veces la cuestión del modo en que el maestro debe hablar, pues es indispensable que se escuche de tal manera que la retórica del maestro no distraiga al discípulo de lo que es esencial, esto es, la verdad filosófica que ha de conocer y retener. Se impone, pues, hablar en lo que sigue del silencio y la escucha del discípulo, así como también de la lectura y de lo que el maestro debe enseñar, pero será preciso hablar igualmente del diálogo, de la retención y de la retórica.

La regla del silencio y de la escucha es una regla que se propone habitualmente a los discípulos desde los orígenes mismos de la formación filosófica. Es posible encontrarla ya entre los pitagóricos. De hecho, es posible que se pueda decir que la regla del silencio es precisamente uno de los aspectos más conocidos de la escuela pitagórica, tal vez porque la severidad con la que se aplica llama fuertemente la atención. Ya se ha visto en este texto que, a partir de un examen fisiognómico, Pitágoras asignaba a cada discípulo un cierto número de años a lo largo de los cuales debía permanecer en silencio. Este número de años no era siempre el mismo y variaba de un discípulo a otro, pero nunca nadie debía callar durante

menos de dos años.<sup>1415</sup> Esto es al menos lo que refiere Aulo Gelio en sus *Noches áticas*, pues en su *Vida de Pitágoras* Jámblico habla más bien de que se examinaba al discípulo durante tres años para asignarle después un periodo de silencio de cinco años.<sup>1416</sup> Y Diógenes Laercio habla de un periodo de cinco años a lo largo de los cuales el discípulo no sólo debía guardar silencio, sino que ni siquiera tenía el derecho de ver a Pitágoras.<sup>1417</sup> Sea como sea, todo parece indicar que una regla estricta de silencio se hacía valer en la formación filosófica de los pitagóricos. Decía Porfirio que «reinaba entre ellos un silencio excepcional».<sup>1418</sup> También Isócrates se hace eco de la cuestión cuando dice que los pitagóricos eran «más admirados en su silencio que los individuos que por medio de la palabra ganaron la mayor reputación».<sup>1419</sup> Y Diógenes Laercio afirma que en el comienzo del *Discurso sagrado* se dice: «Oh jóvenes, con sereno silencio venerad todo esto».<sup>1420</sup> Pero hay que referirse de nuevo a Jámblico porque su expresión no puede ser más apropiada para lo que aquí se está diciendo cuando afirma que Pitágoras se ocupaba más del silencio del discípulo que de su palabra.<sup>1421</sup> Ahora bien, no hay que pensar que este silencio pitagórico tuviera que ser un silencio total y absoluto. No se trataba de que el discípulo debiera callar siempre, a todas horas y en todas partes. Se trataba más bien de que el discípulo guardara silencio sobre todo en el momento en el que el maestro hablaba para enseñar.<sup>1422</sup> Es ahí, en el momento de la práctica o del ejercicio de la enseñanza, en el momento en el que el maestro pronuncia su discurso de verdad, que el discípulo debía

---

<sup>1415</sup> Aulo Gelio, *Les nuits attiques*, Libro I, IX, 1-6, trad. R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967, tomo I, pp. 38-39 [ed. cast: *Noches áticas*, México, Porrúa, 1999]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 385-386: «Ante todo, Pitágoras estudiaba por la “fisiognomía” a los jóvenes que se presentaban ante él para seguir su enseñanza. Esta palabra indica que nos informamos sobre la naturaleza y el carácter de las personas por las deducciones extraídas del aspecto de su rostro y su semblante y de la textura de su cuerpo, así como de su andar. De tal modo, a quien había sido examinado por él y reconocido apto, Pitágoras lo admitía de inmediato en la secta y le imponía el silencio durante un tiempo determinado, no el mismo para todos, sino para cada uno de acuerdo con el juicio emitido acerca de su capacidad para progresar. [...] Nadie guardaba silencio menos de dos años».

<sup>1416</sup> Jámblico, *Vie de Pythagore*, cit., § 72, p. 41. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319: «Luego de esos tres años [de examen previo], imponía a quienes se asociaban a él un silencio de cinco años [...]».

<sup>1417</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VIII, 10. Op. Cit., p. 461

<sup>1418</sup> Porfirio, *Vie de Pythagore*, cit., § 19, p. 44. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319

<sup>1419</sup> Isócrates, *Busiris*, XI, cit., § 29, p. 195. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319

<sup>1420</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VIII, 7. Op. Cit., p. 460

<sup>1421</sup> Jámblico, *Vie de Pythagore*, cit., § 90, p. 55. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319

<sup>1422</sup> *Idem*.

callar y debía callar al extremo, no ya simplemente de no poder compartir su parecer, sino al extremo de no poder siquiera preguntar por lo que no había entendido.<sup>1423</sup> Ya se ve entonces que la primera finalidad de esta regla del silencio es favorecer que el maestro pueda hablar y favorecer asimismo que el discípulo pueda escuchar. Solamente así puede el maestro enseñar la verdad y solamente así puede el discípulo conocerla. De hecho, a los discípulos que de este modo debían callar y escuchar se los conocía con el nombre de *akoustikoi*, esto es, oyentes. Se trata de callar para escuchar y se trata de escuchar la palabra del maestro. Más tarde, una vez transcurrido el tiempo del silencio y de la escucha, los discípulos ya podían preguntar e incluso expresar lo que opinaban y eran conocidos entonces con el nombre de *mathematikoi*, esto es, matemáticos. Obviamente, hay aquí una referencia a los *mathemata*, es decir, la geometría, la música y otras tantas disciplinas más o menos abstractas que todo discípulo pitagórico debía aprender y desarrollar.<sup>1424</sup> Por tanto, ya se ve también que, más allá de la necesidad de habilitar la palabra del maestro y la escucha del discípulo, el sentido de la regla del silencio está también en el hecho de que sólo corresponde hablar a quien está cualificado para hacerlo. No se trata sólo de que haya que callar para poder escuchar y para que el maestro pueda hablar. Se trata también de que no se debe hablar cuando no se sabe. De ahí que haya que mantenerse en silencio precisamente en el curso de los primeros años de formación, esto es, en el momento en el que menos se sabe. Pero cuando se ha callado, escuchado y aprendido durante un tiempo que, además, no ha sido breve, entonces se ha adquirido un saber que autoriza al discípulo a tomar la palabra. Por lo demás, el silencio pitagórico, además de permitir la escucha y el aprendizaje de lo que dice el maestro y además de ser lo que corresponde a quien todavía no sabe, es también un ejercicio que permite entrenar y evaluar la capacidad para dominarse a sí mismo. La prueba de ello está en que, de acuerdo con Jámblico, también se trataba de «comprobar en qué medida se dominaban, pues el más difícil de los frenos es el que uno impone a su lengua».<sup>1425</sup> Por otra parte y para acabar, los

---

<sup>1423</sup> Aulo Gelio, *Les nuits attiques*, Libro I, IX, 1-6, trad. R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967, tomo I, pp. 38-39 [ed. cast: *Noches áticas*, México, Porrúa, 1999]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 385-386: «Quien permanecía en silencio escuchaba lo que decían los otros, y no se le permitía hacer preguntas si no había comprendido bien [...]».

<sup>1424</sup> Aulo Gelio, *Les nuits attiques*, Libro I, IX, 1-6, trad. R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967, tomo I, pp. 38-39 [ed. cast: *Noches áticas*, México, Porrúa, 1999]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 385-386

<sup>1425</sup> Jámblico, *Vie de Pythagore*, cit., § 72, p. 41. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319

pitagóricos también querían que se aprovechara la escucha de la palabra del maestro para realizar un ejercicio de memoria. Nada sorprendente, en verdad, pues es bien conocida la importancia que se concede a la memoria en el pitagorismo.<sup>1426</sup> El hecho es que los *akoustikoi*, además de asumir el deber de callar y escuchar, también tenían el deber de no tomar notas. La palabra del maestro debía ser escuchada y nada más que escuchada. No se debía registrar por escrito lo que el maestro decía. Por tanto, había que retenerlo a través de la memoria. De este modo, el discípulo memorizaba las verdades que se le enseñaban a la vez que ejercitaba su capacidad memorística. Así lo expresa Foucault: «[...] el alumno [...] no tiene derecho a tomar notas, es decir que debe registrar todo por medio de la memoria; ese ejercicio de pura memoria es el aspecto positivo de la prohibición de hablar».<sup>1427</sup>

Se dirá que la importancia que los pitagóricos acordaron al silencio y la escucha atenta de la palabra del maestro por parte del discípulo no encontró en la tradición filosófica posterior una continuidad clara y sin fisuras. Por una parte, esta afirmación sería cierta porque no parece que sea posible encontrar ninguna otra escuela filosófica que estableciera para los discípulos y durante tanto tiempo una regla tan estricta de silencio. Por otra parte, la práctica del diálogo en la que el discípulo habla fue a no dudar unos de los elementos característicos de la formación filosófica antigua. Tal y como ya se ha consignado en este texto, la práctica del diálogo se encuentra en Sócrates, en la Academia de Platón, en el Liceo de Aristóteles, en la *Stoa* de Zenón y en el Jardín de Epicuro. Como dice Foucault, «hay muchos textos fundamentales que prueban que quien es dirigido, o el alumno o el discípulo, tiene derecho a la palabra». Y se refiere precisamente a «la larga tradición del diálogo» que, «desde Sócrates hasta la diatriba estoico cínica, muestra con claridad que el otro» o «el dirigido» «tiene que hablar y puede hacerlo».<sup>1428</sup> No obstante, hay que decir, en primer lugar, que la práctica del diálogo no excluye en absoluto la práctica del silencio y de la escucha, pero no ya simplemente porque en un diálogo se habla tanto como se calla y escucha, sino porque el ejercicio del diálogo puede muy bien alternarse con el ejercicio del silencio y la escucha de los discursos de verdad del maestro. En segundo lugar, también hay que decir que, por mucho

<sup>1426</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VIII, 23. Op. Cit., p. 467

<sup>1427</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 386

<sup>1428</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora», p. 342



que se atribuya a Sócrates el mérito de haber encumbrado el diálogo como práctica filosófica en la Antigüedad, no deja de ser cierto que, como se acaba de ver, el discípulo de la escuela pitagórica, cuando era *mathematikoi*, tenía derecho a la palabra y a la discusión. Desde luego, no se trata de afirmar ahora que la filosofía antigua habría adoptado la práctica del diálogo por influencia del pitagorismo. A este respecto, parece claro que Sócrates es el referente indiscutible. El fundador de la escuela filosófica que hizo las veces de modelo de la escuela filosófica antigua, esto es, Platón, no escribió diálogos pitagóricos, sino que escribió diálogos socráticos. Sin embargo, en la escuela pitagórica se dialogaba tanto como se guardaba silencio. A partir de aquí, si se muestra, como se hará, que en buena parte de la historia de la filosofía antigua fue habitual que se atribuyera al silencio y a la escucha del discípulo una importancia semejante a la que se atribuyó al diálogo, entonces bien podrá decirse que entre los pitagóricos y la tradición filosófica posterior se da una continuidad más lisa de lo que se acostumbra a pensar cuando se tiende a destacar la práctica del silencio entre los pitagóricos a la vez que se destaca la práctica del diálogo socrático entre las escuelas filosóficas posteriores. El discípulo de la escuela pitagórica debía callar y escuchar la palabra del maestro, pero, llegado el momento, también podía hablar. Algo parecido puede decirse de los discípulos de la mayoría de las restantes escuelas filosóficas: además de practicar el ejercicio de diálogo, también ellos debían aprender a callar y a escuchar los discursos del maestro.

Esto es así incluso en el caso de Sócrates. Es cierto que desde hace mucho tiempo es un lugar común que se presente a este filósofo como aquel que hizo de la práctica del diálogo la esencia misma de la enseñanza filosófica. De hecho, es habitual que se presente la enseñanza socrática como una enseñanza que, por lo menos en lo que se refiere a la dimensión discursiva, se reduce del todo a la práctica del diálogo. Más aún, el diálogo socrático se presenta con frecuencia como un diálogo en el que el maestro no enseña, sino que sólo pregunta. Por tanto, si es cierto que, a un nivel discursivo, el diálogo lo es todo y que, además, en el diálogo el maestro no enseña, sino que sólo pregunta, entonces se está diciendo que Sócrates no enseñaba nada en absoluto. Sin embargo, parece que esto no es del todo correcto. A la luz de lo que va a ser explicado a continuación, resulta en verdad sorprendente que este tópico socrático se ha podido extender a lo largo de prácticamente toda la historia de la filosofía. Por un lado, ya Aristóteles afirmaba que «Sócrates siempre tenía el papel del

interrogador y jamás el de quien contestaba, pues confesaba no saber nada».<sup>1429</sup> Y, por otro lado, no son pocos los que todavía en la actualidad y sobre todo en el campo de la pedagogía buscan en la figura de Sócrates un argumento de autoridad con el que dar consistencia y nobleza a un modelo de enseñanza en el que se trata principalmente de hacer hablar a los alumnos. Pero hay que ver con claridad que la función que cabe atribuir a la interrogación de Sócrates impide que pueda ser considerada como su único medio de enseñanza discursiva y hay que ver asimismo con la misma claridad que los textos de Platón y de Jenofonte muestran que Sócrates está lejos de dedicarse solamente a interrogar. Es sobre todo con razón de esto último que resulta asombroso que la idea de un Sócrates que sólo pregunta haya podido calar tan a fondo durante tanto tiempo. Por una parte, ya se ha visto en este texto que la interrogación socrática cumple con una función misionera o iniciática: se trata de convertir al otro en un discípulo de la filosofía. Con la vista puesta en este fin, la estrategia de Sócrates consiste en despertar al otro por medio de una puesta en evidencia de su ignorancia y de su ignorancia de la propia ignorancia. Se trata del ejercicio del desasosiego. Así las cosas, se comprenderá que la enseñanza socrática no se puede reducir a la interrogación socrática. El descubrimiento de la propia ignorancia es un aprendizaje valioso e incluso fundamental. Es posible que se trate incluso de un aprendizaje que conviene hacer periódicamente, pues no es difícil que, con los progresos que se hacen, el discípulo se relaje en su empeño a causa de haber vuelto a creer que sabe más de lo que sabe. Ahora bien, no se puede aprender y progresar solamente a golpe de tomar conciencia de la propia ignorancia. Es evidente que hace falta algo más. Y lo que falta es precisamente el discurso de verdad del maestro. De hecho, es perfectamente posible decir que, a partir de la puesta al descubierto de la ignorancia del otro, la función del diálogo es, como dice Foucault precisamente a propósito de Sócrates, que «el discurso del maestro se enganche y se desarrolle»<sup>1430</sup> y que, por tanto, el discípulo calle y escuche. En suma, la función del diálogo no es sólo convertir al otro en discípulo, sino que su función también es que el interrogador se convierta por su parte en maestro en el sentido preciso de que se convierta en quien enseña la verdad a quien debe escucharla por haber demostrado que está necesitado de ella. Foucault es, a este respecto, particularmente

---

<sup>1429</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 183 b 7. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 75

<sup>1430</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 342

claro y explícito cuando dice que «la palabra que se» «arranca» al otro, la palabra «que se le extrae, que se le arrebató, la palabra que se suscita en él, por el diálogo o la diatriba, es en el fondo una manera de mostrar que la verdad está en su totalidad y únicamente en el discurso del maestro».<sup>1431</sup> Tal vez se pueda decir que los diálogos platónicos proporcionan innumerables ejemplos de que Sócrates no es sólo un tábano que con sus preguntas agujonea y despierta, sino que es también un maestro que detenta y enseña la verdad. Se diría que es precisamente esto lo que se muestra, por ejemplo, en el *Critón*, en el *Fedón* o en *La república*. En estos diálogos se asiste a toda una serie de parlamentos en los que Sócrates explica, respectivamente, por qué no habría que desobedecer las leyes y mandatos de la ciudad, por qué el filósofo no debería temer la muerte o cómo debería ser un hombre para ser un hombre justo. Pero es quizás Jenofonte el que permite aportar el ejemplo más claro. No se trata de un pasaje en el que se vea a Sócrates dispensar consejos. Un pasaje de este tipo también podría valer como ejemplo de lo que ahora se quiere decir, pero es más adecuado como ejemplo lo que se encuentra en un fragmento de texto en el que se muestra de qué manera culmina un ejercicio del desasosiego que, en este caso, se ha cebado con Eutidemo. En primer lugar, Eutidemo reconoce la propia ignorancia. En segundo lugar, asume la consiguiente obligación de callar. Por último, Sócrates se presta a enseñarle algunas verdades.

— Es evidente que mi propia estupidez me obliga a reconocerlo y voy pensando que para mí lo mejor sería callarme, pues probablemente no sé simplemente nada.

Y se marchó completamente descorazonado, despreciándose a sí mismo y convencido de que en realidad era un esclavo.

Ahora bien, muchos de los que habían sido puestos en semejante situación ya no se acercaban más a Sócrates y él los tenía por muy torpes. Eutidemo, sin embargo, comprendió que no podría llegar a ser un hombre digno de consideración sino tratando lo más posible a Sócrates, y así, nunca se apartaba de él, salvo en caso de necesidad, y en ocasiones imitaba incluso sus costumbres. Sócrates, por su parte, cuando se dio cuenta de su disposición trató de desconcertarle lo menos posible y le daba, en cambio, las nociones más sencillas y más claras sobre lo que creía que era más necesario saber y más digno de dedicarle una mayor atención.

Sócrates no se daba ninguna prisa para que sus seguidores se convirtieran en elocuentes, prácticos e inventivos, pues pensaba que antes debía infundirles el buen juicio. Porque sin buen juicio, los que poseían aquellas capacidades creía que eran más injustos y más propensos a hacer el mal.<sup>1432</sup>

En este punto, hay que admitir que sería posible hacer por lo menos dos objeciones a este planteamiento que pretende romper deliberadamente con la concepción común de la enseñanza socrática. Por una parte, se podría objetar que la interrogación socrática no es solo

---

<sup>1431</sup> *Idem*.

<sup>1432</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 2, 39-3, 1. Op. Cit., p. 169

un ejercicio del desasosiego cuya función es revelar que el otro no sabe lo que cree saber, sino que es también una mayéutica cuya función es revelar todo lo contrario, esto es, que el otro sabe más de lo que cree saber. A este respecto, se acostumbra a apelar al ejemplo del *Menón* de Platón y al modo en que Sócrates demuestra ahí que incluso un esclavo posee un saber a pesar de que no lo sabe, a pesar de que nadie le ha enseñado y a pesar de que Sócrates tampoco le enseña nada, sino que sólo le pregunta.<sup>1433</sup> Se pone aquí en escena al Sócrates partera, al Sócrates que, sin enseñar y sólo con preguntar y hacer hablar, es capaz de extraer del otro un saber que, en el fondo y de manera inadvertida, ya detentaba. Se estaría entonces ante un modelo de enseñanza que no se basa en el discurso de verdad del maestro y en el silencio y la escucha del discípulo, sino que se basa en las preguntas del maestro que hacen hablar al discípulo. Por otra parte, también se podría objetar que el diálogo socrático también tiene una función más, ya comentada e incluso defendida en este mismo texto, que consiste en lograr que el discípulo aprenda a pensar tal como piensan los que se dominan a sí mismos. A fuerza de aceptar las premisas hasta las últimas conclusiones en el juego del diálogo con el otro o a fuerza de transitar con el otro el elemento común del *logos*, se aprende a pensar sin dejarse determinar por las pasiones y deseos y sin dejarse determinar por intereses egoístas y particulares, es decir, que se aprende a pensar de acuerdo con la exigencia de universalidad de una razón que, por ser común a todos, es universal. No obstante, si bien no es cuestión de negar que la práctica del diálogo pueda cumplir efectivamente con estas otras funciones, ninguna de estas dos objeciones puede servir para invalidar la idea de que Sócrates no es sólo un maestro que dialoga, sino que es también un maestro que detenta y expone un discurso de verdad que debe ser escuchado por el discípulo. La prueba de ello está simplemente en los ejemplos bibliográficos que se han aportado en el párrafo anterior. Por tanto, hay que concluir que Sócrates dialoga y hace hablar, desde luego, pero también habla y hace escuchar. Ambas prácticas se complementan y se pueden alternar. Ahora bien, se acaba de ver que el Sócrates de Jenofonte considera que antes de enseñar a dialogar hay que infundir «el buen juicio» porque sin él la elocuencia puede ser peligrosa. Por tanto, hay que aprender a escuchar antes de aprender a hablar. Sirva todo este planteamiento para que se

---

<sup>1433</sup> Platón. *Menón*, 85b-85c. Op. Cit., p. 307: «¿Ha contestado él con alguna opinión que no le sea propia? [...] Y, sin embargo, como dijimos hace poco, antes no sabía. [...] Estas opiniones, entonces, estaban en él, ¿o no?».

empiece a acabar ya de una vez por todas con la comedia del Sócrates que sólo pregunta sin jamás enseñar.

Esta combinación de la práctica del diálogo y de la práctica de la escucha de la palabra del maestro es una combinación que también se encuentra en la escuela de Platón y en la escuela de Aristóteles. De acuerdo con Pierre Hadot, la práctica del diálogo tenía lugar en la Academia de Platón y tenía lugar conforme a «una técnica de discusión sometida a reglas precisas»: a partir de la formulación de una pregunta, los interlocutores se repartían las funciones de defensa y de ataque de la tesis implicada.<sup>1434</sup> Sin embargo, hay que recordar que Platón es, con respecto a esta práctica, extraordinariamente precavido, pues el programa de estudios que se propone en *La república* prevé que el aprendizaje de la dialéctica no se inicie hasta los treinta años y ni siquiera para todos los casos, sino sólo para los más aptos.<sup>1435</sup> Por un lado, se trata de evitar que se haga de la dialéctica, no ya un medio con el que aprender a pensar desde el dominio de sí y con pretensiones de universalidad, sino un medio retórico con el que defender hábilmente los propios intereses en las disputas.<sup>1436</sup> Por otro lado, también se trata de evitar que los jóvenes, por falta de madurez, desprestigien la filosofía e incluso a ellos mismos por hacer de la dialéctica una erística con la que dedicarse a confundir por diversión.<sup>1437</sup> Por tanto, el momento en el que el discípulo de la Academia podía tomar la palabra no llega de inmediato ni llega pronto, sino que llega más bien tarde, llega sólo para algunos y llega bajo la condición de que se haya conseguido del discípulo cierta madurez, o,

<sup>1434</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 74

<sup>1435</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 539a. Op. Cit., p. 325: «Pues para no exponer a nuestros discípulos a la misma compasión, cuando hayan llegado a los treinta años y antes de destinarlos a la dialéctica, procurarás tomar todas las precauciones necesarias»; 539d, p. 326: «Por vía de precaución dijimos antes que a los ejercicios de la dialéctica sólo debían admitirse espíritus sólidos y graves, en vez de admitir, como se hace en nuestros días, al primero que llega, aun cuando muchas veces no tenga disposición para ello».

<sup>1436</sup> Platón. *Critón*, 46b-c. Op. Cit., p. 37: «Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte [...]»; *Gorgias*. 452e. Op. Cit., pp. 310-311: «Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud».

<sup>1437</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 539b-c. Op. Cit., p. 325: «A ejemplo de los que los han confundido en la disputa, ellos, a su vez, confunden a los demás [...]. De esta manera dan ocasión a que los demás los desacrediten a ellos y a la filosofía. [...] En una edad más madura, en cambio —dije yo—, no se incurrirá en esta manía; se imitará, más bien, a los que trabajan para descubrir la verdad, que a los que contradicen sólo por entretenimiento y diversión. De esta manera se comportará él de forma más moderada y se pondrá la profesión filosófica en un grado de estimación que no tenía antes».

como decía el Sócrates de Jenofonte, cierto buen juicio. Hasta entonces, cabe suponer que al discípulo le corresponde callar y escuchar la palabra del maestro. Por su parte, Aristóteles dejaba que sus oyentes pudieran discutir o expresar sus propias opiniones e incluso se servía de ellas para corregir sus propios cursos.<sup>1438</sup> Sin embargo, esto solamente sucedía después de que él realizara su exposición bajo la forma, dice Pierre Hadot, de «un discurso continuo»<sup>1439</sup> que los discípulos debían escuchar y seguir. La prueba de ello está, como ya se ha dicho en este texto, en que sus obras se corresponden con los manuscritos de preparación de sus cursos. A través de sus exposiciones, el estagirita esperaba instruir, pues «cada uno juzga bien aquello que conoce»<sup>1440</sup>. También esperaba enseñar a pensar, pues encaraba un mismo problema de maneras diferentes y aplicaba también métodos diferentes en función del área de la realidad de la que se tratase.<sup>1441</sup> Por tanto, en la escuela aristotélica se discutía, pero en un primer momento los discípulos debían callar, escuchar y aprender. Por lo demás, la importancia de la escucha en el Liceo también se puede inferir del hecho de que el sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela, esto es, Teofrasto, es citado por Plutarco en el tratado que precisamente lleva por título *Sobre cómo se debe escuchar*.<sup>1442</sup>

En cuanto a la escuela estoica, hay que empezar por decir que, de acuerdo con Pierre Hadot, «practicaban también en su enseñanza el método dialéctico del juego de las preguntas y respuestas».<sup>1443</sup> Tanto es así que, de nuevo conforme a Pierre Hadot, Cicerón les reprochaba, en su *De finibus bonorum et malorum*,<sup>1444</sup> «no dar un lugar suficiente a los desarrollos oratorios y retóricos, únicos capaces, a sus ojos, de conmover y de persuadir».<sup>1445</sup>

<sup>1438</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 101

<sup>1439</sup> Ib., p. 76

<sup>1440</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, 1095a. Op. Cit., p. 23

<sup>1441</sup> Ib., 1094b, 10, p. 23: «Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos [...]; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 102

<sup>1442</sup> Plutarco. *Sobre cómo se debe escuchar*, 38A. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. José García López (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 166: «[...] yo creo que tú no sin gusto escucharías una disertación sobre el sentido del oído, el cual dice Teofrasto que es el más sensible de todos los sentidos»; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 312

<sup>1443</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 119-120

<sup>1444</sup> Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 3, 7. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p.120: «Les pican, como con dardos, con cortas preguntas agudas. Mas quienes les contestan “sí” [en la argumentación dialéctica, quien planteó la tesis debe contentarse con contestar sí o no] no son transformados en su alma y se van como llegaron. Es que si los pensamientos que los estoicos expresan son tal vez verdaderos y sublimes, no son tratados por ellos como deberían serlo, sino de una manera un tanto cuanto mezquina».

<sup>1445</sup> *Idem*.

Por lo demás, las *Disertaciones* de Epicteto o la correspondencia de Séneca o Marco Aurelio dan buena cuenta del intercambio de ideas entre maestros y discípulos en el estoicismo. Sin embargo, el maestro estoico también enseñaba a través de exposiciones que, además, debían ser sistemáticas, pero no por exigencias científicas o para crear un relato totalizante, sino para favorecer que el discípulo quedara más persuadido y para favorecer asimismo que el discípulo pudiera retener mejor en la memoria lo esencial de los dogmas de la escuela.<sup>1446</sup> Ya se ve entonces que, en una nueva muestra de la imbricación de la filosofía con la educación, el origen histórico de la sistematización filosófica se encuentra en el deber que tiene el maestro de pronunciar un discurso que pueda ser efectivamente persuasivo y que pueda ser efectivamente retenido por el discípulo. En suma, la enseñanza estoica, como la pitagórica, la socrática, la platónica o la aristotélica, bascula entre la discusión abierta y la escucha atenta del discurso de verdad del maestro. Ahora bien, es posible que, entre los estoicos, y especialmente entre los estoicos de la época imperial, la reflexión sobre el modo en que el discípulo debe escuchar sea más explícita o esté más elaborada. Se trata aquí de una primera prueba de lo que aquí se había dicho acerca de la historia de las prácticas de sí, a saber, que a medida que se avanza hacia la época helenística y romana parece que se reflexiona cada vez más sobre ellas. Este es el caso de la práctica de la escucha en filósofos estoicos como Epicteto y Séneca, pero también es el caso, y quizás muy especialmente, de Plutarco.

En lo que se refiere a Epicteto, hay que decir, para empezar, que es muy explícito en relación con el carácter fundamental que hay que atribuir a la escucha de la enseñanza del maestro por la palabra en la formación filosófica: hay que «ir hacia la perfección —dice— por medio del discurso y de tal enseñanza».<sup>1447</sup> A partir de aquí, Epicteto lanza una advertencia sobre el modo en que los discípulos deberían escuchar si verdaderamente quieren aprovechar para sí mismos el discurso de verdad que se les propone. Esta advertencia tiene que ver con un aspecto del discurso del maestro que tiene la cualidad de capturar con facilidad la atención del discípulo a la vez que no es precisamente aquello de lo que debe sacar provecho. Sin embargo, se trata de un aspecto del discurso del que el maestro no puede prescindir. Por tanto, sólo queda advertir al discípulo de que escuche de tal manera que no se

---

<sup>1446</sup> Ib., p.121

<sup>1447</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro II, XXIII, 40. Op. Cit., p. 251

deje hechizar por lo que no es, a pesar de su carácter inevitable, esencial. En efecto, para que la verdad del maestro pueda ser dicha y pueda ser dicha de tal manera que resulte inteligible y persuasiva, es preciso, dice Epicteto, que se emplee «determinada expresión» y «cierta variedad y agudeza en las palabras».<sup>1448</sup> Dicho de otro modo, si el maestro quiere hacerse entender y quiere persuadir sobre la verdad de lo que dice, es necesario que su discurso se revista de cierto ornamento, de cierta retórica, de cierta floritura. Pero esta exigencia discursiva que el maestro debe asumir conlleva, del lado del discípulo que escucha, un peligro, a saber, que atienda más a la dimensión retórica del discurso que a la verdad misma que por medio de ella se le quiere enseñar. Así lo expresa Epicteto: «[...] por su efecto algunos de éstos [discípulos] se quedan en eso, atrapados, uno por la elocución, otro por los silogismos, otro por los equívocos, otro por alguna otra de esas posadas y, al quedarse allí, se pudren como con las Sirenas».<sup>1449</sup> A partir de aquí, en la medida en que el maestro no puede sustraerse a esta dimensión del discurso, la única solución posible es pedir al discípulo que esquive este peligro a través de una escucha en la que se atienda a la verdad en lugar de una escucha en la que se atienda al ornamento. Para ello, dice Foucault en alusión a Epicteto, hace falta que el discípulo tenga, con respecto a la escucha, «la *tribe* (la práctica asidua)» y «la *empeiria* (la habilidad adquirida)».<sup>1450</sup> En resumen, el discípulo debe practicar la escucha para aprender a escuchar como corresponde. Ahora bien, esta *tribe* y esta *empeiria* que el discípulo precisa no solamente han de servir para que preste atención a lo que importa, sino que también ha de servir para estimular al maestro y su discurso y para que, a su vez, el discurso estimulado del maestro revierta en un aprendizaje optimizado del discípulo. Esto es lo que se muestra en un pasaje de las *Disertaciones* en el que un joven discípulo reprocha al maestro que nunca le habla.<sup>1451</sup> Epicteto se justifica entonces diciendo que no le habla porque no le estimula y no le estimula porque no sabe escuchar. ¿Cuál es la prueba de que el joven discípulo no sabe escuchar? La prueba está en que viene a escuchar, como dice Foucault,

<sup>1448</sup> Ib., Libro II, XXIII, 40-41, p. 251

<sup>1449</sup> Ib., Libro II, XXIII, 41, p. 251

<sup>1450</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 317; Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro II, XXIV, 8-10. Op. Cit., p. 253: «Por tanto, si ya el hablar como se debe es cosa del experto, ¿ves que también el oír con provecho es cosa del experto? Y lo de hacerlo perfectamente y con provecho, si quieres, vamos a dejarlo de momento, porque ambos estamos muy lejos de tal cosa. Pero me parece que cualquiera estaría de acuerdo en que el que vaya a escuchar a un filósofo necesita cierta práctica en oír. ¿O no?».

<sup>1451</sup> Ib., Libro II, XXIV, 1, p. 252: «Vine muchas veces deseoso de oírte y nunca me respondiste; y ahora, si es posible, te ruego que me digas algo».



«emperifollado», es decir, dando muestras externas de que sólo está interesado en el ornamento, que es el equivalente de la dimensión retórica a la que no hay que atender cuando se escucha el discurso de un maestro de filosofía.<sup>1452</sup> En suma, Epicteto considera que hay que aprender a escuchar para ser capaz de centrarse en lo que importa del discurso del maestro y para ser capaz también de estimularlo.

El análisis que hace Séneca de la escucha del discípulo no es muy diferente del que hace Epicteto. Ante todo, se destaca la necesidad del silencio y de la escucha: «que la filosofía tenga nuestra admiración muda».<sup>1453</sup> A partir de aquí, se admite que la escucha del discurso filosófico del maestro comporta para el discípulo un cierto número de dificultades. De entrada, esto se debe a que el discurso enuncia verdades con valor filosófico, pero al mismo tiempo puede estar hecho, en su materialidad misma, de ciertos adornos, de cierto estilo, de ciertas palabras escogidas.<sup>1454</sup> Hay, pues, en los discursos dos dimensiones a las que es posible prestar atención. Sin embargo, solamente una de ellas debe ser el objeto de la atención del discípulo. De ahí una primera dificultad para la actividad de la escucha. Evidentemente, la dimensión del discurso a la que hay que prestar atención es la que tiene que ver con las verdades filosóficas que se dicen. De lo contrario, si se atiende a la dimensión retórica, aquel que escucha corre el riesgo de quedarse en *inquilini* en lugar de llegar a ser *discipuli*.<sup>1455</sup> Hay que centrarse, no en la palabra misma, sino en el *to pragma*, es decir, en el referente de la palabra. Más aún, y es esto una segunda dificultad que se añade a la primera, hay que hacer del *pragma* (el referente) un precepto de acción. Esto quiere decir que la escucha no solamente tiene que pasar por encima de la retórica del discurso o de la belleza de la forma,

---

<sup>1452</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 326; Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro II, XXIV, 28-29. Op. Cit., p. 257: «Porque no me estimulas. ¿Qué he de ver en ti que me estimule, como a los entendidos en caballos los buenos caballos? ¿Tu cuerpecito? Lo tienes feo. ¿Tu vestimenta? También la llevas afeminada. ¿Tu aspecto, tu mirada? Nada. Cuando quieras oír a un filósofo no le digas “¿no me dices nada?”, sino, simplemente, muéstrate capaz de escuchar y verás cómo le mueves a hablar».

<sup>1453</sup> Séneca, *Lettres à Lucilius*, tomo II, Libro V, carta 52, 13. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., nota 17, p. 319. Se ha optado por citar la traducción del texto de Séneca que se encuentra en el texto de Foucault porque es más adecuada para lo que ahora se está diciendo que la traducción del mismo texto de Séneca que se está utilizando en este texto. Véase si no: Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro V, epístola 52, 13. Op. Cit., p. 304: «La filosofía merece la adoración».

<sup>1454</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 316

<sup>1455</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora», p. 315

sino que además tiene que ser, como dice Foucault, «paranética» (del verbo *paranein*, esto es, ‘aconsejar’, ‘prescribir’).<sup>1456</sup> Por último, una vez que el discurso ya ha sido escuchado, el discípulo debe enfrentarse a una tercera dificultad, a saber, que en lugar de ceder al impulso de querer discutir, hay que procurar, dice Foucault, «recogerse y guardar silencio para grabar mejor lo escuchado» y para comprobar si lo que se ha aprendido «constituye una novedad» con la que perfeccionar la *paraskeue* de la que ya se dispone.<sup>1457</sup> En suma, la escucha requiere silencio, requiere que se dirija la atención hacia lo que importa, requiere trasmutar aquello a lo que se ha atendido en un precepto de acción y requiere un silencio posterior en el que se hace memoria y se confronta lo que se ha escuchado con lo que ya se sabía. Ahora bien, no sería exacto decir que para Séneca todo son dificultades cuando se trata de escuchar. Esto se debe a que el oído tiene la ventaja de ser un sentido pasivo que es capaz de recoger el *logos*, no solamente en la circunstancia de que se dirija adecuadamente la atención, sino también en la circunstancia de que la atención esté mal dirigida, en la circunstancia de no comprender e incluso en la circunstancia de no atender demasiado. Tal y como refiere Foucault, del mismo modo que el sol, aunque no se quiera, broncea, también algo queda de lo que se oye, aunque no se escuche como es debido.<sup>1458</sup> Así lo expresa Séneca: «Sea como fuere, quien acude a la clase de un filósofo recogerá cada día algún fruto. Y, de una u otra manera, vuelve a su casa o bien en vías de curación o bien, en todo caso, más fácilmente curable».<sup>1459</sup> Hay aquí, dice Foucault, un eco de la doctrina de las semillas del alma: así como el alma contiene semillas de virtud por su naturaleza racional y no porque el individuo así lo quiera, las verdades del discurso despiertan las semillas incluso en el caso de que el individuo no preste demasiada atención.<sup>1460</sup> Tal es, cabe deducir, la importancia que se concede a la escucha del *logos* en la formación filosófica: basta con oír sin apenas atender para que la virtud pueda ya empezar a florecer. De todos modos, es obvio que no basta con esta pasividad de la escucha. Si se quiere sacar un provecho óptimo de los discursos del maestro, hay que practicar más bien una escucha activa que consista en superar todas las dificultades que se han señalado.

---

<sup>1456</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora», p. 328

<sup>1457</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora», p. 329

<sup>1458</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora», p. 315

<sup>1459</sup> Séneca, *Letras a Lucilio*, tomo IV, libros XVII-XVIII, carta 108, 4. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 314

<sup>1460</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora», p. 315

Pero no sería históricamente riguroso que ahora se pasara por alto la figura de Plutarco<sup>1461</sup>, pues en sus *Obras morales y de costumbres* es posible encontrar lo que parece ser uno de los tratados más precisos de la época sobre la facultad de escuchar. El texto no es preciso porque sea largo, sino porque está entera y expresamente consagrado al problema de la audición. Lleva por título precisamente *De recta ratione audiendi*, es decir, *Sobre cómo se debe escuchar*. En este punto, conviene recordar que Plutarco había abierto una escuela de filosofía en Queronea, su ciudad natal. Por tanto, la cuestión de la enseñanza y de la escucha de la enseñanza tuvo que llegar a ser para él una cuestión relevante. De inmediato se verá que sus consideraciones sobre la escucha están próximas a las de Epicteto y Séneca. Hay que empezar por destacar que para Plutarco «los oídos» son «la única entrada posible» «para la virtud»<sup>1462</sup> y que «el silencio» es «para el joven un adorno seguro»<sup>1463</sup>. De ahí que considere que es más urgente y prioritario aprender a escuchar que aprender a hablar.<sup>1464</sup> Por tanto, se concede al silencio y a la escucha del discípulo un papel fundamental en el camino de la formación filosófica. En segundo lugar, en el texto se llama la atención sobre el hecho de que, así como se cree que el hablar requiere de un aprendizaje y de un esfuerzo, se descuida que también la escucha requiere de un aprendizaje y de un esfuerzo análogos.<sup>1465</sup> En definitiva, se admite que el uso de la palabra no es fácil, pero se advierte que tampoco lo es la capacidad para escuchar. A partir de aquí, es decir, a partir del reconocimiento de la importancia de la escucha y a partir del reconocimiento de la dificultad que entraña, parece que Plutarco dispensa dos tipos de consejo. Por un lado, es posible encontrar consejos que están propiamente referidos a la actividad de la escucha. Y, por otro lado, es posible igualmente encontrar consejos que están referidos al modo en que conviene intervenir con la palabra cuando se escucha al que habla.

Con respecto al primer tipo de consejo, Plutarco invita, por una parte, a escuchar de tal modo que, cuando el discurso es bueno, se aprenda a reconocer y se imite «la dedicación,

---

<sup>1461</sup> Foucault se refiere a él y a sus consideraciones sobre la escucha en: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 314, 319-320 y 329

<sup>1462</sup> Plutarco. *Sobre cómo se debe escuchar*, 38A. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Op. Cit., p. 167

<sup>1463</sup> *Ib.*, 39B, p. 179

<sup>1464</sup> *Ib.*, 38D, p. 168

<sup>1465</sup> *Idem*; *Ib.*, 45D, p. 186

esfuerzo y aprendizaje» que lo ha hecho posible.<sup>1466</sup> De la misma manera, cuando el discurso es, por el contrario, más bien malo, hay que aprender de los errores para no reproducirlos. Es conveniente aprovechar la ocasión de la escucha para este fin porque es más fácil percibir las equivocaciones en los otros que en uno mismo.<sup>1467</sup> Por tanto, en la buena escucha es posible sacar provecho tanto de los mejores discursos como de los peores. Por otra parte, no hay que atender a «lo superfluo y lo vano de la expresión»<sup>1468</sup> o a «lo florido y lo delicado de los nombres», pues es «pasto de zánganos que practican la sofística»<sup>1469</sup>, sino a «la utilidad y verdad de lo dicho»<sup>1470</sup>. Para ello, es preciso que, después de escuchar, se vuelva la vista hacia sí mismo para comprobar si el discurso ha hecho mella en el alma en el sentido preciso de haberla hecho mejor, «más ligera y más agradable».<sup>1471</sup> Como dice Aristón, filósofo estoico del siglo III a. C. citado por Plutarco, «ni de un baño ni de un discurso se saca utilidad, si no limpian».<sup>1472</sup> Por último, también hay que prestar atención a la actitud y postura corporal que se adopta cuando se escucha. Esto se debe al hecho de que el oyente puede colaborar con el que habla y hacer que su enseñanza sea mejor por medio de la benevolencia y de la «disposición de constante atención» que es posible mostrar con el cuerpo.<sup>1473</sup> Hay que evitar «la seriedad del gesto y la antipatía del rostro y la mirada inquieta y la posición forzada del cuerpo y la colocación inadecuada de las piernas».<sup>1474</sup> También hay que evitar «el movimiento de la cabeza y el chismorreó al otro, la sonrisa, los bostezos somnolientos, las dejadeces y cualquier cosa semejante».<sup>1475</sup> Al mismo tiempo, aquel que escucha como es debido se sienta «derecho y firme con una postura correcta», proyecta una mirada dulce y bien «fija en el que habla» y mantiene asimismo en su rostro una expresión de serenidad, «una expresión [...] limpia y libre, no sólo de soberbia y de malhumor, sino también de otros pensamientos y preocupaciones».<sup>1476</sup> En cuanto al segundo tipo de consejo, el que está referido a las intervenciones orales del que escucha, dice Plutarco que, ante todo, hay que

---

<sup>1466</sup> *Ib.*, 40B, p. 172

<sup>1467</sup> *Ib.*, 40C, p. 173

<sup>1468</sup> *Ib.*, 41E, p. 176

<sup>1469</sup> *Ib.*, 42A, p. 177

<sup>1470</sup> *Ib.*, 41A, p. 175

<sup>1471</sup> *Ib.*, 42B, p. 177

<sup>1472</sup> *Ib.*, 42B, pp. 177-178

<sup>1473</sup> *Ib.*, 45B-C, p. 185

<sup>1474</sup> *Ib.*, 45C-D, p. 186

<sup>1475</sup> *Idem.*

<sup>1476</sup> *Ib.*, 45B-C, pp. 185-186

dejar hablar.<sup>1477</sup> Ahora bien, en la medida en que, después de escuchar un discurso, es posible que se necesiten algunas aclaraciones para completar el aprendizaje, hay que preguntar y hay que hacerlo sin temor a mostrar la propia ignorancia.<sup>1478</sup> No obstante, es preciso plantear pocas cuestiones porque no se trata de hacer ostentación de sí mismo<sup>1479</sup>, porque no hay que obstaculizar la continuidad del aprendizaje de los demás<sup>1480</sup> y porque lo que queda sin comprender tiene valor de impulso para seguir investigando<sup>1481</sup>. Además, también es necesario que aquello que se plantee sea pertinente para centrarse y sacar provecho de lo que se ha dicho y para no perturbar al que habla con cuestiones que no son esenciales y que quizás no domine.<sup>1482</sup> Por último, cuando se trata de elogiar al orador, ni hay que quedarse corto ni hay que ser excesivo para no caer, respectivamente, ni en la arrogancia ni en la frivolidad.<sup>1483</sup> En suma, en la buena escucha se aprende de los buenos y de los malos discursos, se atiende a la verdad y utilidad de lo dicho en lugar de atender a la retórica y se ayuda al que habla por medio de cierta actitud y postura del cuerpo. Por otra parte, aquel que escucha tiene derecho a hablar, pero siempre de manera comedida y siempre por medio de intervenciones que sean lo más adecuadas y pertinentes posible. En una palabra, se podría decir que, si se quiere sacar provecho de la escucha, es preciso, en definitiva, ser humilde. Así lo expresa Plutarco:

[...] el que está acostumbrado a escuchar con moderación y con respeto recibe y conserva el discurso provechoso; en cambio, distingue y descubre mejor el inútil o falso, mostrándose amigo de la verdad y no amigo de la disputa ni impetuoso ni alborotador. De ahí que, no sin razón, dicen algunos que es más necesario sacar de los jóvenes el aire presuntuoso y la vanidad que el aire de los odres, si se quiere verter en ellos algo provechoso, y, si no, no pueden admitir nada, porque están llenos de orgullo y de arrogancia.<sup>1484</sup>

Ya se ve entonces que, de un cabo al otro de la historia de la filosofía antigua, es decir, de los pitagóricos al periodo imperial, pasando por Sócrates, Platón y Aristóteles, los discípulos tenían derecho a la palabra, pero de manera más fundamental y prioritaria, tenían el deber de guardar silencio y de escuchar. En general, esto se debe al hecho de que la práctica del silencio y de la escucha es lo único que puede hacer posible que el maestro enseñe la verdad y que el discípulo la conozca. Los pitagóricos podían discutir, pero antes de hacerlo

<sup>1477</sup> Ib., 39B, p. 170; 42E, p. 179

<sup>1478</sup> Ib., 43D, p. 181; 47D-E, pp. 191-192

<sup>1479</sup> Ib., 43C-D, p. 181

<sup>1480</sup> Ib., 48B, p. 193

<sup>1481</sup> Ib., 48C, p. 193

<sup>1482</sup> Ib., 42D-43B, pp. 179-180

<sup>1483</sup> Ib., 44A-B, p. 182; 46A, p. 187

<sup>1484</sup> Ib., 39C-D, pp. 170-171

debían observar una regla estricta de silencio que duraba años. Sócrates hacía hablar por medio de sus interrogaciones, pero lo hacía para que el otro comprendiera que debía escucharle. Platón instauró y definió la dialéctica como ejercicio escolar, pero su práctica estaba reservada para unos pocos y para una edad próxima a la madurez. Aristóteles admitía la discusión en sus cursos, pero solamente después de haber expuesto de corrido una lección que los discípulos debían escuchar. Los estoicos proponían la dialéctica como ejercicio y el intercambio de ideas, pero también promovían la escucha de exposiciones sistemáticas, y, además, hicieron de la escucha del discípulo todo un objeto de estudio y de análisis. Plutarco contemplaba que el discípulo pudiera intervenir, pero siempre de manera comedida y siempre después de haber practicado una escucha cuyas condiciones son definidas con especial precisión. A pesar de todo, es posible dar cuenta de dos excepciones parciales a esta norma del silencio y de la escucha del discípulo en la filosofía antigua. Estas excepciones son parciales porque en ellas no se trata de sustituir la escucha del discípulo por el habla, sino que se trata sólo de sustituir el discurso del maestro por cierto tipo de silencio. Por un lado, hay que referirse a los cínicos. Es cierto que, como se ha visto, practicaban la diatriba agresiva en campo abierto, pero hay que recordar igualmente que su propuesta formativa no consistía principalmente en hacer progresar al discípulo por el camino largo, fácil y sonoro de los discursos, sino que se trataba de hacerlo progresar más bien por el camino corto, arduo y mudo de la ascesis entendida sobre todo como *gymnasein*. Parece entonces que hay representarse al maestro cínico como un maestro más bien silencioso, pero no porque se tratara de habilitar un espacio en el que pudiera tener lugar la palabra del discípulo, sino porque, tanto para el maestro como para el discípulo, no había en verdad mucho que decir y sí, por otra parte, mucho que practicar. De hecho, Diógenes el Cínico quería que sus discípulos fueran silenciosos.<sup>1485</sup> En suma, parece que el discípulo cínico debía, como era habitual en la época, guardar silencio, pero, en este caso, parece que también el maestro hacía, hasta cierto punto, algo parecido. Por otro lado, hay que referirse también a los epicúreos. En este caso, ya se ha dicho en este texto que la práctica de la conversación era una práctica común en el Jardín. Por tanto, maestros y discípulos se hablaban y se escuchaban. A decir verdad, y tal y como se verá aquí sólo un poco más adelante, también los discípulos se

---

<sup>1485</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127

hablaban y se escuchaban entre ellos. Sin embargo, esto no quiere decir que la formación epicúrea se limitara a esta clase de intercambios. El discípulo también debía atender, sin intervenir, a los discursos de verdad del maestro. Ahora bien, el modo de acceso a estos discursos no era principalmente la escucha, sino que era más bien la lectura. Esto quiere decir que el discípulo de la escuela epicúrea debía aprender a recibir sin proponer, pero no porque el maestro hablara, sino porque debía leer lo que el maestro había escrito. Más aún, el discípulo debía memorizar lo que leía.<sup>1486</sup> Por tanto, excepción hecha de las conversaciones, se aprecia entre los epicúreos cierto tipo de silencio tanto del lado del discípulo como del lado del maestro. En el primer caso, no se trata de un silencio literal porque era común que la lectura se hiciera en voz alta, pero no deja de ser cierto que aquel que se limita a recibir y memorizar discursos se ha silenciado en cierto modo a sí mismo. En el segundo caso, no se puede negar que hay silencio en el que escribe, pero se trata de un silencio en el cual se habla. Por tanto, aunque el maestro hable a través del silencio de la escritura, ya se ve que en la escuela epicúrea se reencuentra la fórmula del maestro que transmite y del discípulo que recibe.

## 2.2. LA LECTURA

La propuesta epicúrea de transmisión de la verdad ha permitido poner sobre la mesa otra práctica de sí que es también una forma de *meleté* o *meditatio*. Se trata de la lectura. Esta práctica no se confunde con la práctica de la escucha, aunque es evidente que se parece a ella. Al fin y al cabo, en ambos casos se trata de recibir un discurso de verdad. Se afirma, pues, que el aprendizaje de la verdad por parte del discípulo no depende sólo del silencio y de la escucha, sino que depende también de la lectura. El ejercicio de la lectura forma parte de la formación y del entrenamiento filosófico por lo menos desde Sócrates, aunque todo parece indicar que a medida que se avanza hacia la época helenística y hacia la época romana su práctica se vuelve cada vez más central y aparece cada vez más como un objeto específico de reflexión. Nada sorprendente, en verdad, puesto que, por una parte, ya se ha dicho en este texto que la historia de la Antigüedad puede ser entendida como una historia en la que se pasa progresivamente de una cultura del deporte a una cultura de las letras. Y, por otra parte,

---

<sup>1486</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 121

también se ha dicho que la historia de la filosofía antigua puede ser entendida como una historia en la que las prácticas de sí meditativas y específicamente filosóficas son cada vez más relevantes. Sin embargo, parece que la forma y el sentido del ejercicio de la lectura no ha variado demasiado en el curso de la historia de la filosofía antigua. Es cierto que es posible reconocer cierto punto de inflexión o de ruptura a partir del momento en el que se entra en la era romana del comentario de texto, pero fuera de las escuelas filosóficas que protagonizan este cambio, la lectura filosófica consistió siempre poco o más o menos en lo mismo. Ante todo, la lectura es una práctica de sí, es decir, que es una práctica que no está destinada a esa formación técnica y sofisticada en la que se trata de aprender a dominar el discurso y en la que se trata de adquirir cierta erudición, sino que es una práctica que está destinada a la formación del *ethos*. A partir de aquí, se comprenderá que, por un lado, en la lectura filosófica no se trata de leerlo todo, sino que se trata de leer más bien cierta selección, se trata de leer solamente lo que pueda ser útil a la formación del carácter y se trata también de releer. De ahí que la lectura de resúmenes y de compendios sea el tipo de lectura que predomina entre los filósofos. A decir verdad, este tipo de lectura no era solamente propio de la filosofía, sino que era propio de la Antigüedad en general. Se trata de lo que los griegos llamaban *synagogé* y lo que los latinos llamaban *compendium*.<sup>1487</sup> Por otro lado, no es cuestión de leer para atender a la dimensión retórica de los textos o para desarrollar una hermenéutica de las obras y de los autores, sino que es cuestión de leer para atender a las verdades filosóficas que se encuentran en los textos. Por último, también se trata de memorizar lo que se lee, pero no para hacer después alarde de erudición, sino para hacerse una *paraskeue*. En suma, la lectura filosófica es una psicagogia que conduce a una selección de textos de los que se extraen verdades que deben ser memorizadas.

Por lo demás, ya se ve que en toda esta práctica de la lectura está implícita o presupuesta la práctica de la escritura. En efecto, para poder hacerse una selección de textos o sentencias, es preciso escribir. Como dice Foucault, «si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará

---

<sup>1487</sup> Carlos García Gual. «Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Op. Cit., p. 19



inmediatamente ligada a la escritura».<sup>1488</sup> Hay, pues, un vínculo estrecho entre lectura y escritura. Ahora bien, en este caso no se trata de ese tipo de escritura que, aunque podía adoptar diferentes formas, se realizaba esencialmente con cierto afán misionero, y, por tanto, con vistas al otro. Los filósofos podían escribir para honrar y recordar a un personaje inspirador (por ejemplo, Jenofonte<sup>1489</sup> o Zenón<sup>1490</sup>), para darse a conocer a sí mismos y su propia escuela (por ejemplo, Platón<sup>1491</sup> o Epicuro<sup>1492</sup>), para preparar las lecciones orales (por ejemplo, Aristóteles<sup>1493</sup>) o para provocar mediante la elaboración de parodias de los valores sociales dominantes (por ejemplo, Diógenes el Cínico<sup>1494</sup> o Crates<sup>1495</sup>). Por el contrario, en este caso se hace referencia a un tipo de escritura que se realiza para formarse a sí mismo, y, por tanto, con vistas a sí mismo. Se trata de lo que se puede llamar una escritura de sí. En *La hermenéutica del sujeto* Foucault no está muy seguro de cuál puede ser la época en la que se empieza a practicar este tipo de escritura y se limita a señalar que en la época del Imperio es ya «un fenómeno de cultura y sociedad». Se refiere entonces a los ejemplos de Epicteto y de

---

<sup>1488</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 335

<sup>1489</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 3, 1. Op. Cit., p. 41: «Y ahora, como Sócrates me parecía que ayudaba a sus discípulos, [...] voy a presentar por escrito todos los ejemplos que recuerdo de ello».

<sup>1490</sup> Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 90: «Entre sus discípulos se cuentan los estoicos Cleantes y Zenón, quien escribió unos *Recuerdos de Crates*, como Jenofonte los había escrito de Sócrates».

<sup>1491</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85: «Los diálogos pueden ser considerados obras de propaganda, adornados con todos los prestigios del arte literario, mas destinados a convertir a la filosofía. Platón los leía en las sesiones de lecturas públicas que eran, en la Antigüedad, el medio para darse a conocer».

<sup>1492</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 91: «Encontramos aquí esa diferencia de los escritos científicos, de estilo seco y desmañado, atento sólo a la precisión conceptual [...] frente al estilo cuidado de las obras destinadas a una lectura pública, escritas para difusión fuera de la escuela, de las que tenemos un buen ejemplo en la prosa admirable de la *Carta a Meneceo*».

<sup>1493</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., pp. 100-101: «Las obras de Aristóteles son fruto de la actividad teórica del filósofo y de su escuela. [...] Los textos de Aristóteles, tal cuales llegaron a nosotros, son notas de preparación para cursos [...]».

<sup>1494</sup> Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 58: «[Diógenes el Cínico] Escribió algunos libros, que sospechamos breves, e incluso alguna tragedia, tal vez en clave de parodia».

<sup>1495</sup> Ib., pp. 84-86: «La parodia había sido ya para Diógenes un recurso literario, cuando retocaba intencionadamente versos homéricos o fragmentos trágicos. Con Crates adquiere mayor nivel literario. [...] Crates retoma la forma y, sobre la pauta poética del viejo estadista [Solón], reescribe, en esa época de crisis cívica, un nuevo mensaje».

Séneca.<sup>1496</sup> No obstante, parece que se puede afirmar que el origen histórico de la escritura de sí se remonta por lo menos a la época clásica, pues, tal y como se verá, ya entonces se practica lo que es inseparable de ella, esto es, la lectura filosófica. Las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien toda esta práctica filosófica de la lectura y la escritura:

De hecho, los consejos que se dan, al menos en lo que se refiere a la lectura, competen a toda una práctica que era corriente en la Antigüedad, y que los principios de la lectura filosófica retoman pero sin modificarlos en sus aspectos esenciales. Vale decir, en primer lugar, leer a pocos autores; leer pocas obras; en ellas, leer pocos textos; escoger algunos pasajes considerados como importantes y suficientes. De ahí se deducen, por otra parte, todas esas prácticas bien conocidas, como los resúmenes de obras. Esta práctica se expandió a tal punto que, por fortuna, hubo muchas obras que se conservaron gracias a ella.<sup>1497</sup>

De entrada, hay que decir que no parece que haya muchas referencias a la lectura en los textos de la época clásica. Sin embargo, es posible encontrar algunas, por ejemplo, en los textos de Jenofonte y de Platón. En el caso del primero, se trata de referencias que están del todo ligadas a la figura de Sócrates. Así, por ejemplo, en una conversación con Antifonte, Sócrates asegura que desenrolla y recorre junto con sus amigos «los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en libros» y que, si encuentran «algo bueno», lo seleccionan.<sup>1498</sup> Y, más adelante, Sócrates pregunta a Eutidemo, ya convertido en su discípulo, si es verdad que ha «reunido una colección de las obras de los hombres que han adquirido fama de sabios». La respuesta que recibe es afirmativa y Sócrates se alegra porque «las sentencias de los sabios enriquecen con la virtud a quienes las poseen».<sup>1499</sup> Ya se ve entonces que la lectura socrática es una lectura que se enmarca en la psicagogia, es decir, una lectura orientada al alma y su virtud, y que no se trata ni de leerlo todo ni de hacer cierto trabajo hermenéutico, sino que se trata de centrarse en cierta selección de sentencias que se toman de autores diversos por el valor de verdad que poseen. En el caso de Platón, el vínculo con la lectura es más ambiguo.

---

<sup>1496</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 335-336; Epicteto. *Disertaciones*, Libro III, XXIV, 103. Op. Cit., p. 358: «Ten esto a mano de día y de noche; esto has de escribir, esto has de leer, sobre esto has de dialogar contigo mismo»; Libro I, I, 25. Op. Cit., p. 59: «Sobre eso convendría que reflexionaran los que filosofan; sobre eso habrían de escribir a diario; en eso tendrían que ejercitarse»; Séneca. *Cartas a Lucilio*, carta 84, 2: «No debemos limitarnos a escribir, así como no debemos limitarnos a leer. La primera de estas ocupaciones deprimirá, agotará la energía espiritual. La segunda la debilitará, la destemplantará. Recurramos alternativamente a una y otra y moderemos una por medio de la otra, de tal modo que la composición escrita constituya en un cuerpo en un cuerpo de obra aquello que la lectura ha recogido».

<sup>1497</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 331-332

<sup>1498</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 6, 14. Op. Cit., p. 56

<sup>1499</sup> Ib., Libro IV, 2, 8-10, pp. 157-158

Por un lado, es bien conocida la crítica de las letras que hace Sócrates en el *Fedro*. Se constata que se le hacen ahí a la lectura no menos de tres reproches. En primer lugar, la posibilidad de dejar algo por escrito puede provocar una merma de la memoria, y, en consecuencia, puede provocar que el saber tenga que llegar siempre «desde fuera, a través de los caracteres ajenos», en lugar de venir «desde dentro».<sup>1500</sup> Hay, pues, un riesgo de que las letras impidan la memorización que hace posible hacerse una *paraskeue*. En segundo lugar, los textos presentan el inconveniente de que no pueden ser claros o no pueden ser clarificados según las necesidades de cada lector por la sencilla razón de que no pueden contestar sino una y otra vez lo mismo cada vez que se les pregunta.<sup>1501</sup> Por último, los textos «ruedan por doquier»<sup>1502</sup> de tal manera que no es posible discriminar a quienes no conviene que los lean. Se dirá que nada de todo esto impidió que Platón escribiera y que echara a rodar sus diálogos. Sin embargo, en este punto hay que tener presente dos ideas que ya han sido comentadas en este texto. Por un lado, Platón no escribió sobre lo que consideraba más importante, esto es, sobre el modo concreto en que hay que vivir. Es posible que no lo hiciera precisamente para evitar que en lo que verdaderamente importa fuera malinterpretado, y, además, leído por cualquiera. Y, por otro lado, si se animó a escribir y a difundir sus escritos es porque tuvo la voluntad de dar a conocer, no ya su sabiduría, sino la Academia. Por tanto, no parece que, por lo menos en el caso de Platón, haya contradicción alguna entre la crítica de las letras que se acaba de exponer y el hecho en bruto de que escribiera y publicara. En cualquier caso, el *Fedro* da claramente a entender que ni Sócrates ni Platón serían partidarios de la lectura. No obstante, ya se ha visto, por una parte, que el testimonio de Jenofonte apunta en otra dirección cuando se trata del vínculo de Sócrates con la lectura. Y, por otra parte, parece que Platón ofrece en las *Leyes* otra perspectiva sobre el asunto. En primer lugar, el Ateniense afirma que «el niño de diez años debe ir unos tres años a aprender a leer y a escribir» y que «los jóvenes [...] deben empeñarse en la lectoescritura hasta ser capaces de escribir y leer».<sup>1503</sup> En segundo lugar, se invita a elegir «muestras de todos» los textos o reunir «algunos parlamentos enteros en un centón». Y, en tercer lugar, se dice que es preciso «aprenderlos de memoria, si alguien

---

<sup>1500</sup> Platón. *Fedro*, 275a. Op. Cit., p. 403

<sup>1501</sup> Ib., 275d, pp. 405-406

<sup>1502</sup> Ib., 275e, p. 406

<sup>1503</sup> Platón. *Leyes*, Libro VII, 809e-810b. Op. Cit., p. 49

ha de llegar a ser bueno y sabio de mucha experiencia y conocimiento». <sup>1504</sup> Por tanto, parece que, finalmente, es posible reconocer en Platón la apuesta por la lectura, la apuesta por una lectura que se ha de poner al servicio de la sabiduría, la apuesta por la selección de textos y la apuesta por la memorización.

El caso de Aristóteles, ya en la época helenística, es quizás un poco diferente. Es posible que, en parte al menos, constituya más bien una excepción a la norma cuando se trata de la cuestión de la lectura. Dice Pierre Hadot a partir de Werner Jaeger y de I. Düring que Aristóteles «revela ser un gran organizador de la investigación» y que «se consagra a una inmensa búsqueda de información en todos los campos». <sup>1505</sup> Así, por ejemplo, se dedica a reunir datos históricos y sociológicos, pero también, por supuesto, datos filosóficos que no son otra cosa que las opiniones de los pensadores antiguos. Sin duda, todo esto quiere decir que la práctica de la lectura y de la escritura debía ser habitual tanto para Aristóteles como para los demás miembros del Liceo. Pero todo esto también quiere decir que más que dedicarse a una búsqueda y selección de textos sabios que habría que memorizar, los miembros del Liceo se dedicaban a una labor más exhaustiva en la que se trataba de hacer el registro de lo todo lo que se había dicho y hecho tiempo atrás en ámbitos diversos. Por tanto, parece que Aristóteles, si bien tal vez concibe la lectura como una práctica filosófica, no lo hace en el sentido de una práctica de sí, sino en el sentido de una práctica investigadora o científica. Sin embargo, no hay que pensar que esta manera de entender y de utilizar la lectura coincide con lo que sería propio, en general, de la filosofía helenística. En este punto, tal vez sorprenda que incluso Diógenes el Cínico, a pesar de su apuesta por una formación ascética muda o sin discursos, facilitaba a sus discípulos algunos textos que se esforzaba por abreviar, dice Diógenes Laercio, para que fueran más fácilmente memorizables. <sup>1506</sup> Como afirma Foucault, se trataba de que pudiesen recordarlos toda la vida y «en todas las ocasiones que se les presentaran», es decir, que se trataba de construir una *paraskeue*. <sup>1507</sup> Por otra parte, ya

---

<sup>1504</sup> Ib., Libro VII, 811a, p. 51

<sup>1505</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 95. Véase también: W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (1ª ed., 1934), cap. XIII, “The Organization of Research”; I. Düring, *Aristóteles*, Heidelberg, 1966, pp. 524 y ss.

<sup>1506</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127

<sup>1507</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 221

se ha mencionado antes el caso del Jardín de Epicuro y la manera cómo ahí se proponía un modelo de enseñanza de la verdad basada en la lectura. En primer lugar, el novicio se inicia en la filosofía epicúrea a través de la lectura de textos que, de forma muy resumida y sistemática, es decir, a partir de sentencias que van desde los principios hasta sus consecuencias, condensan lo esencial de los dogmas de la escuela. Como dice Pierre Hadot, se trata de textos que, por sus características, están diseñados para ser «persuasivos», «contundentes» y «fáciles de memorizar».<sup>1508</sup> Un buen ejemplo de ello es el conocido «cuádruple remedio» de Filodemo: «Los dioses no son de temer, la muerte no es temible, el bien fácil de adquirir, el mal fácil de soportar».<sup>1509</sup> Ahora bien, ya se ve que la tarea del discípulo no consiste sólo en leer. Debe leer y releer y debe memorizar. Más aún, debe meditar, interiorizar, hundir en su ser mismo las verdades que se le proponen: «Todas estas enseñanzas —dice Epicuro en la *Carta a Meneceo*— medítalas, pues, día y noche [...]. Así no experimentarás perturbación ni en sueño ni en vigilia, mas vivirás como un dios entre los hombres. Habitúate a vivir con este pensamiento de que la muerte no es nada para nosotros».<sup>1510</sup> A partir de aquí, es decir, a partir del momento en que el discípulo se ha iniciado de este modo en el epicureísmo, se puede pasar, en segundo lugar, a un nivel superior en el que se trata de leer textos más extensos como la *Carta a Heródoto*. Y, en tercer lugar, en un último nivel de lectura, se puede hacer frente a los treinta y siete libros de Epicuro *Sobre la naturaleza*. Sin embargo, por mucho que se avance en este escalonamiento ascendente de niveles de lectura, no hay que dejar de regresar a esa primera etapa en la que se lee, relee, memoriza y medita lo que constituye lo esencial de la filosofía de los epicúreos.<sup>1511</sup> Por lo demás, casi sobra decir que en la lectura epicúrea ni se trata de atender a la belleza de la forma ni se trata tampoco de adquirir cierta erudición, sino que se trata de captar el sentido filosófico. De ahí que, de acuerdo con Sexto Empírico, Epicuro abandonara muy pronto a su maestro de letras para ir en busca de un maestro de filosofía.<sup>1512</sup> Y de ahí también que, como dice Carlos García Gual, Epicuro sea «poco cuidadoso de sutilezas

---

<sup>1508</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 138

<sup>1509</sup> Filodemo, en *Papyrus Herculanus*, 1005, col. IV, 10-14, texto mejorado por M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983 (2ª ed.), p. 260, n. 35 a; Arrighetti, p. 548. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 138

<sup>1510</sup> Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 124 y § 135; Balaudé, pp. 192 y 198. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 138

<sup>1511</sup> *Ib.*, p. 121

<sup>1512</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., pp. 44-45

retóricas». <sup>1513</sup> Ya se ve entonces que, por una parte, hay que guardarse de perderse en los detalles y que, por otra parte, hay que guardarse también de las banalidades sofisticas. Lo más fundamental de la lectura que se propone es que contribuya a la elaboración de una *paraskeue*, un equipamiento de sentencias básicas lo suficientemente asimiladas como para que puedan saltar como un resorte siempre que se las necesite. Así lo expresa Foucault:

Los planteamientos de Epicuro casi no se conocerían si no fuera por los resúmenes, hechos tras su muerte por sus alumnos, de una serie de proposiciones consideradas como importantes y suficientes, a la vez para quienes se iniciaban y para quienes, luego de iniciados, necesitaban reactualizar y [rememorar] los principios fundamentales de una doctrina que no se trataba simplemente de conocer, sino que debía asimilarse y de la cual, en cierto modo, había que convertirse en sujeto hablante. <sup>1514</sup>

En lo que se refiere a la escuela estoica y a su consideración sobre la lectura, se puede decir poco más o menos lo mismo que lo que se ha estado diciendo hasta ahora. De hecho, cuando antes se ha hecho alusión a esas exposiciones propias del estoicismo que debían ser sistemáticas para que fueran más persuasivas y fáciles de retener, no se trataba sólo de las exposiciones orales que el discípulo debía escuchar, sino que también se trataba de las exposiciones escritas que el discípulo debía leer: «Así [el sistema] tiene ante todo —dice Pierre Hadot— un valor psicagógico: está destinado a producir un efecto en el alma del oyente o del lector». <sup>1515</sup> Es claro, pues, que aquel que quiera iniciarse y sumergirse en la doctrina estoica debe tomar la lectura como uno de los ejercicios meditativos a realizar. Así, por ejemplo, se sabe que las lecciones de Epicteto podían consistir en la lectura de algún texto. <sup>1516</sup> Ahora bien, también aquí se afirma que no se trata de leer mucho. De hecho, ni siquiera se trata de limitarse a entender lo que se lee. De manera más fundamental, se trata de interiorizar. Esto es lo que se ve en un pasaje de las *Disertaciones* en el que Epicteto explica que el progreso no consiste en haber «leído muchos tratados de Crisipo» ni tampoco en haber «entendido a Crisipo». <sup>1517</sup> Cuando se trata del progreso y de la evaluación del

---

<sup>1513</sup> Ib., p. 91

<sup>1514</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 332

<sup>1515</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 121

<sup>1516</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro I, X, 8. Op. Cit., p. 89: «Y yo el primero, cuando se hace de día repaso un poco la lección que he de explicar». Con respecto a esta cita, véase nota 49: «El pasaje recibe diversas traducciones debido a que el sentido preciso de *epanagnônai* nos es desconocido. Unos traductores se inclinan por interpretar que Epicteto toma como su primera ocupación leer y preparar la explicación y comentario del texto objeto de la clase de ese día; otros, que Epicteto intenta recordar a quién de sus alumnos le corresponde presentar en clase su explicación y comentario de un texto propuesto previamente».

<sup>1517</sup> Ib., Libro I, IV, 7, p. 67

progreso, Epicteto no quiere ver los libros que se han leído, sino la manera de ser y de vivir, es decir, en todo caso, los efectos que la lectura puede haber producido en el alma.<sup>1518</sup> Para ello, es preciso leer de cierta manera, a saber, atendiendo a las verdades filosóficas básicas que se destilan del texto y no a la belleza de la forma. Esto es lo que dice Epicteto a propósito de Sócrates y de la *Apología* de Platón: «¿Verdad que nunca leísteis eso más que como una canción? Que si lo hubierais leído como se debe no estaríais en esas, sino que más bien atenderíais a aquello de: “A mí Ánito y Meleto pueden matarme, pero no perjudicarme”».<sup>1519</sup> En suma, hay que leer, pero lo que importa no es leer mucho ni leer sólo para entender, sino leer para rescatar y asumir las verdades esenciales.

En cuanto a Séneca, es posible encontrar en sus textos una crítica de los que tienen o leen demasiados libros, así como una crítica del modo sofístico con el que muchos encaraban la lectura. Así, por ejemplo, en *De la serenidad del alma* destapa a todos aquellos que poseen y hacen gala de grandes bibliotecas solamente para adornar el espacio o para hacer ostentación de sí mismos.<sup>1520</sup> También aconseja a Lucilio que no lea ni muchos autores ni muchas obras.<sup>1521</sup> Pero no solamente se trata de que no conviene tener o leer muchos libros, sino que se trata igualmente de la cuestión del modo en que no hay que leer. En este punto, Foucault señala la crítica que hace Séneca a «la enseñanza inútil y perjudicial que se da en la pedagogía tradicional».<sup>1522</sup> Y señala igualmente que, siempre de acuerdo con Séneca, «el sentido» de la lectura «no es para nada la exégesis»<sup>1523</sup>, es decir, que no se trata de recorrer la obra de un autor para poder inferir de ahí qué es lo que verdaderamente quiso decir cuando escribió tal o cual frase o tal o cual palabra. El tipo de lectura que Séneca propone es de otro

<sup>1518</sup> Ib., Libro I, IV, 13-14, p. 68

<sup>1519</sup> Ib., Libro III, XXIII, 21, pp. 339-340

<sup>1520</sup> Séneca. *De la serenidad del alma*, X. Op. Cit., p. 133: «¿De qué sirven innumerables libros y bibliotecas, cuyo dueño apenas leyó en toda su vida los índices? [...] no fue estudiada, porque no los reunieron para el estudio sino para sólo la vista. Tal como sucede a muchos ignorantes, incluso de las primeras letras, a quienes los libros no les son instrumentos para el estudio, sino decoración de los comedores, téngase, pues, la suficiente cantidad de libros, pero ninguno para ostentación». Véase también: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 249

<sup>1521</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, epístola 2, 2. Op. Cit., p. 98: «Mas evita este escollo: que la lectura de muchos autores y de toda clase de obras denote en ti una cierta fluctuación e inestabilidad». Véase también: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 249

<sup>1522</sup> *Idem*.

<sup>1523</sup> Ib., «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora», p. 333

tipo. Ante todo, hay que leer pocos libros: «Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores [...] Disipa la multitud de libros [...]».<sup>1524</sup> En segundo lugar, hay que extraer de lo que se lee alguna sentencia que Séneca identifica con un remedio: «[...] de los muchos pasajes que he leído me apropio alguno. El de hoy es éste que he descubierto en Epicuro [...]: “cosa honesta —dice— es la pobreza llevada con alegría”».<sup>1525</sup> Y, en tercer lugar, hay que meditar la sentencia para apropiársela y para que «permanezca firmemente en el alma».<sup>1526</sup> De ahí que Séneca rechace el exceso de lectura. Del mismo modo que «no llega a cicatrizar la herida en la que se ensayan las medicinas» o del mismo modo que «no arraiga la planta que a menudo es trasladada de sitio»<sup>1527</sup>, no se puede anclar nada en el alma cuando la atención se dispersa en bibliotecas interminables. En definitiva, la lectura, a través de la moderación y de la meditación, debe ponerse, una vez más, al servicio de una *paraskeue*. Algo parecido podría decirse también a partir de Marco Aurelio. Lector de las *Disertaciones* de Epicteto gracias a Rústico, aprendió de este preceptor «a leer con detenimiento» y a no contentarse «con considerar las cosas de un modo insuficiente y sumario».<sup>1528</sup> Por tanto, más que leer mucho y rápido para poder después hacer ostentación, leer despacio y con atención, pues, si bien «no es posible aprenderlo todo leyendo», sí es posible al menos «evitar la arrogancia», sobreponerse «al placer», «despreciar la vanagloria» o «evitar la ira», es decir, en pocas palabras, sí es posible, con la lectura, hacerse un poco mejor.<sup>1529</sup> En suma, la lectura debe ser, también para este filósofo emperador, lenta y meditativa, así como útil a la virtud.

Es cierto que ya en la época de Marco Aurelio la filosofía ha entrado del todo en la era del comentario de texto. Esto quiere decir que, con frecuencia, la formación filosófica consiste en una exégesis de textos clásicos que ha de servir para restituir la verdad de lo que pensaron los grandes filósofos de la tradición. En esta perspectiva, los autores del pasado se han convertido en autoridades tanto como sus ideas se han convertido en verdad revelada que hay que sacar a la luz con el máximo de fidelidad. Además, la era del comentario de texto

<sup>1524</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, epístola 2, 2-3. Op. Cit., p. 98. Véase también: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 249

<sup>1525</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, epístola 2, 5. Op. Cit., p. 99. Véase también: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 249

<sup>1526</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, epístola 2, 2. Op. Cit., p. 98

<sup>1527</sup> Ib., Libro I, epístola 2, 3, p. 98

<sup>1528</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, VII. Op. Cit., p. 7

<sup>1529</sup> Ib., Libro octavo, VIII, p. 148



también hace pesar sobre la lectura filosófica el sentido sofisticado de un perfeccionamiento de las capacidades discursivas. Sin embargo, ya se ha visto que, por una parte, el sentido tradicional que se había dado a la lectura en el campo de la filosofía todavía persiste en filósofos como Epicteto, Séneca o Marco Aurelio. Y, por otra parte, incluso en los casos en los que se hace del comentario de texto la forma principal de la enseñanza de la filosofía, a veces todavía se concibe la lectura como una psicagogía. Así, por ejemplo, Tauro insiste en que no se trata de leer a Platón «para adquirir más encanto», sino «para volverse más meditados».<sup>1530</sup> Y para que esta reivindicación pueda ser verdaderamente posible, algunos disponen un orden de lectura determinado que ha de permitir que el discípulo realice el viaje espiritual correspondiente.<sup>1531</sup> En el caso de una escuela platónica, se trataría de empezar por diálogos con un marcado sentido moral como el *Alcibiades* y el *Fedón* para asumir la importancia, respectivamente, de conocerse a sí mismo y de desprenderse del cuerpo. A continuación, se podría empalmar con la lectura de diálogos relativos a la física como el *Timeo* para encararse ya hacia una trascendencia de lo sensible. Y, por último, se puede aspirar al descubrimiento del Uno y al amor del Bien a través de diálogos más teológicos como el *Parménides* o el *Filebo*. Por tanto, ya se ve que incluso en los casos en que se hace del comentario de texto la matriz misma de la enseñanza filosófica, todavía pervive, por lo menos en determinadas escuelas, el espíritu tradicional de la lectura filosófica como psicagogía. Ahora bien, lo que se ha visto en las últimas páginas de este texto es que, con la excepción quizás de Aristóteles, la lectura filosófica tradicional no consiste nunca ni en leer mucho ni en practicar sobre lo que se lee ningún comentario o exégesis, sino que consiste en leer para seleccionar y meditar unas pocas sentencias que son portadoras de una verdad con la que hay que equiparse para hacer frente a la vida. Esto es lo que se ha visto en Sócrates, Jenofonte, Platón, Diógenes el Cínico, Epicuro y aún en Epicteto, Séneca y Marco Aurelio. Por lo demás, también se constata que la lectura como práctica de sí adquiere, tal vez sobre todo a partir de Epicuro, una relevancia cada vez mayor. Parece que en Jenofonte y Platón e incluso en Diógenes el Cínico las referencias a la lectura son más bien escasas. Pero más adelante, Epicuro hace consistir la iniciación del discípulo en un ejercicio de lectura, Epicteto arranca sus lecciones con la lectura de algún texto y Séneca ofrece consejos sobre la lectura

---

<sup>1530</sup> Aulo Gelio, *Noches Áticas*, I, 9, 8. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 167

<sup>1531</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 171

en varias de sus obras. Parece que, desde la época clásica hasta la época imperial, pasando por la época helenística, se produce cierto balanceo en el que la lectura adquiere un protagonismo creciente. Ya se ve entonces una vez más que las prácticas de sí meditativas y específicamente filosóficas se vuelven cada vez más importantes a medida que se avanza en la historia de la filosofía antigua.

### 2.3. SABER ÚTIL-SABER INÚTIL: LA *ETHOPOIESIS* DEL SABER

Tal y como se ha visto, las meditaciones filosóficas tienen por función hacer posible que el discípulo se haga una *paraskeue* que le permita afrontar todos los acontecimientos que en este mundo y esta vida amenazan siempre con embestir. Esta *paraskeue* está hecha de unas pocas verdades que se consideran indispensables para la lucha y que hay que subjetivar si se quiere que acudan al rescate tan pronto como se las necesite. El primer paso en este proceso de subjetivación de la verdad es, por supuesto y como no podría ser de otro modo, recibirla o conocerla, además de recordarla e incrustarla en el propio ser. Para ello, es preciso que el discípulo complemente la bien conocida práctica filosófica del diálogo con la práctica del silencio, con la práctica de la escucha y con la práctica de la escritura y la lectura. No se trata de cualquier tipo de silencio como no se trata tampoco de cualquier tipo de escucha o de cualquier tipo de escritura y lectura. El silencio debe ser tal que sobre todo sirva para habilitar la escucha de la palabra del maestro. Por su parte, la escucha debe ser tal que sobre todo haga posible ignorar los encantos de la retórica para no atender más que a las verdades filosóficas que hay que conocer y retener. Por último, la escritura y la lectura deben ser de tal modo que, más que servir a la erudición, a la ostentación o a la hermenéutica, sirva para reunir unas pocas sentencias a las que siempre hay que volver con toda regularidad con el fin de no perderlas de vista. En suma, el discípulo debe callar, escuchar, escribir y leer para recibir, conocer, memorizar y asimilar las verdades más esenciales. Hasta aquí, podría parecer que no se necesita de mucho más para que el que discípulo pueda efectivamente hacerse una *paraskeue*. Sin embargo, esto es cierto solamente en lo que se refiere a las obligaciones que el discípulo debe asumir. A decir verdad, este primer paso en el proceso de subjetivación de la verdad no podría ser eficaz si el maestro no asume también por su parte algunas obligaciones más o menos análogas. Si hay que recibir, conocer, memorizar e interiorizar las verdades que se necesitan, entonces se comprende que, del lado del discípulo,

se plantee la cuestión tipo de silencio, del tipo de escucha y del tipo de escritura y de lectura que debe practicar. Pero si el discípulo debe guardar silencio, escuchar, escribir y leer del modo que se ha descrito para hacer posible una recepción, un conocimiento, una memorización y una interiorización de las verdades imprescindibles, entonces también se comprende que, esta vez del lado del maestro, se plantee igualmente la cuestión de lo que debe decir. Al fin y al cabo, lo que hace el discípulo cuando calla, escucha y lee no es si no responder como corresponde a la palabra del maestro. Por tanto, a fin de completar la explicación relativa al proceso de subjetivación de la verdad que el discípulo debe protagonizar, toca, pues, poner el acento, no ya en lo que se espera del que está llamado a aprender, sino en lo que se espera del que está llamado a enseñar. En concreto, es preciso dar cuenta de qué es lo que un maestro de filosofía de la Antigüedad enseña cuando toma la palabra.

Si se tiene bien presente la noción de *paraskeue*, no es difícil entrever ya de entrada que lo que un maestro de filosofía enseña cuando habla tiene que ser un conjunto de verdades cuya característica común y quizás más fundamental es que sean susceptibles de ser subjetivadas. En otras palabras, los *logoi* que el maestro pronuncia han de tener la cualidad de ser transformables en *ethos*. Además, la misma noción de *paraskeue* también permite entrever desde un inicio que las verdades que el maestro debe enseñar han de ser nada más que las que sean necesarias y suficientes para el combate contra las circunstancias. Por supuesto, todo esto quiere decir que ni se trata de enseñarlo todo ni se trata, por lo mismo, de aprenderlo todo. Dicho de otro modo, cuando es cuestión de la formación filosófica antigua, no vale cualquier tipo de verdad y no vale cualquier tipo de saber. Para una correcta y rigurosa comprensión de la enseñanza filosófica antigua, es preciso que, en general, se descarte de inmediato toda aspiración a una polimatía o a cierta forma de erudición. Lo que es propio de aquella enseñanza es más bien la división estricta entre ciertas formas de saber que habría que excluir porque se considera que son inútiles y ciertas formas de saber que, por el contrario, habría que aceptar porque se considera que son perfectamente útiles. En concreto, es inútil y prescindible el saber que no se deja subjetivar y que no capacita para la lucha; e, inversamente, es útil y necesario el saber que es posible convertir en *ethos* y que capacita para el combate. Evidentemente, este último es el tipo de saber que el maestro de filosofía

debe enseñar por medio de sus discursos. En este punto, Foucault<sup>1532</sup> toma de Plutarco<sup>1533</sup> una palabra griega que permite sintetizar bien el tipo de saber que el maestro debe detentar y transmitir. Se trata de la palabra *ethopoiesis*, esto es, formación o producción del carácter. El saber filosófico que el maestro debe enseñar y que el discípulo debe aprender tiene que ser un saber *etopoético*, es decir, un saber que sea útil en la medida misma en que permita formar el carácter. Ya se ve entonces que, efectivamente, se trata de un saber que ha de poder ser subjetivado y que, haciendo posible la constitución de cierta manera de ser, capacita para combatir contra todos los acontecimientos. Así lo expresa Foucault:

Creo que tenemos aquí una de las caracterizaciones más claras y nítidas de lo que es, me parece, un rasgo general en toda esta ética del saber y la verdad que vamos a reencontrar en las otras escuelas filosóficas [que no son la escuela cínica] [...]. Los griegos tenían una palabra que encontramos en Plutarco y también en Dionisio de Halicarnaso [...]. Es la expresión o la serie de expresiones, de palabras: *ethopoiein*, *ethopoiia*, *ethopoiios*. [...] Conservemos [...] el sentido que encontramos en Plutarco, es decir, [...] formación del *ethos* (*ethopoiia*). Pues bien, me parece que la distinción, la cesura introducida en el campo del saber [...] es lo que marca el carácter «etopoético» o no del saber. Cuando el saber, cuando el conocimiento tiene una forma, funciona de tal manera que es capaz de producir el *ethos*, entonces es útil.<sup>1534</sup>

Esta apuesta por una formación que se limita a un tipo de saber que ha de ser útil por cuanto contribuya a la formación del modo de ser del sujeto es una apuesta que, de acuerdo con Foucault, ya se encontraría en los pitagóricos,<sup>1535</sup> pero es quizás en la figura de Sócrates donde aparece por primera vez de manera especialmente clara. Es cierto, todo hay que decirlo, que Sócrates también había defendido el aprendizaje de cierto tipo de saber técnico que permitiera a todo hombre desenvolverse en algunas tareas más o menos mundanas. De manera general, Sócrates entendía que podía ser útil aprender todo lo relativo a los asuntos humanos, ya se tratara de un tipo de saber que precisamente permitiera formar el *ethos*, ya se tratara de cierto tipo de saber de carácter más técnico. Con respecto a esto último, Jenofonte refiere que para Sócrates la geometría podía llegar a ser un saber útil, pues la posibilidad «de medir correctamente un trozo de tierra» es algo que también concierne a los hombres.<sup>1536</sup> Lo

<sup>1532</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 12; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 227

<sup>1533</sup> Plutarco. *Vidas paralelas II*, «Pericles», 2, 4. Op. Cit., p. 415: «La belleza auténtica atrae activamente hacia ella y crea dentro de nosotros un impulso a la acción, formando el carácter [*ethopoioun*] del espectador no con la imitación, sino con el conocimiento profundo de su obra, que induce a preferirla».

<sup>1534</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 227

<sup>1535</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 228

<sup>1536</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro IV, 7, 2. Op. Cit., p. 194

mismo podría decirse de la astronomía y de la ayuda que puede prestar a «los viajes por tierra y por mar».<sup>1537</sup> Ahora bien, Sócrates no puede dejar de advertir que, si bien el aprendizaje de la geometría o de la astronomía puede ser útil a los hombres, no hay que ir muy lejos y hay que limitarse a aprender lo justo y necesario. Esto se debe al hecho de que, a partir de un determinado punto de desarrollo o de sofisticación, la geometría y la astronomía pierden su utilidad porque ya no aportan nada a la vida humana. ¿Qué sentido humano puede tener un saber sobre «las figuras incomprensibles» de la geometría o sobre las causas de los recorridos de «los planetas o estrellas errantes»?<sup>1538</sup> De hecho, Sócrates no rechaza estas formas de saber simplemente porque sean inútiles para la vida humana. Tiene también otras razones. En primer lugar, se trata de saberes «capaces de consumir la vida de un hombre y de apartarle de otras muchas enseñanzas útiles».<sup>1539</sup> En segundo lugar, no creía que se pudiera llegar a descubrir nada sobre tales asuntos.<sup>1540</sup> En tercer lugar, tampoco creía que pudiera complacer a los dioses que se «investigara lo que ellos no querían aclarar».<sup>1541</sup> Y, en cuarto lugar, pensaba que quien se entregaba a semejantes cavilaciones se exponía incluso al peligro, ejemplificado en la figura de Anaxágoras, de perder el juicio.<sup>1542</sup> Por tanto, ya se ve que Sócrates propone el aprendizaje de ciertos saberes de tipo técnico, pero sólo hasta cierto punto y siempre con vistas a satisfacer algunas necesidades humanas básicas. Pero cuando se trata de aprender algo útil y relativo a los asuntos humanos, no hay duda de que Sócrates pone el acento principalmente en cierta forma de saber que pueda contribuir a la formación del carácter. Se trata, desde luego, de la ética, que es un saber cuyo carácter *etopoético* está para Sócrates fuera de toda duda. La prueba de ello está en la bien conocida noción de intelectualismo moral de la que ya se ha hablado en este texto a partir del *Protágoras* de Platón.<sup>1543</sup> Al mismo tiempo, la filosofía de la naturaleza es a menudo denostada porque pertenece a un tipo de saber que no concierne a los hombres en ningún sentido, y, por tanto, no es útil. Desde Jenofonte y Platón hasta Diógenes Laercio, es habitual que, con respecto a

---

<sup>1537</sup> Ib., Libro IV, 7, 4, p. 194

<sup>1538</sup> Ib., Libro IV, 7, 3-5, pp. 194-195

<sup>1539</sup> Ib., Libro IV, 7, 5, p. 195

<sup>1540</sup> Ib., Libro IV, 7, 6, p. 195

<sup>1541</sup> *Idem.*

<sup>1542</sup> *Idem.*

<sup>1543</sup> Platón. *Protágoras*, 352c. Op. Cit., p. 289: «¿Acaso también tú tienes una opinión semejante —dice Sócrates—. O te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?».

Sócrates, se destaque su preferencia por los temas humanos, especialmente la moral, y se destaque asimismo su rechazo por los temas poco o nada humanos, especialmente la filosofía de la naturaleza. Sócrates pasa por ser el filósofo que, en contraposición con la tradición de la escuela Jonia y su desarrollo de una filosofía de la naturaleza, reduce la filosofía a la ética.<sup>1544</sup> Diógenes Laercio asegura que Sócrates pensaba que «la especulación sobre la naturaleza» no concernía a los hombres y que por eso «filosofaba sobre temas morales».<sup>1545</sup> Jenofonte afirma que no «hablaba [...] sobre la naturaleza del universo», sobre el «*kósmos*» o sobre «los fenómenos celestes» y que «siempre conversaba sobre temas humanos»<sup>1546</sup> como la justicia, el coraje o el gobierno de los hombres. Y cuando fue acusado, entre otros motivos, por «investigar las cosas subterráneas y celestes», se defendió diciendo, de acuerdo con la *Apología* de Platón, que él no tenía «nada que ver con tales cosas», que nadie le «oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas»<sup>1547</sup> y que sólo se había dedicado a persuadir a todos de que no se ocuparan de otra cosa que no fuera del cuidado de su alma y de su virtud<sup>1548</sup>. En suma, es claro que para Sócrates no se trata de aprenderlo todo, sino que se trata de aprender lo que pueda ser útil. Al mismo tiempo, es útil lo que concierne a la vida de los hombres, ya se trate de cierto saber elemental de tipo técnico, ya se trate, sobre todo, de la ética entendida como un saber de tipo *etopoético*.

Con respecto a la figura de Platón considerada esta vez en sí misma o de manera más aislada, sobre todo llama la atención que conceda una importancia más que notable al aprendizaje y desarrollo de un saber que no parece estar dotado de una función *etopoética*. Se trata de las matemáticas, que son una forma de saber que, en principio, no se ve de qué manera podrían servir a la formación del carácter. Como se sabe, las matemáticas no le vienen a Platón de Sócrates, sino de los pitagóricos y su famoso *Quadrivium* (aritmética, geometría,

---

<sup>1544</sup> Platón. *Fedón*, 96a-100a. Op. Cit., pp. 101-109; Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro II, 16. Op. Cit., p. 108: «[Arquelao] fue el primero que trajo la filosofía natural desde Jonia a Atenas, y recibió el calificativo de “físico”, en razón de que con él concluyó la filosofía física, al introducir Sócrates la ética»; Antonio Alegre Gorri. «Estudio introductorio». En: Platón. *Diálogos*. Op. Cit., p. XXIX: «Como Sócrates sólo se preocupaba de fundamentar la validez y la universalidad de los conceptos morales, que se hallan en el alma, despreciando, por decepción ante sus resultados materialistas, la filosofía de la naturaleza [...]».

<sup>1545</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro II, 21. Op. Cit., p. 111

<sup>1546</sup> Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 1, 11-16. Op. Cit., pp. 22-24

<sup>1547</sup> Platón. *Apología de Sócrates*, 19b-d. Op. Cit., p. 5

<sup>1548</sup> *Ib.*, 30a-b, p. 18

astronomía, acústica).<sup>1549</sup> Por un lado, la Academia se consagra a una investigación intensiva en este campo.<sup>1550</sup> Por otro lado, se reserva para las matemáticas un lugar especial en el programa de estudios. Desde la escuela primaria, en la que se entra a partir de los seis años, hasta el momento en que los mejores podrán iniciarse en la dialéctica y el estudio de la filosofía cuando cumplan los treinta, Platón quería que las matemáticas no dejaran prácticamente nunca de constituirse en materia de estudio.<sup>1551</sup> Así las cosas, bien podría parecer que, en este caso, una escuela como la platónica propone encarnizarse con una forma de saber que no parece cumplir con una función *etopoética*. Sin embargo, de inmediato se verá que las matemáticas, aunque sea de manera indirecta, pueden efectivamente ser útiles a la producción del *ethos* del filósofo. Por una parte, es cierto que, a un nivel elemental al que todos deberían llegar, el sentido de este aprendizaje es, en la línea de Sócrates, meramente técnico, pues las matemáticas son útiles para toda una variedad de artes:<sup>1552</sup> arte militar,<sup>1553</sup> arte político y doméstico,<sup>1554</sup> agricultura, navegación<sup>1555</sup>. Hasta aquí, el estudio de esta forma de saber aparece como siendo útil a no pocos asuntos humanos, pero no parece que tenga nada que ver con una *ethopoiesis*. Ahora bien, por otra parte, el aprendizaje de las matemáticas tiene también toda una diversidad de sentidos de carácter estrictamente

<sup>1549</sup> Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 104: «El programa será, como también lo era para Hipias, el ya tradicional del *Quadrivium* pitagórico: aritmética, geometría, astronomía, acústica».

<sup>1550</sup> *Idem*: «Platón, deseoso de incorporar a la enseñanza los resultados de las más recientes conquistas de la ciencia, la completa simplemente agregando a la geometría plana la geometría del espacio, recientemente creada por el gran matemático Teeteto y en cuyo progreso la Academia colaborará activamente por intermedio de Eudoxio».

<sup>1551</sup> *Ib.*, pp. 106-107: «[...] el estudio de las matemáticas, iniciado en la escuela primaria, debe sin duda prologarse ininterrumpidamente hasta adquirir en último lugar una parte preponderante del tiempo útil de esa minoría de alumnos brillantes, reconocidos como aptos para triunfar en estos estudios. [...] Comienza entonces, propiamente, la enseñanza superior: no es del caso entrar de golpe en la filosofía propiamente dicha. Durante diez años, todavía se siguen cultivando las ciencias, pero en un nivel superior [...]. Sólo a los treinta años, al cabo de este ciclo de matemáticas trascendentes, y previa una última selección, podrá abordarse por fin el método filosófico propiamente dicho, la dialéctica [...]».

<sup>1552</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 522c. Op. Cit., p. 302: «La que es tan común, por ejemplo, que todas las artes y razonamientos se sirven de ella, y que es imprescindible aprender entre las primeras. [...] Conocer lo que es uno, dos, tres; esa ciencia tan vulgar. Yo lo llamo, en general, números y cálculo: ¿no es cierto que toda ciencia y arte deben participar de ella?».

<sup>1553</sup> *Idem*: «¿No lo hace también el arte militar? —pregunté—. —Le es absolutamente necesaria —dijo»; Véase también: *Leyes*, Libro VII, 809c. Op. Cit., p. 48; 819c, p. 66

<sup>1554</sup> *Ib.*, Libro V, 747b, p. 433: «Ninguna materia educativa tiene un poder tan grande para la organización de la casa, para el orden político y para todas las artes como la ocupación con los números»; Véase también: Libro VII, 809c, p. 48; 819c, p. 66

<sup>1555</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 527d. Op. Cit., p. 310: «[...] tanto más cuanto que no es menos necesario al guerrero que al labrador y al piloto tener un exacto conocimiento de las estaciones, de los meses y de los años».

educativo. Es aquí, en esta perspectiva, que el estudio de los saberes matemáticos podrá adquirir en última instancia una función *etopoética*. En primer lugar, se considera que este género de ciencias, en la medida en que confieren memoria, inteligencia y capacidad para aprender, tienen la cualidad de despertar o despabilar incluso a los que puedan estar menos dotados por naturaleza.<sup>1556</sup> En segundo lugar, se piensa igualmente que este tipo de aprendizaje, en la medida en que es de los más difíciles de adquirir, tiene valor de prueba, pues permite distinguir a las mejores naturalezas de las peores, y, en consecuencia, permite determinar quiénes son los que deben profundizar en él y quiénes son los que no deben o no pueden llegar hasta el final.<sup>1557</sup> Y así, en tercer lugar, los que de este modo son elegidos para no dejar de progresar en sus estudios, pueden elevarse, a través de la familiaridad con estas ciencias matemáticas, por encima de lo sensible para alcanzar la contemplación de las esencias.<sup>1558</sup> Llegados a este punto, se ha alcanzado ya, en un cuarto y definitivo sentido educativo del estudio de las matemáticas, la disposición adecuada para encarar el estudio de la filosofía y de la dialéctica. En concreto, se trata de que los mejores y más entrenados espíritus alcancen el «conocimiento más sublime», que no es otro que el conocimiento de «la justicia» y «de las demás virtudes».<sup>1559</sup> Por tanto, ya se ve que, más allá del aprendizaje común y técnico de las nociones elementales útiles a no pocas artes, el estudio de las matemáticas cuenta con toda una diversidad de sentidos educativos que, en última instancia,

---

<sup>1556</sup> Platón. *Leyes*, Libro V, 747b. Op. Cit., p. 433: «Sin embargo, lo más importante es que despierta al que es de natural dormido y necio y lo convierte en listo, memorioso y agudo, haciéndolo progresar con un arte divino contra su propia índole»; *La república*, Libro séptimo, 526b. Op. Cit., pp. 307-308: «[...] hasta los espíritus tardos, cuando se han ejercitado con constancia en el cálculo, alcanzan, por lo menos, la ventaja de adquirir mayor facilidad y penetración para aprender».

<sup>1557</sup> Ib., Libro sexto, 503e, p. 281: «[...] además de la prueba a que se les ha de someter en medio de los trabajos, de los peligros y de los placeres, habrán de ejercitarse en un gran número de ciencias, para ver si su espíritu es capaz de sostener los estudios más profundos, o si se acobarda como sucede a las almas débiles en otros ejercicios»; Libro séptimo, 526c, p. 308: «Por lo demás, no te será fácil encontrar muchas ciencias más penosas de aprender y de practicar que ésta. [...] Por todas estas razones no debemos despreciarla y sí dedicar a ella a los que nazcan con un excelente natural»; 527c, p. 309: «[...] y así vemos que hay desde este punto de vista una completa diferencia entre el que está versado en la geometría y el que no lo está»; *Leyes*, Libro VII, 818a. Op. Cit., pp. 63-64: «No es necesario que la mayoría estudie todo eso hasta alcanzar un conocimiento exacto, sino unos pocos [...]. Pero si bien es vergonzoso que el común de los ciudadanos no sepa todo lo que de ellas se dice —y hasta cierto punto con total corrección— que es indispensable para la mayoría, no es fácil que cualquiera investigue con exactitud esos temas ni posible en absoluto».

<sup>1558</sup> Platón. *La república*, Libro séptimo, 525a. Op. Cit., p. 306: «El conocimiento de la unidad, en este caso, es una de las cosas que elevan el alma y la vuelven hacia la contemplación del ser»; 527b, p. 309: «[...] la geometría tiene por objeto el conocimiento de lo que existe siempre. —Por consiguiente, noble amigo, la geometría atrae al alma hacia la verdad, forma en ella el espíritu filosófico, obligándola a dirigir a lo alto sus miradas, en lugar de abatirlas, como suele hacerse, sobre las cosas de este mundo».

<sup>1559</sup> Ib., Libro sexto, 504d, p. 282



apuntan al estudio de la filosofía y de la moral, es decir, que en último término apuntan al estudio de un saber que, ya se ha visto por el *Protágoras*, se considera que es de tipo *etopoético*. Esto quiere decir que, a pesar de que las matemáticas sean prácticamente omnipresentes en la propuesta educativa e incluso científica o investigadora de Platón y a pesar de que no poseen en sí mismas una función *etopoética*, no dejan por ello de cumplir con una función principalmente propedéutica para la formación *etopoética* del filósofo.<sup>1560</sup> En un primer momento, cuando se ha visto que las matemáticas, como saber que no es en sí mismo de tipo *etopoético*, aparecían por todas partes en el programa de estudios platónico, se podía pensar que el carácter *etopoético* del saber no era para Platón lo más relevante. Sin embargo, si bien las matemáticas, consideradas en sí mismas, tal vez no constituyan un saber de tipo *etopoético*, no dejan por ello de cumplir con una función *etopoética*, pues en la Academia se piensa que son indispensables para iniciarse en el estudio de la filosofía y de la moral entendidas como asidero de la formación del carácter.

En cuanto a la figura de Aristóteles, hay que empezar por advertir que, en lo que se refiere al carácter *etopoético* del saber, parece que su caso constituye, una vez más, una excepción. Ya se verá que es posible que se trate de la única. En este punto, hay que referirse de nuevo a aquella lección de *La hermenéutica del sujeto* en la cual Foucault plantea una distinción entre la filosofía antigua y la filosofía moderna precisamente en torno al tema del vínculo entre la verdad y el modo de ser del sujeto. Así como en la filosofía moderna se tiende a considerar que el acceso a la verdad ya no depende del modo de ser del sujeto ni puede tampoco hacer nada por él, en la filosofía antigua se tiende a considerar que no hay acceso a la verdad sin una transformación del modo de ser del sujeto y no hay transformación del modo de ser del sujeto sin el efecto de contragolpe o de iluminación de la verdad sobre él. En suma, la filosofía moderna acostumbra a abrir, entre la verdad y la subjetividad, una cesura que, en general, no se daba en la filosofía antigua. Pero en lo que se refiere a esta última, «hay, desde luego, una excepción [...], la de aquel a quien se llama», desde santo

---

<sup>1560</sup> Ib., Libro séptimo, 536d, p. 321: «Desde la edad más tierna es preciso destinar nuestros discípulos al estudio de los números, de la geometría y demás ciencias que sirven de preparación a la dialéctica [...]; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., pp. 103-104: «Al mismo tiempo que se seleccionan a los futuros filósofos, las matemáticas los forman, los adiestran para sus futuros trabajos: constituyen pues, el elemento esencial de su “educación preparatoria” [...]».

Tomás, «justamente “el” filósofo», esto es, «Aristóteles».<sup>1561</sup> En él también se hallaría, al menos en parte, esta cesura, característica de la filosofía moderna y generalmente impropia de la antigua, entre verdad y subjetividad. Así las cosas, tal vez haya que ver en Aristóteles el origen histórico de lo que sucederá en la Modernidad.<sup>1562</sup> Para probar la idea de esta cesura entre verdad y subjetividad en Aristóteles hay que referirse, en primer lugar, a las virtudes éticas. En la *Ética Nicomáquea* se dice que estas virtudes, que conciernen al *êthos* o al carácter (por ejemplo, la justicia, la moderación o la virilidad), proceden del *êthos*, esto es, del hábito o la costumbre.<sup>1563</sup> Por tanto, ya se ve que la formación del carácter no depende del conocimiento, sino que depende de cierta práctica o ejercitación. Al mismo tiempo, también se dice que, del mismo modo que el conocimiento de «la ciencia médica y la gimnástica» no hace al hombre sano, así tampoco el conocimiento de lo «justo, noble y bueno» hace al hombre «justo, noble y bueno».<sup>1564</sup> De ahí que, como ya se dijo en este texto, Aristóteles pensara que el intelectualismo moral de Sócrates estaba «en oposición manifiesta con los hechos».<sup>1565</sup> Por tanto, ya se ve que Aristóteles considera que el conocimiento no tiene una función *etopoética*. En segundo lugar, hay que referirse a las virtudes dianoéticas o intelectuales como la prudencia (*phrónesis*) y la sabiduría (*sophía*).<sup>1566</sup> La prudencia puede ser definida como la capacidad para determinar en cada caso particular, sobre todo a partir de la práctica<sup>1567</sup> y de virtudes éticas como la moderación<sup>1568</sup>, lo que conviene o no conviene

---

<sup>1561</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 32-33

<sup>1562</sup> Ib., «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora», p. 33: «[...] aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles».

<sup>1563</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro II, 1103a-1103b. Op. Cit., pp. 43-44: «[...] la [virtud] ética [...] procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre”. [...] practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles».

<sup>1564</sup> Ib., Libro VI, 1143b, 20-30, p. 137

<sup>1565</sup> Ib., Libro VII, 1145b, 25-30, pp. 142-143

<sup>1566</sup> Ib., Libro VI, 1139b, 15, p. 127: «Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto [...]».

<sup>1567</sup> Ib., Libro VI, 1141b, 15-20, p. 132: «Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares».

<sup>1568</sup> Ib., Libro VI, 1140b, 5-10, p. 130: «Y es a causa de esto por lo que añadimos el término “moderación” al de “prudencia”».

a los hombres<sup>1569</sup>. Se trata, pues, de una virtud ligada a un conocimiento de los asuntos humanos y ligada también a cierta manera de ser. Sin embargo, esto no quiere decir que se trate de un conocimiento de tipo *etopoético*. El conocimiento ligado a la prudencia no hace más moderados a los hombres, pues ya se ha visto que las virtudes éticas se adquieren por medio de la costumbre. La idea de que la prudencia depende de la moderación significa más bien que el acceso del sujeto a la verdad depende de su modo de ser. De ahí que antes se haya dicho que en el caso de Aristóteles la cesura entre el sujeto y la verdad era parcial: el conocimiento no puede actuar sobre el modo de ser del sujeto, pero el modo de ser del sujeto puede actuar sobre el conocimiento. Y, sin embargo, este reconocimiento parcial de un vínculo entre la subjetividad y la verdad ni siquiera es válido para todas las formas de conocimiento. Así, por ejemplo, la moderación o la falta de ella no interfiere en absoluto, por ejemplo, en la cuestión de «si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos».<sup>1570</sup> Se trataría aquí en este ejemplo de un objeto de estudio que no está ligado a la prudencia, sino a la sabiduría, que es otra de las virtudes dianoéticas. Aristóteles la coloca por encima de la prudencia y de todas las demás porque está referida al conocimiento «de los objetos más honorables».<sup>1571</sup> No obstante, parece que entre ellos no hay que contar al hombre mismo. En este sentido, los objetos de la sabiduría son inútiles. Los hombres sabios como «Anaxágoras» o «Tales» «saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas —dice Aristóteles—, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos».<sup>1572</sup> Algo parecido se dice también en la *Metafísica*.<sup>1573</sup> Por tanto, no parece que para Aristóteles el saber ligado a la sabiduría pueda hacer nada por el hombre. No se trataría, pues, de un saber de tipo *etopoético*.

Es propio de una concepción *etopoética* del saber que se establezca una distinción entre los saberes que habría que detentar porque son útiles al modo de ser del sujeto y los

---

<sup>1569</sup> *Idem*: «Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres [...]»; 1141b, 5, p. 132: «La prudencia [...] se refiere a cosas humanas [...]».

<sup>1570</sup> *Ib.*, Libro VI, 1140b, 10-15, p. 130

<sup>1571</sup> *Ib.*, Libro VI, 1141a, 20, p. 131: «De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente [...]».

<sup>1572</sup> *Ib.*, Libro VI, 1141b, 5, p. 132

<sup>1573</sup> Aristóteles. *Metafísica*, Libro primero, I, Patricio de Azcárate (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1999, p. 38: «Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida, pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin».

saberes que habría que excluir porque no son útiles al modo de ser del sujeto. En el caso de Aristóteles, ya se ve que no solamente se trata de que no se excluye lo inútil, sino que incluso se lleva lo inútil a lo más alto del saber y de la virtud. Por un lado, la ausencia de exclusiones se pone bien de manifiesto en el hecho de que Aristóteles y los miembros del Liceo se consagran a un tipo de investigación que abarca toda una multiplicidad de áreas del conocimiento.<sup>1574</sup> Por otro lado, se acaba de ver que Aristóteles considera que la sabiduría, que es una virtud ligada a un saber que es inútil por cuanto no se refiere a los asuntos humanos, es la virtud más excelente. El término *teorético*, ampliamente difundido, designa precisamente, al menos en un primer sentido, este «modo de conocimiento —dice Pierre Hadot— cuyo objetivo es el saber por el saber y no un fin exterior a él mismo»<sup>1575</sup> como podría ser, por ejemplo, la formación del carácter. Ahora bien, ¿por qué habría que encarnizarse con una forma de saber explícitamente reconocido como inútil? De acuerdo con la *Metafísica*, un conocimiento inútil o desinteresado como el teorético es deseable con razón de la propia naturaleza humana: «todos los hombres tienen naturalmente —dice Aristóteles— el deseo de saber»<sup>1576</sup>, pero no porque pretendan obtener de él algún beneficio práctico, sino porque el saber, considerado en sí mismo, causa placer. La prueba de ello está en que, al margen de la utilidad práctica que puedan tener, las percepciones que se tienen gracias a los sentidos causan placer, especialmente las del sentido de la vista, que es precisamente el que más y mejor «da a conocer los objetos».<sup>1577</sup> Pero no solamente se trata de que el saber por el saber sea deseable porque causa placer, sino que se trata incluso de que en la actividad que consiste en saber por saber se encuentra la felicidad más perfecta.<sup>1578</sup> En efecto, si es cierto,

---

<sup>1574</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 95

<sup>1575</sup> *Ib.*, p. 94

<sup>1576</sup> Aristóteles. *Metafísica*, Libro primero, I. Op. Cit., p. 35

<sup>1577</sup> *Ib.*, Libro primero, I, p. 36

<sup>1578</sup> En su primer curso en el Collège de France, Foucault había estudiado a Aristóteles precisamente con el fin de empezar a constituir «una “morfología de la voluntad de saber”» [Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso del Collège de France (1970-1971)* seguido de *El saber de Edipo*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2015, p. 217]. Explica ahí que el fundador del Liceo establece, sobre la base de «la percepción visual», un «vínculo entre conocimiento, placer y verdad» que excluye toda «utilidad» y que es trasladado «a la felicidad de la contemplación teórica» [*Ib.*, p. 219]. Al mismo tiempo, compara a Aristóteles con Nietzsche porque su filosofía se halla «a la mayor distancia imaginable de los postulados de la metafísica clásica» y es, por tanto, el contrapunto ideal [*Ib.*, p. 220]. A partir de aquí, es posible afirmar con Nietzsche que, diga lo que se diga, el «conocimiento» es siempre «instrumento» de algún «interés» [*Ib.*, p. 220]; Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial: «La gaja ciencia»*, 37. Op. Cit., p. 54: «[...] se opinaba que en la ciencia se tenía y se amaba a algo desinteresado, inofensivo, que se bastaba a sí misma y era verdaderamente inocente, en la que no participaban en absoluto los instintos malvados del hombre [...]».

como asegura Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, que la felicidad depende de la virtud y que «la virtud más excelsa» es la que se corresponde con la parte más divina que hay en el hombre, esto es, el intelecto, entonces se comprende que la felicidad más perfecta sea la que se halla en la vida según el intelecto, esto es, la vida contemplativa (*bíos theoretikós*).<sup>1579</sup> Pero este género de vida no brinda la felicidad más perfecta solamente porque esté en consonancia con el intelecto entendido como la parte mejor que hay en el hombre. Se trata también de que la vida contemplativa brinda felicidad porque permite realizar las condiciones subjetivas propias de la felicidad misma, por ejemplo, la autarquía y la *ataraxia*.<sup>1580</sup> De hecho, el término *teorético* designa, en un segundo sentido, no ya el modo de conocimiento que no busca otra cosa que el conocimiento mismo, sino el modo de vida que consiste en consagrarse al conocimiento por el conocimiento.<sup>1581</sup> En este punto, se podría pensar que Aristóteles atribuye al conocimiento un sentido *etopoético*, pues la actividad del sujeto que conoce por conocer tiene como consecuencia la producción en el sujeto mismo de ciertos rasgos subjetivos como la independencia y la imperturbabilidad. La vida contemplativa, a diferencia, por ejemplo, de la vida política (*bíos politikós*), es una vida tranquila en la que prácticamente no se depende de nada. En consecuencia, es más difícil ser perturbado porque, a partir del momento en que se depende de poco, es más difícil que la vida tenga la oportunidad de dañar por lo que pueda arrebatarse. Además, la exposición a todo lo que puede perturbar es, en una vida tranquila, simplemente menor. Sin embargo, hay que ver con claridad que, por un lado, la autarquía y también la consiguiente *ataraxia* no son aquí el efecto en el sujeto de un conocimiento concreto, sino que son, en la línea de la austeridad alimentaria o sexual, el efecto de una ejercitación en situación real (*gymnasein*). No es el conocimiento lo que actúa sobre el sujeto, sino el modo de vida que consiste en conocer por conocer. Y, por otro lado, también hay que ver con claridad que sustraerse a lo que puede perturbar por medio de la elección de un modo de vida tranquilo no es un modo de actuar sobre el sujeto, sino que es más bien un modo de actuar sobre su entorno o su mundo. Más que preparar al sujeto contra lo que pueda alterar, se elimina o se toma distancia con respecto a lo que pueda alterar. Y, sin embargo, la elección de un modo de vida tranquilo tiene

---

<sup>1579</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1177a, 10-15. Op. Cit., pp. 218-219

<sup>1580</sup> Ib., Libro X, 1177a-1177b, pp. 218-220; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 92

<sup>1581</sup> Ib., p. 94

consecuencias para el sujeto y su *ataraxia*, pero en un sentido contraproducente, pues el dominio sí que la hace posible no se adquiere apartándose de lo que puede avivar pasiones y deseos, sino que se adquiere exponiéndose a ello. Por tanto, no parece posible encontrar, en el caso de Aristóteles, una sola perspectiva desde la cual se atribuya al saber una función *etopoética*. En este sentido, se puede decir que, a pesar de pertenecer al mundo antiguo, Aristóteles no deja de ser, como se acostumbra a decir, un poco moderno.

Pero tal y como se ha dicho con Foucault, el fundador del Liceo es, en el contexto de la filosofía antigua y al menos en lo que se refiere a la cuestión del carácter *etopoético* que ha de tener el saber, una excepción. La prueba de ello está, naturalmente, en lo que se acaba de explicar, pero también está en el hecho de que, como se ha visto, para Sócrates y Platón, así como también, como ahora se verá, para los cínicos, los epicúreos y los estoicos, el saber puede y debe tener una función *etopoética*. Desde este punto de vista, se puede decir que el conjunto de estas escuelas helenísticas y romanas parecen más socráticas que aristotélicas. Con respecto a los cínicos, es cierto que, para lo que ahora se está abordando, puede parecer que no es muy pertinente que se haga referencia a ellos. Esto se debe al hecho de que, por un lado, ahora se trata de la cuestión del saber y se trata también de la cuestión de lo que un maestro de filosofía enseña cuando habla; y, por otro lado, ya se ha visto en este texto que el camino formativo que se propone entre los cínicos no es el camino largo, fácil y sonoro de los discursos, sino que es el camino corto, difícil y mudo de la ascesis entendida como *gymnasein*. Más aún, recientemente se ha visto que, en virtud de semejante propuesta formativa, tal vez había que representarse al maestro cínico como un maestro más bien silencioso. En definitiva, no parece que la cuestión del saber y del discurso del maestro pueda ser muy relevante para quienes conciben la formación filosófica básicamente como una práctica simple de despojamiento ascético. No obstante, tal vez sería exagerado que se redujera al maestro cínico al más absoluto y radical de los silencios. No es porque este tipo de maestro no tuviera mucho que decir que no tuviera nada en absoluto que decir. De hecho, también se ha visto recientemente que Diógenes el Cínico quería que sus discípulos aprendieran a partir de la lectura de algunos textos. Ya se ve entonces que los *logoi* no están del todo excluidos para los cínicos y que, por tanto, es pertinente referirse ahora a ellos. En verdad, los cínicos constituyen, tal vez más incluso que Sócrates, un buen ejemplo de lo que ahora se está intentado probar, a saber, que en la filosofía antigua, excepción hecha de

Aristóteles, se apuesta por los saberes útiles a la formación del carácter a la vez que se rechaza los que son inútiles en tal sentido.

Por una parte, los textos que Diógenes el Cínico quería que sus discípulos aprendieran eran textos que él se había encargado de abreviar, dice Diógenes Laercio, para que fueran memorizables con facilidad.<sup>1582</sup> Por otra parte, cabe suponer que se trataba de textos de contenido moral. En este punto, hay que recordar que «los cínicos habían desalojado del dominio de la filosofía —dice Foucault— la lógica y la física», además de «la geometría y la música».<sup>1583</sup> Diógenes Laercio lo dice a las claras cuando habla de Diógenes el Cínico: «De la música, la geometría, la astrología y las ciencias de esa especie se desentendió, por considerarlas inútiles e innecesarias».<sup>1584</sup> Al mismo tiempo, Foucault afirma que los cínicos «sólo consideraban como principio verdaderamente filosófico la moral».<sup>1585</sup> Por lo demás, es claro que con la moral se trataba de formar el carácter. En este punto, Diógenes Laercio vuelve a ser especialmente claro cuando habla, de nuevo, de Diógenes el Cínico: «Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: “De no ser alguna otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar”».<sup>1586</sup> Por tanto, ya se ve que para Diógenes el Cínico no era cuestión de que sus discípulos lo aprendieran todo, sino que se trataba de que aprendieran nada más que lo necesario y suficiente, ciertos discursos de carácter moral, para hacerse una memoria a la que poder recurrir en caso de necesidad. En otras palabras, se trataba de que sus discípulos se hicieran, con la materia prima de un saber de tipo moral y *etopoético*, una *paraskeue*. Algo parecido puede decirse también a partir de otro cínico ilustre, esta vez de la época del Imperio, como es el caso de Demetrio. Tal y como ya se ha visto en este texto, Foucault se refiere a él sobre la base de un texto de Séneca. La idea es que cuando se trata de la cuestión de lo que hay que aprender, hay que tomar como referente

---

<sup>1582</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 127

<sup>1583</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 221-222

<sup>1584</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 151; Véase también: p. 126: «Y también a los músicos, que afinaban las cuerdas de la lira, y tenían desafinados los impulsos del alma. Se extrañaba de que los matemáticos estudiaran el sol y la luna y descuidaran sus asuntos cotidianos».

<sup>1585</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 221-222

<sup>1586</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 144

el modelo del atleta. De acuerdo con este modelo, «el buen atleta» no es aquel que «ha aprendido todos los gestos posibles», sino aquel que se ha familiarizado y tiene «siempre a su disposición» nada más que los que son «efectivamente utilizables» «en la lucha».<sup>1587</sup> Por tanto, hay que desdeñar «todos los conocimientos que son como esos gestos» «acrobáticos» «sin utilización posible en los combates reales de la vida» y retener sólo los que «sean utilizables» «en los diferentes lances de la lucha».<sup>1588</sup> En concreto, «no es necesario conocer», por ejemplo, «la causa de la gemelidad, del «ritmo septenal», «de las ilusiones ópticas» o «de los maremotos», pero es útil asimilar «que la muerte no produce ningún mal» o «que es fácil encontrar el camino de la virtud».<sup>1589</sup> Por tanto, ya se ve que para Demetrio hay un saber de carácter moral que es necesario y suficiente para la vida y que es preciso interiorizar. Se trata, pues, de un saber de tipo *etopoético*. Por lo demás, no hay que pensar que, de manera general, este saber se transmita entre los cínicos por medio de fórmulas o incluso desarrollos más o menos abstractos. En este punto, no hay que olvidar que, como ya se ha dicho en este texto, el armazón teórico del cinismo es más bien rudimentario. A diferencia de lo que sucede en las restantes escuelas filosóficas, el modo de tradicionalidad cínica no es doctrinario o teórico. En su caso, se trata más bien y casi exclusivamente de «una tradicionalidad de existencia».<sup>1590</sup> Esto quiere decir que lo que se transmite no es cierto tipo de «enseñanza teórica», sino más bien «episodios de vida» ejemplares y edificantes de algún cínico del pasado. Se trata de lo que se ha visto muchas veces en este texto a partir de la obra de Diógenes Laercio. Estos episodios podían cobrar forma en «anécdotas breves» (*khreiai*) que relataban «un gesto, una réplica» o «la actitud de un cínico en una situación determinada»; o se podía tratar de «relatos más largos» (*apomnemonéumata*) o simplemente «chistes» (*paignía*) «que hacían reír».<sup>1591</sup> Desde luego, esta forma de tradicionalidad no es exclusiva del cinismo, pues en la Antigüedad se contaban anécdotas de vida de todos los filósofos, pero tal vez corresponda sólo a los cínicos el hecho de haber reducido la enseñanza filosófica discursiva a esta forma de expresión. Las siguientes palabras de Foucault permiten resumir bien todo esto: «En este Occidente que ha inventado muchas verdades diversas y

---

<sup>1587</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 221-222

<sup>1588</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 222

<sup>1589</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora», pp. 224-225

<sup>1590</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 226

<sup>1591</sup> *Idem.*



modelado artes de la existencia tan múltiples, el cinismo no deja de recordar esto: que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y que bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad».<sup>1592</sup>

En cuanto a los epicúreos y los estoicos, tal vez se pueda decir que en cierto sentido se hallan en la encrucijada de la línea socrática y la línea aristotélica. Por un lado, no rehúyen en absoluto, a la manera de Aristóteles, el estudio de la naturaleza, pero, por otro lado, conciben este estudio, a la manera de Sócrates, como el estudio de un saber que es útil en la medida en que permite actuar sobre el sujeto y prepararlo para lo que pueda suceder. En lo que se refiere a los epicúreos, hay que empezar por decir que, obviamente, promueven el aprendizaje de la ética entendida como un saber que procura serenidad y, por tanto, felicidad.<sup>1593</sup> Una prueba de ello está, por ejemplo, en la *Carta a Meneceo* de Epicuro, que es una carta que está consagrada a «la vida humana».<sup>1594</sup> Se habla ahí, por ejemplo, de asuntos como la muerte, el deseo, el placer, la autosuficiencia o la prudencia.<sup>1595</sup> Además, es preciso que los consejos que ahí se dispensan sean meditados «día y noche»<sup>1596</sup> a fin de que se conviertan en una costumbre<sup>1597</sup>. No hay duda, pues, de que entre los epicúreos se apuesta por un saber de tipo *etopoético*, pues los conocimientos ligados a la moral deben ser incrustados en el sujeto para que nada de lo que le ocurra pueda perturbarlo. De hecho, es posible que la moral sea aquí la forma principal que adopta el saber *etopoético*, pues es precisamente en la *Carta a Meneceo* donde se empieza por decir, tal vez no por casualidad, que «hay meditar lo que produce la felicidad», ahí donde se sobreentiende, por supuesto, que

---

<sup>1592</sup> Ib., «Clase del 29 de febrero de 1984. Segunda hora», p. 203

<sup>1593</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 29. Op. Cit., p. 573: «[Epicuro] La divide [la filosofía] en efecto en tres secciones: Canónica, Física y Ética»; Epicuro. *Carta a Meneceo*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 128. Op. Cit., p. 615: «Un conocimiento firme de estos deseos sabe, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz».

<sup>1594</sup> Ib., Libro X, 29, p. 573

<sup>1595</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 124-132. Op. Cit., pp. 614-617

<sup>1596</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 135. Op. Cit., p. 618: «Estos consejos, pues, y los afines a ellos méditalos en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres».

<sup>1597</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 124. Op. Cit., p. 614: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros».

la felicidad depende de cierta manera de ser.<sup>1598</sup> No obstante, de inmediato hay que añadir lo que ya se ha anticipado, esto es, que también el conocimiento de la naturaleza es útil en el mismo sentido. Este conocimiento se identifica con el nombre de fisiología (*physiologia*)<sup>1599</sup> y puede abarcar desde las investigaciones sobre los fenómenos físicos que se pueden encontrar, por ejemplo, en la *Carta a Heródoto*<sup>1600</sup> hasta las investigaciones sobre los fenómenos meteorológicos que se pueden encontrar, por ejemplo, en la *Carta a Pítocles*<sup>1601</sup>. En el arranque mismo de la primera de estas cartas se dice que todos, «incluso aquellos que han progresado bastante en el estudio de las obras enteras», deben «retener en la memoria los principios más importantes de modo suficiente» para que «sean capaces de socorrerse a sí mismos en cualquier oportunidad».<sup>1602</sup> Por tanto, ya se ve que la fisiología se piensa como un saber de tipo *etopoético*, pues, si bien es recomendable «la continua actividad en este estudio natural», lo necesario y suficiente, lo verdaderamente útil, no es, con todo, mucho — un cierto número de «reglas fundamentales» —, pero es preciso, eso sí, que esto que se considera esencial sea injertado en el ser mismo del sujeto para que pueda salir en su ayuda tan pronto como las circunstancias así lo requieran.<sup>1603</sup> Por supuesto, tal y como comenta Foucault a partir de Epicuro, la fisiología también se puede poner al servicio de «fanfarrones (*kompous*)» y «artistas del verbo» (*phones ergastikous*) que no buscan otra cosa que hacer ostentación de sí mismos.<sup>1604</sup> Pero Epicuro concibe el saber de la naturaleza como un saber, dice Foucault, que «prepara» (*paraskeuei*) al «sujeto» «de manera necesaria y suficiente»

<sup>1598</sup> Epicuro. *Carta a Meneceo*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 122. Op. Cit., p. 613

<sup>1599</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 228

<sup>1600</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 29. Op. Cit., p. 573: «La primera carta está dirigida a Heródoto, y trata sobre fenómenos físicos»; Epicuro. *Carta a Heródoto*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 35. Op. Cit., p. 575: «Para quienes no pueden, Heródoto, examinar con precisión cada uno de nuestros escritos acerca de la Naturaleza [...]».

<sup>1601</sup> Ib., Libro X, 29, p. 573: «La segunda, a Pítocles, trata de fenómenos meteorológicos»; Epicuro. *Carta a Pítocles*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 85. Op. Cit., p. 597: «Por eso, después de haber escrito todas las demás obras, hemos compuesto lo que nos pedías pensando que esos apuntes serán útiles también para otros, sobre todo a los que recientemente han tomado gusto a la auténtica ciencia de la naturaleza [...]».

<sup>1602</sup> Epicuro. *Carta a Heródoto*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 35. Op. Cit., pp. 575-576

<sup>1603</sup> Epicuro. *Carta a Heródoto*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 35 y 37. Op. Cit., p. 576

<sup>1604</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 229

para luchar contra «todas las circunstancias posibles de la vida».<sup>1605</sup> Ahora bien, cabe preguntarse, desde luego, de qué manera un saber de la naturaleza es capaz de armar al sujeto contra los acontecimientos.<sup>1606</sup> En la *Carta a Heródoto* se puede encontrar una respuesta posible que es, por lo demás, la que se acostumbra a ofrecer porque es tal vez la más esencial. La idea es que la fisiología confiere serenidad en la medida misma en que libera de lo que más perturba al alma humana, ya se trate de la creencia en que los «cuerpos celestes» son dioses temibles, ya se trate de la creencia en que la muerte es igualmente temible porque conduce a algún tormento eterno o porque existe en el ser humano una disposición irracional a angustiarse ante la insensibilidad que comporta.<sup>1607</sup> Como dice Foucault, «en lo sucesivo, y gracias a esa *physiologia*, los individuos ya no tendrán miedo» porque «ya no estarán sometidos a ese temor a los dioses al que [...] Epicuro atribuye tanta importancia».<sup>1608</sup> Pierre Hadot<sup>1609</sup> y Carlos García Gual<sup>1610</sup> afirman algo parecido. No hay duda, pues, del carácter *etopoético* que el epicureísmo atribuye, no sólo a la ética como conocimiento de la vida humana, sino también a la fisiología como conocimiento de la naturaleza.

En lo que se refiere a los estoicos, Foucault afirma que entre ellos se encuentra «cierta tradición crítica» según la cual se establece una división entre los saberes que hay que detentar porque son útiles «a la vida humana» y los que hay que desechar porque no son

---

<sup>1605</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 230

<sup>1606</sup> En este punto, se diría que el análisis de Foucault no es muy concreto, pero permite al menos señalar efectos de la fisiología sobre el sujeto que no son quizás los que más a menudo se destacan: coraje frente a la autoridad de quienes quieren imponer opiniones; autosuficiencia y gozo de una relación plena consigo mismo; orgullo de saber, a diferencia de los otros, lo que depende o no depende de sí mismo. En otras palabras, parece que Foucault quiere destacar que el sentido de la fisiología está para Epicuro en el hecho de que es un saber que confiere cierta seguridad y confianza en sí mismo, y, por tanto, cierta independencia. Véase: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 230-231

<sup>1607</sup> Epicuro. *Carta a Heródoto*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro X, 81. Op. Cit., p. 595; 82, p. 595: «La tranquilidad del ánimo significa estar liberado de todo eso y conservar un continuo recuerdo de los principios generales y más importantes».

<sup>1608</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 230

<sup>1609</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 133: «Pero una grave amenaza pesa sobre la felicidad del hombre. ¿Puede ser perfecto el placer si el temor a la muerte y a las decisiones divinas en este mundo y en el otro lo perturban? [...] Para curar al hombre de estos terrores, Epicuro propone su discurso teórico acerca de la física».

<sup>1610</sup> Carlos García Gual. *Epicuro*. Op. Cit., p. 61: «Para esta liberación filosófica es necesario el conocimiento científico de la realidad. Frente a las vanas presunciones, suposiciones y supersticiones, sólo el conocimiento real de la Naturaleza nos garantiza la auténtica serenidad de ánimo, la buscada *ataraxia*».

útiles en tal sentido.<sup>1611</sup> Además, ya se ha visto que se esforzaban por presentar sus enseñanzas, tanto las que se expresan por escrito como las que se expresan oralmente, de un modo condensado y sistemático a fin de que fueran más persuasivas y más fáciles de retener en la memoria.<sup>1612</sup> Ya se ve entonces que para los estoicos tampoco se trata de aprenderlo todo, sino que se trata de interiorizar lo que pueda servir a la existencia humana. El saber tiene, pues, una función *etopoética*. A partir de aquí, hay que dar cuenta de cuáles son estos saberes que los estoicos consideran necesarios y suficientes por cuanto son útiles al sujeto y la vida que debe enfrentar. Se trata, como es bien sabido, de la lógica, la física y la ética.<sup>1613</sup> Estas tres formas conocimiento se conciben en el estoicismo como las tres partes esenciales de la filosofía, aunque no como partes que estarían separadas las unas de las otras, sino como partes que se entrelazan en una sistematicidad de conjunto.<sup>1614</sup> Sin embargo, a pesar de este entrelazamiento, parece que es posible destacar, por una parte, la moral porque es sin duda la parte que aglutina, como dice Julián Marías, «la mayor parte de la atención de los estoicos»<sup>1615</sup>, y, por otra parte, la física porque es tal vez la rama de la filosofía cuya necesidad es más difícil de captar y ello por cuanto se halla en apariencia a la mayor distancia posible de las exigencias de la existencia humana. En cuanto a la importancia de la moral, hay que decir, por un lado, que las numerosas referencias que se han hecho en este texto acerca de la moral estoica dan buena cuenta del lugar preponderante que esta parte de la filosofía ocupa en el pensamiento de esta escuela filosófica. Por otro lado, es un hecho que para algunos estoicos como Aristón de Quíos, discípulo de Zenón, la moral era lo suficientemente importante como para que la filosofía pudiera ser drásticamente reducida a ella. Desde luego, esta reducción no respondía sólo a la importancia que este filósofo concedía a la moral. Se trataba también de que consideraba que tanto la lógica como la física suponen una pérdida

---

<sup>1611</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 247

<sup>1612</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 121

<sup>1613</sup> Julián Marías. «Introducción a la filosofía estoica». En: Séneca. *Sobre la felicidad*. Op. Cit., p. 13: «Los estoicos dividen la filosofía en tres partes: lógica, física y ética».

<sup>1614</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero. Primera hora». Op. Cit., p. 248: «[...] el pensamiento estoico situó dentro de una muy fuerte sistematicidad la moral, la lógica y la física, en sí mismas ligadas a una cosmología y a toda una serie de especulaciones sobre el orden del mundo»; Julián Marías. «Introducción a la filosofía estoica». En: Séneca. *Sobre la felicidad*. Op. Cit., p. 13: «Insisten, sin embargo, en que estas tres partes son inseparables [...]».

<sup>1615</sup> *Ib.*, p. 14

de tiempo, la primera, por inútil, y la segunda, por inaccesible.<sup>1616</sup> Así las cosas, se diría que Aristón de Quíos fue, en cierto sentido al menos, más socrático y cínico que estoico. Pero no hay que pensar que este posicionamiento fuera propio solamente de personajes quizás más bien secundarios como el que se acaba de mencionar. Es posible que filósofos más destacados como Epicteto o Marco Aurelio estuvieran también en una órbita semejante, pues es evidente la importancia que acordaban a la moral al tiempo que no parece que concedieran mucha importancia a la física o a la lógica.<sup>1617</sup> En cuanto a la física, llama la atención, efectivamente, que, a pesar de lo alejada que parece estar de los asuntos humanos, sea pensada generalmente por los estoicos y su consabida inclinación por los saberes útiles a la existencia humana como una parte esencial de la filosofía. El propio Séneca se hace eco de esta misma problemática en sus *Cuestiones naturales*, que es una obra que está precisamente consagrada al estudio de la naturaleza. A través de un recorrido descendente y ascendente por el mundo y sus secretos, Séneca aborda cuestiones relativas al cielo, al aire, a los ríos y las aguas, al viento, a la tierra y a los meteoros.<sup>1618</sup> Ahora bien, como se decía, no se dedica a investigar sobre tales asuntos como si fuera de suyo para un filósofo que no concede importancia a otra cosa que no sea la vida humana. Por el contrario, corresponde al propio Séneca el hecho de haber planteado, por los motivos señalados, la pregunta por la necesidad de emprender una investigación de tales características. Obviamente, la respuesta que ofrece no puede ser otra que la que consiste en decir que un saber de este tipo puede ser útil a la existencia humana.<sup>1619</sup> Tal y como ya se anticipó, el estoicismo, al igual que el epicureísmo, se halla, en lo que a esta cuestión se refiere, en el punto de cruce entre el socratismo y el aristotelismo: es preciso desentrañar los misterios de la naturaleza, pero no como una forma de desarrollar un saber

---

<sup>1616</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero. Primera hora». Op. Cit., pp. 247-248

<sup>1617</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción». En: Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Editorial Gredos, 1993, p. 28: «Aun cuando Epicteto reconoce la clásica división tripartita estoica de la filosofía en Física, Lógica y Ética, bien porque no mencionara la Física en sus lecciones, bien porque fuera un tema que no despertara suficientemente el interés de Arriano cuando ordena las *Disertaciones*, el caso es que no encontramos ni un solo capítulo dedicado a ella y muy pocos dedicados en exclusiva a la Lógica; Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, XVII. Op. Cit., p. 17: «Debo a los dioses [...] el no haber perdido el tiempo en leer comentarios, en resolver silogismos o en disertar acerca de los fenómenos celestes».

<sup>1618</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero. Primera hora». Op. Cit., p. 250

<sup>1619</sup> Séneca. *Cuestiones naturales I*, Libro tercero, prefacio, 18. Carmen Codoñer Merino (trad.). Salamanca: C. S. I. C., 1979, p. 116: «Para eso nos servirá el contemplar la naturaleza. En primer lugar nos apartaremos de lo sórdido. Después separaremos el cuerpo del espíritu propiamente dicho, que nos es necesario en toda su plenitud».

inútil (aristotelismo), sino como una forma de servir al hombre en su existencia (socratismo). Queda por ver de qué manera, según Séneca, un saber de esta clase puede efectivamente ayudar al hombre a vivir.

En la base de la respuesta que se puede dar se haya la idea de que el mundo está regido por una racionalidad que la Providencia divina ha dispuesto. Esto quiere decir que la divinidad gobierna el mundo, pero no a golpe de mandatos, sino por haber dispuesto un encadenamiento necesario de causas y efectos.<sup>1620</sup> Al mismo tiempo, se considera que la razón humana es de la misma naturaleza que la razón divina.<sup>1621</sup> Por tanto, el mundo está regido por una racionalidad que el hombre puede comprender. Por supuesto, el estudio de la naturaleza puede contribuir a esta comprensión. A partir de aquí, se piensa que la comprensión de la racionalidad del mundo por el estudio de la naturaleza es tranquilizadora porque permite, en la línea de los epicúreos, disipar miedos. A este respecto, se puede poner como ejemplo, por un lado, la idea de que los dioses no son temibles porque el «cielo y la tierra» no se conmueven por su «ira», sino por sus «propias causas».<sup>1622</sup> Por otro lado, la muerte no es temible porque es necesaria para todos y para todo y es estúpido temer un mal «sin remedio posible».<sup>1623</sup> Por último, los fenómenos poco habituales tampoco son temibles porque tan pronto como se comprende lo que la naturaleza puede hacer dejan de parecer extraordinarios, que es lo que verdaderamente asusta.<sup>1624</sup> En pocas palabras, el miedo es el precio a pagar, dice Séneca, por no aprehender «la naturaleza [...] con la razón».<sup>1625</sup> Por tanto, la comprensión de la racionalidad del mundo que se puede lograr por medio del estudio de la naturaleza puede liberar al hombre del miedo, y, por consiguiente, puede tranquilizarlo. Ahora bien, la comprensión, por el estudio de la naturaleza, de la racionalidad que gobierna el mundo no sirve al hombre solamente en la medida en que calma por los temores que disipa. En verdad, esta comprensión también sirve al hombre en otro sentido que es, de hecho, el

---

<sup>1620</sup> Ib., Libro segundo, 46, p. 96: «[...] los rayos no son enviados por Júpiter, sino que las cosas están dispuestas de modo que, incluso las que no surgen de él, no se realizan sin contar con una razón, razón que le es propia. Pues aunque Júpiter no las hace ahora, Júpiter hizo que se realizaran».

<sup>1621</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 261: «[...] la razón humana es de la misma naturaleza que la razón divina. Tiene las mismas propiedades, el mismo papel y la misma función».

<sup>1622</sup> Séneca. *Cuestiones naturales II*, Libro sexto, 3,1. Carmen Codoñer Merino (trad.). Salamanca: C. S. I. C., 1979, p. 85

<sup>1623</sup> Ib., Libro sexto, 2, 1, p. 83

<sup>1624</sup> Ib., Libro sexto, 3, 2, p. 85

<sup>1625</sup> Ib., Libro sexto, 3, 2, pp. 85-86

que Foucault destaca en su análisis del carácter *etopoético* que Séneca atribuye al estudio de la naturaleza. En un primer momento, la idea es que la comprensión de la racionalidad del mundo permite captar un vasto y necesario encadenamiento de causas y efectos en el que uno mismo no es otra cosa que un componente más entre otros muchos. Por un lado, esto quiere decir que la comprensión de la racionalidad del mundo permite lanzar sobre él una mirada desde lo alto. Por otro lado, lo que se percibe desde esta perspectiva es el hecho de que uno mismo no es más que un punto minúsculo en el tiempo y el espacio. Por tanto, la comprensión de la racionalidad del mundo permite percibir la propia insignificancia y pequeñez.<sup>1626</sup> A partir de aquí, se hace posible liberarse de la importancia que se atribuye a ciertas obligaciones, y, por tanto, se hace posible liberarse de ellas. En este punto, Séneca está pensando en obligaciones de la vida tradicional tales como la obligación de obtener ganancias financieras o la obligación de alcanzar la gloria. Efectivamente, ¿de qué manera sería posible seguir ligado a este género de obligaciones cuando la percepción de la propia insignificancia ha pulverizado toda la importancia que se creía que tenían? La mirada desde lo alto convierte las obligaciones tradicionales de los hombres en algo simplemente irrisorio. Y en la medida en que es el hombre mismo el que se somete a ellas, se puede decir que la comprensión de la racionalidad del mundo por el estudio de la naturaleza libera de cierta forma de servidumbre de sí.<sup>1627</sup> En suma, el estudio de la naturaleza habilita una comprensión de la racionalidad del mundo que hace posible disipar miedos y liberarse de cierto tipo de esclavitud a la que los hombres mismos se someten por la fuerza de la tradición. Así es como para Séneca el estudio de la naturaleza puede ser puesto al servicio de la existencia humana en el sentido de ser útil a la formación del carácter.

Para terminar con la cuestión del tipo de saber que un maestro de filosofía de la Antigüedad debía transmitir a sus discípulos a través de la palabra puede ser pertinente colocar el análisis que se acaba de exponer a la luz de una problemática que aún está de actualidad. Seguramente se puede conceder con facilidad que todavía hoy y seguramente desde tiempo atrás es un lugar común que se intente defender a la filosofía de la bien conocida acusación de inutilidad por medio de una puesta en valor de la inutilidad misma. En este

---

<sup>1626</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 262-264

<sup>1627</sup> Ib., «Clase del 17 de febrero de 1982. Segunda hora», p. 258, 259 y 263

punto, y, por lo que se ha visto, como no podría ser de otra manera, Aristóteles acostumbra a ser el referente por excelencia de los que de este modo intentan protegerla.<sup>1628</sup> Sin embargo, el análisis del carácter *etopoético* del saber que se acaba de realizar en este texto revela que durante mucho tiempo y en los orígenes históricos mismos de la filosofía no se pensaba, en general, ni que el saber filosófico fuera inútil ni que, por consiguiente, su valor tuviera que residir en su inutilidad. En verdad, lo que se encuentra en aquella larga tradición secular es más bien la insistencia en que prácticamente sólo hay un tipo de saber por el que vale la pena hacer esfuerzos, esto es, el saber útil, y, en particular, el saber útil a la formación del carácter. Como se ha visto, la prueba de ello está en los pitagóricos, en Sócrates, en Platón, en los cínicos, en los epicúreos y en los estoicos. En este punto, también se ha visto que entre los saberes que pueden ser útiles al modo de ser del sujeto hay uno que destaca por encima de los demás, esto es, la ética. Por tanto, la defensa de la filosofía no debería pasar ni por la aceptación de la acusación de inutilidad ni por la consiguiente y ya entonces casi inevitable puesta en valor de lo inútil. Por lo mismo, esta defensa tampoco debería pasar por Aristóteles, que no deja de ser, por mucho que se entronice y por mucho que capitalice buena parte de la atención de los que hablan de la filosofía antigua, un filósofo en cierta medida extraño en el elemento de aquel contexto. Más bien habría que negar la mayor: frente a la acusación, a veces incluso socarrona, de inutilidad, simplemente hay que oponer lo que se encuentra en la vasta literatura de aquellos siglos, que no es otra cosa que una apuesta por un saber que ha de ser útil a lo que, de hecho, se puede considerar más valioso, esto es, al hombre y a la vida. Por lo demás, es posible que la afirmación de la inutilidad de la filosofía y del valor de esta inutilidad fuera más bien reacia al propio Foucault. Se diría que también para él, como para los antiguos, el esfuerzo del saber vale la pena solamente en la medida en que es útil para producir efectos sobre aquellos que lo asumen. En la introducción a *El uso de los placeres* Foucault se preguntaba «qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce».<sup>1629</sup> Desde este punto de vista, que es también el punto de vista de buena parte de los antiguos, resulta extraño que con tanta frecuencia se haya pensado y se piense que el

---

<sup>1628</sup> A este respecto, véase, por ejemplo, el siguiente texto: Nuccio Ordine. *La utilidad de lo inútil: manifiesto. Con un ensayo de Abraham Flexner*. Jordi Bayod (trad.). Barcelona: Acantilado: 2013. Véase en particular: «9. Aristóteles: el saber carece de utilidad».

<sup>1629</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 7



estudio de la filosofía no tiene utilidad alguna y que es en virtud de esta inutilidad que puede tener algún valor. Si la filosofía vale la pena es porque, al transformar al que la practica, ayuda a vivir. Ahora bien, para que esta afirmación pueda seguir sosteniéndose es preciso, como dice Foucault, que la filosofía continúe siendo «hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento».<sup>1630</sup>

### 3. LA VERDAD DE SÍ

#### 3.1. UN PACTO *PARRHESIÁSTICO*: ALTERIDAD, VERACIDAD, CLARIDAD, GENEROSIDAD, CONVICCIÓN, CORAJE, OPORTUNIDAD Y HUMILDAD

Se acaba de ver que los discursos verdaderos desempeñan una función fundamental en la constitución de un *ethos* filosófico. A partir de aquí, también se ha visto que la constitución de un *ethos* filosófico a través de discursos verdaderos conlleva que tanto el discípulo como el maestro asuman la obligación de llevar a cabo un cierto número de ejercicios de carácter meditativo. Por un lado, se ha visto que el discípulo debe callar, escuchar, escribir, leer y memorizar. Por otro lado, se ha visto igualmente que, en general, el maestro debe transmitir por medio de la palabra una selección de saberes que han de ser de tipo *etopoético*. En este punto, también sería posible hablar de que el maestro, como dice Foucault, debe responder «a la obligación de silencio planteada por el lado del discípulo» con «un discurso que obedezca al principio de la *parrhesia*».<sup>1631</sup> En una primera aproximación, se puede decir que la noción de *parrhesía* designa lo que hace posible que lo que el maestro «dice de cierto se convierta al final de su acción y dirección» «en el discurso verdadero subjetivado del discípulo». En la medida en que esta subjetivación del discurso depende del hecho de que las verdades que se enseñan tengan efectivamente la cualidad de poder ser subjetivadas, se puede decir que la *parrhesía* del maestro tiene que ver con la capacidad para seleccionar y enseñar, entre todos los saberes, nada más que aquellos que puedan ser útiles a la formación del *ethos* del discípulo. En otras palabras, la *parrhesía* designa «la apertura que hace que» el maestro «diga» «lo que considera un deber decir porque es necesario, útil, verdad».<sup>1632</sup> Por tanto, todo cuanto se ha explicado en este texto acerca del

---

<sup>1630</sup> *Ib.*, p. 8

<sup>1631</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 343

<sup>1632</sup> *Idem.*

carácter *etopoético* del saber puede ser remitido a la noción de *parrhesía*. Hay *parrhesía* en el maestro que opta por enseñar con sus discursos nada más que las verdades que sean capaces de transfigurar el modo de ser del sujeto. Ahora bien, las verdades que son capaces de producir este tipo de efectos no son sólo las verdades referidas al mundo y a lo que conviene hacer, sino también las verdades referidas al discípulo mismo. Esto se debe al hecho de que la posibilidad de conocer la verdad sobre sí mismo a través de la palabra del maestro permite al discípulo perfeccionarse. Más aún, el conocimiento de la verdad de sí es indispensable para la formación del discípulo. La verdad de sí del discípulo es, pues, una verdad igualmente *etopoética*. De hecho, los análisis de la noción de *parrhesía* que se encuentran en los últimos cursos de Foucault en el Collège de France —desde *La hermenéutica del sujeto* hasta *El coraje de la verdad*— permiten afirmar que la dimensión *parrhesiástica* del maestro no tiene tanto que ver con las verdades *etopoéticas* que están referidas al mundo y a lo que conviene hacer, sino que tiene que ver más bien con las verdades igualmente *etopoéticas* que están referidas al discípulo mismo. Ya se ve entonces que el maestro debe revelar al discípulo toda una serie de verdades sobre el mundo y sobre lo que conviene hacer, pero también debe revelar una verdad de sí del discípulo. La *parrhesía* está conectada con lo primero, pero de manera más fundamental está conectada con lo segundo. Cuando se trata de la *parrhesía* se trata sobre todo de la capacidad del maestro para decir al discípulo una verdad sobre sí mismo. Esta capacidad es una cualidad que no puede faltar en el maestro, ya que, como se ha dicho, es indispensable que el discípulo conozca la verdad sobre sí mismo si quiere perfeccionarse. Al mismo tiempo, no se trata de una cualidad que vaya de suyo porque no es fácil decir al otro una verdad de sí que con frecuencia puede ser hiriente y ofensiva. Por tanto, la *parrhesía* supone que en el maestro convivan a la vez la necesidad de hablar y cierta resistencia también a la hora de hacerlo. De ahí que el término *parrhesía* se traduzca por la expresión «hablar franco» y de ahí también que los latinos lo tradujeran con el término *libertas*.<sup>1633</sup> En suma, la *parrhesía* es por encima de todo la libertad del maestro para hablar con franqueza al discípulo y revelarle de este modo una verdad de sí que, con frecuencia, puede ser incómoda. Esto es al menos lo que podría decirse en una segunda aproximación,

---

<sup>1633</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo. Primera hora», p. 348

pero es preciso ir más lejos porque el concepto de *parrhesía* es más rico y complejo de lo que se ha visto hasta el momento.

Efectivamente, se diría que los análisis que Foucault realiza del concepto de *parrhesía* permiten poner de manifiesto no menos de ocho aspectos diferentes. Tal vez se pueda hablar de que el concepto de *parrhesía* puede ser definido a partir de ocho principios básicos. Es posible que no todos ellos sean igual de fundamentales y es posible también que no todos ellos se den en todo maestro de filosofía de la Antigüedad, pero todos ellos dan forma al concepto en toda su plenitud. Foucault hace posible dar cuenta de esta riqueza conceptual a partir de un juego de oposiciones del que se extraen definiciones negativas de la *parrhesía* que se traducen fácilmente en definiciones positivas. En *La hermenéutica del sujeto* se opone la *parrhesía* a la adulación y a la retórica. A partir de aquí, todo lo que el *parrhesiasta* no tiene de adulador o de *rethor* —definiciones negativas— puede ser expresado después en términos positivos. Así lo expresa Foucault: «[...] lo mejor acaso sea —para comenzar con un análisis un poco negativo— confrontar la *parrhesía* con dos figuras que son opuestas a ella. Esquemáticamente, puede decirse que la *parrhesía* (el hablar franco) del maestro tiene dos adversarios. [...] Oposición, combate, lucha contra la adulación. Libertad, liberación con respecto a la retórica».<sup>1634</sup> Este mismo procedimiento de análisis se encuentra también en *El coraje de la verdad*, pero cambian los puntos de contraste. En este caso, ya no se trata de oponer la *parrhesía* a la adulación y a la retórica, sino que se trata de oponerla a la sabiduría, a la profecía y a la enseñanza técnica. A partir de aquí, será posible, una vez más, expresar en términos positivos todo lo que el *parrhesiasta* no tiene de profeta, de sabio y de profesor de la *tekhne*.<sup>1635</sup> Así lo expresa, de nuevo, Foucault: «[...] la *parrhesía* debe caracterizarse como una modalidad del decir veraz. Para discernirla mejor, podemos oponerla a otras modalidades fundamentales del decir veraz que encontraremos en la Antigüedad [...]. En primer término, el decir veraz de la profecía. [...] En segundo término, [...] el de la sabiduría. [...] Por último, [...] el decir veraz del profesor».<sup>1636</sup> Así es poco más o menos la manera

---

<sup>1634</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo. Primera hora», pp. 348-349

<sup>1635</sup> El profesor de la *tekhne* puede ser un zapatero, un carpintero o un médico, pero también puede ser lo que en este texto se ha designado con las expresiones «maestro de música» o «maestro de gimnasia» y que ahora se designa con la palabra *profesor* para facilitar la distinción con respecto al maestro de filosofía *parrhesiasta*.

<sup>1636</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 33-38

como Foucault da forma al concepto de *parrhesía*. Sin embargo, en lo que sigue no se va a tratar de exponer estos análisis tal y como se dan en los cursos o en los textos de Foucault. En lugar de tomar los puntos de oposición como ejes vertebradores que permiten ir destilando las características de la *parrhesía*, es quizás mejor convertir estas características en ejes vertebradores, y, en todo caso, no dejar de indicar que han sido reveladas por la comparación con los rivales que ya se han indicado. Esta inversión se justifica de manera simple: lo más relevante de la *parrhesía* no es tal vez, por muy útil que sea como instrumento analítico, aquello a lo que se opone —su dimensión negativa—, sino aquello que la caracteriza —su dimensión positiva.

En primer lugar, el discurso que se emite en la forma de la *parrhesía* es un discurso que está principalmente dirigido y referido al otro. En la *parrhesía* se trata de lo que el maestro tiene que decir al discípulo acerca del discípulo mismo. En esto, el discurso de la *parrhesía* se opone al discurso de la sabiduría, que es un discurso en el que se hace referencia más bien al «ser mismo de las cosas y el mundo».<sup>1637</sup> En contraposición con el hombre sabio, «el parrhesiasta», dice Foucault, «es el interpelador incesante» cuyo decir «siempre se aplica [...] a individuos».<sup>1638</sup> En este punto, tal vez de podría hablar, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la sabiduría, de «un principio de alteridad».

En segundo lugar, en ese discurso que está dirigido y referido al otro, el *parrhesiasta* siempre dice la verdad. Por un lado, esto quiere decir que en el maestro que habla en la forma de la *parrhesía* se produce una armonía perfecta entre lo que piensa y lo que dice o entre su pensamiento y su discurso. De ahí, sin duda, que la *parrhesía* se asocie con cierta franqueza o libertad de palabra. Por otro lado, en la medida en que esta verdad que el maestro piensa y dice está dirigida y referida al otro, es obvio que la verdad que está en juego es una verdad sobre el discípulo. Ahora bien, esta verdad sobre el discípulo no tiene nada que ver con una identidad esencial que le habría sido dada por naturaleza o por nacimiento. Por tanto, no se trata de que el maestro realice y comunique al discípulo la exégesis de lo que es por necesidad. En otras palabras, en la *parrhesía* no es cuestión de que el maestro descifre y exprese una verdad de sí que el discípulo debería reconocer y a la cual está y debería quedar

---

<sup>1637</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora», p. 38

<sup>1638</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora», pp. 37-38

ligado. Si la verdad de sí que se expresa en la *parrhesía* se entendiera de este modo, se estaría incurriendo en una lectura retrospectiva equivocada porque la atribución al individuo de una identidad esencial es más propio de los modernos que de los antiguos. Se trata más bien de que el maestro debe revelar al discípulo la verdad del estado en que se encuentra para que justamente se haga posible iniciar un proceso de corrección y de superación. La verdad de sí del discípulo que hay que poner al descubierto por medio del discurso *parrhesiástico* del maestro es una verdad que atañe a toda una serie de desperfectos en la manera de ser, en la manera de actuar o en la manera de vivir. Como dice Foucault, se trata de dirigirse a los discípulos para decirles «lo que son en realidad», «la verdad de sí mismos que se oculta a sus propios ojos, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta».<sup>1639</sup> Y, a partir de aquí, a partir del reconocimiento de lo que no está bien en el individuo, iniciar, naturalmente, un proceso de depuración. Desde este punto de vista, es claro que la *parrhesía* se opone a la adulación y a la retórica. Esto se debe al hecho de que tanto en la adulación como en la retórica no es cuestión, ni mucho menos, de decir la verdad. Por un lado, el adulador se dirige al otro para afirmar que está dotado de virtudes que en verdad no posee. Por tanto, en la adulación se impide al otro conocer la verdad de sí mismo, y, en consecuencia, se impide también que el otro pueda empezar a ocuparse de sí mismo para corregir sus propios vicios. En palabras de Foucault, «la adulación hace que su destinatario quede impotente y ciego».<sup>1640</sup> Por otro lado, el orador que se dirige al otro o a los otros no se vale de la retórica para decir la verdad, sino que se vale de ella sobre todo para convencer. Foucault se acuerda en este punto de Aristóteles y de su definición de «la retórica» como «la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente».<sup>1641</sup> Es cierto, todo hay que decirlo, que el estagirita considera que la retórica debe ponerse al servicio de la verdad, pero en la definición pura y dura que ofrece ya se ve que se trata fundamentalmente de

---

<sup>1639</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora», p. 38

<sup>1640</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 352

<sup>1641</sup> Aristóteles. *Retórica*, Libro I, Capítulo II, 1355b. Alberto Bernabé (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 52

persuadir.<sup>1642</sup> Como dice Foucault, cuando se trata de la retórica «la cuestión del contenido y la de la verdad del discurso emitido no se plantean».<sup>1643</sup> En cambio, la cuestión de la verdad y de la verdad sobre el discípulo es esencial para la *parrhesía*. En este sentido, es claro que la *parrhesía* está vinculada con el *gnothi seauton*. En definitiva, parece que, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la adulación y a la retórica, se puede hablar simplemente de «un principio de veracidad».

En tercer lugar, el maestro que habla de forma *parrhesiástica* habla también de forma clara, sencilla y directa. La verdad sobre el discípulo que el maestro debe exponer tiene que ser expresada sin puntos oscuros, sin ornamento y sin rodeos. En este sentido, la *parrhesía* se opone a la sabiduría, a la profecía y a la retórica. En efecto, el hombre sabio, tal y como es caracterizado por Foucault, vive por lo general en una suerte de silencio o de reserva discursiva esencial que solamente interrumpe cuando los demás consiguen arrancarle unas palabras que no podrán ser sino parcas, y, por tanto, algo imprecisas y enigmáticas.<sup>1644</sup> Algo parecido puede decirse también del profeta, pues es seguro que las profecías que emite, en virtud de la pluralidad de interpretaciones que suscitan, no presentan precisamente la cualidad de la transparencia. Por último, ya se sabe que en la retórica se procura embellecer el discurso con toda clase de florituras y adornos que pueden confundir o pueden, cuanto menos, restar claridad y sencillez. Nada de todo esto sucede en la *parrhesía*. Como dice Foucault, «el parresiasta» «no habla mediante enigmas», sino que «dice las cosas lo más clara» y «directamente posible», sin ningún disfraz, ningún adorno retórico».<sup>1645</sup> En este punto, quizás se podría hablar, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la sabiduría, a la profecía y a la retórica, de «un principio de claridad».

En cuarto lugar, el discurso *parrhesiástico* es un tipo de discurso con el que solamente se busca el beneficio de aquel a quien está dirigido y nunca, en ningún caso, el beneficio de

---

<sup>1642</sup> Ib., Libro I, Capítulo I, 1355a-1355b, pp. 50-51: «Es preciso además que sea capaz de convencer de lo contrario, como ocurre en los razonamientos, no para que podamos hacer indistintamente ambas cosas (pues no se debe convencer de lo malo), sino para que no se nos pase por alto cómo se hace y, si otro hace uso injusto de los argumentos, seamos capaces de refutarlos. [...] Si bien es cierto que el que usa injustamente de esta capacidad para exponer razones podría causar graves daños, no lo es menos que eso ocurre con todos los bienes [...]».

<sup>1643</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 357

<sup>1644</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 36

<sup>1645</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora», p. 35

aquel que lo pronuncia. Esto quiere decir que el maestro que habla bajo la forma de la *parrhesía* solamente habla en interés del discípulo y jamás en el propio interés. Incluso en el caso de que la verdad de sí que se revela pueda ser hiriente u ofensiva, el maestro *parrhesiasta*, movido o animado siempre por la generosidad y la benevolencia, no busca otra cosa que el bien del discípulo. Por supuesto, casi sobra decir que, fuera de la *parrhesía*, no siempre se ofende por el bien del otro. De hecho, con frecuencia se hiera con el fin de perjudicar y con el fin de satisfacer algún interés egoísta y particular. Pero este no es el caso del *parrhesiasta*. Desde este punto de vista, es claro que la *parrhesía* se opone de nuevo a la retórica. En efecto, cuando se trata de persuadir a los otros se trata de actuar sobre los otros —sus deliberaciones, sus opiniones— «siempre para el mayor beneficio —dice Foucault— de quien habla». En cambio, prosigue, «la generosidad para con el otro está en el centro mismo de la obligación moral de la *parrhesía*».<sup>1646</sup> Así las cosas, parece que es posible hablar, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la retórica, de «un principio de generosidad».

En quinto lugar, para que sea posible hablar de *parrhesía* es preciso que aquel que habla esté presente en el discurso que emite. Esto es así en dos sentidos diferentes. Por una parte, el maestro que habla como un *parrhesiasta* está presente en el discurso que emite en el sentido de que su discurso expresa su propia opinión o en el sentido de que habla en su propio nombre. En esto, se puede decir que la *parrhesía* se opone a la profecía. En efecto, por mucho que el profeta crea en lo que dice, no se puede decir que esté presente en el discurso que emite porque no habla en su propio nombre, sino que habla en el nombre de Dios. En la profecía se ejerce una función de mediación entre la voz divina y los hombres y de tal manera que no es exactamente la propia opinión lo que se expresa. De hecho, si así fuera, el profeta no sería reconocido por los demás como un sujeto que dice la verdad. La razón por la que se escucha y se cree al profeta es precisamente que no dice lo que él piensa, sino que dice lo que le viene de otra parte. En cambio, en lo que se refiere a la figura del *parrhesiasta*, Foucault afirma que «es esencial que lo que formula sea su opinión, su pensamiento y su convicción». En otras palabras, el *parrhesiasta* «debe firmar sus

---

<sup>1646</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 361

dichos». <sup>1647</sup> Por otra parte, el maestro que habla como un *parrhesiasta* también está presente en el discurso que emite en otro sentido. Ya no se trata de la idea de que habla en el nombre de sí mismo, sino que se trata de la idea de que habla de tal manera que es posible reconocer en lo que dice su propia manera de ser y de vivir. Es preciso, pues, que en la *parrhesía* no solamente se dé una armonía entre el pensamiento y el discurso del maestro (principio de veracidad), sino que es preciso que se dé también una armonía entre lo que piensa y dice y la manera de ser y de vivir. Dicho de otro modo, la *parrhesía* exige que el *logos*, el *ethos* y el *bios* del maestro estén perfectamente alineados. En este caso, no se está haciendo referencia a un aspecto de la *parrhesía* que Foucault habría puesto de manifiesto a través del juego de las oposiciones, pero es bastante claro que en la retórica no se exige que lo que se dice concuerde con la manera de ser y de vivir del que habla. De hecho, ya se ha visto que en la retórica, en la medida en que no se trata de la cuestión de la verdad, ni siquiera se espera que lo que se dice concuerde con lo que se piensa. Por el contrario, la *parrhesía*, como dice Foucault, puede ser caracterizada como una «sinfonía» en la que aquello que se dice está marcado y autenticado por «el sonido de la vida» del que habla. <sup>1648</sup> Evidentemente, lo que está en juego en este punto es la cuestión del ejemplo que el maestro representa con respecto a lo que piensa y dice. En suma, tal vez se podría hablar, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la profecía y a la retórica, de «un principio de convicción».

En sexto lugar, el discurso *parrhesiástico* no puede ser pronunciado si aquel que lo emite no está dotado de la virtud del coraje. En este punto, hay que recordar que la verdad que el maestro revela con la palabra puede ser hiriente y ofensiva, y, por tanto, puede enfurecer al discípulo. Ya se ve entonces que la *parrhesía* está ligada al ejercicio del desasosiego. En consecuencia, la verdad que se dice puede poner en riesgo la relación afectiva que une al maestro con el discípulo. En el límite, se puede incluso decir que lo que el maestro *parrhesiasta* arriesga con su palabra franca no es sólo la relación que lo une al discípulo, sino la propia vida, pues la cólera del que no es capaz de encajar una verdad desagradable sobre sí mismo puede conducir a la violencia. Pero si el maestro es valiente, todos los riesgos involucrados en la verdad incómoda que se dice no han de impedir que se

---

<sup>1647</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., pp. 34-35

<sup>1648</sup> Ib., «Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora», p. 163



diga lo que se tiene la obligación de decir. De ahí que el coraje sea indispensable para todo maestro que habla en la forma de la *parrhesía*. Desde este punto de vista, la *parrhesía* se opone a la enseñanza técnica. Esto se debe al hecho de que el profesor que simplemente se dedica a transmitir cierta forma de saber no corre ningún riesgo en lo que dice, y, por tanto, no necesita ser valiente.<sup>1649</sup> En cambio, el maestro que habla en la forma de la *parrhesía* «arriesga la relación», dice Foucault, y pone «en juego hasta su vida» porque «puede provocar» la «ira» o «suscitar la hostilidad».<sup>1650</sup> Es preciso, pues, que sea valiente. De ahí, sin duda, que aquel último curso en el Collège de France en el que se presta tanta atención a la noción de *parrhesía* lleve por título precisamente *El coraje de la verdad*. Se puede hablar entonces, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la enseñanza técnica, de «un principio de coraje».

En séptimo lugar, el maestro *parrhesiasta* debe contar con cierto sentido de la oportunidad. En concreto, esto quiere decir que el maestro, sobre la base de un conocimiento del discípulo, deberá revelar la verdad en el momento oportuno, *kairos*, así como en la forma adecuada. Ahora bien, en este punto no hay que pensar que la razón por la que el *parrhesiasta* debe observar esta suerte de principio de prudencia táctica es el temor a la reacción que puede inducir, pues ya se ha visto que se le presupone cierto coraje. La razón es más bien que debe hacer todo cuanto esté en su mano para que la verdad dolorosa que debe decir pueda ser efectivamente aceptada por el discípulo. Con la vista puesta en este fin, el maestro escrudinará al discípulo, aguardará la ocasión y escogerá las palabras. Desde este punto de vista, la *parrhesía* se opone a la retórica. En efecto, si bien se puede pensar que la exigencia de persuasión comporta que en la retórica sea preciso atender a la singularidad del momento y a la singularidad de los individuos a los que se habla, lo cierto es que, por lo menos de acuerdo con la lectura que hace Foucault de autores como Quintiliano y Cicerón, se trata de un arte en el que el discurso se organiza más bien en torno al «tópico que se aborda», por ejemplo, la defensa de «una causa» como «la guerra» o «una acusación criminal».<sup>1651</sup> Por el contrario, el discurso *parrhesiástico* se organiza en función del individuo al que se dirige y

<sup>1649</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Segunda hora», p. 40

<sup>1650</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Segunda hora», pp. 40-41

<sup>1651</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 359; Quintiliano. *De la institución oratoria*, tomo II, libro II, capítulo XXI, 4.

en función del momento o la coyuntura en que se encuentra para que la verdad que se dice pueda ser efectivamente recibida y aceptada.<sup>1652</sup> Se puede hablar, pues, en relación con la *parrhesía* y por su oposición a la retórica, de «un principio de oportunidad».

Para terminar, en octavo lugar, el discurso *parrhesiástico* también se define por una condición que, esta vez y a diferencia de lo que se ha visto hasta el momento, no cae del lado del maestro, sino que cae del lado del discípulo. Es preciso hacer notar que los siete principios de la *parrhesía* a los que se acaba de hacer alusión coinciden con obligaciones o compromisos que atañen por completo al maestro y nada más que al maestro. A fin de cuentas, es a él a quien corresponde el deber de dirigirse y referirse al discípulo para decir la verdad con claridad, generosidad, convicción, coraje y cierto sentido de la oportunidad. Pero si la verdad que es preciso poner en evidencia a través de la palabra del maestro *parrhesiasta* es una verdad que, por mucho que duela, el discípulo debe conocer, entonces se comprenderá que también se plantea la exigencia de que el discípulo tenga por su parte el coraje y la humildad de admitir lo que se le dice que es. De lo contrario, sin esta capacidad de aceptación, el discípulo no llegaría nunca a conocer la verdad sobre sí mismo por más que el maestro se empeñara en decírsela. En este sentido, se puede decir que la *parrhesía* se opone a la profecía. En verdad, no se trata tanto de que la *parrhesía* se oponga en este punto a la profecía, sino que se trata más bien de que presenta, con respecto a ella, una ligera desviación. Por un lado, el discurso de la profecía y el discurso de la *parrhesía* tienen en común el hecho de que dejan a los que lo reciben un encargo ineludible. Ahora bien, por otro lado, ambos tipos de discurso se distinguen por el hecho de que la naturaleza del encargo que dejan es diferente. Así como el discurso de la profecía, en virtud de su carácter enigmático, deja a los que lo reciben el encargo de interpretar, el discurso de la *parrhesía*, en virtud de su claridad, no podría dejar a los que lo reciben un encargo semejante, pero en virtud de lo sangrante que puede ser la verdad que revela, deja a los que lo reciben el encargo de aceptar lo que se les dice. Como dice Foucault, el *parrhesiasta* «deposita en aquel a quien se dirige la dura tarea de tener el coraje de aceptar esa verdad, de reconocerla y de hacer de ella un principio de conducta», pero «no plantea el arduo deber de interpretar».<sup>1653</sup> Desde este punto de vista, se puede hablar,

---

<sup>1652</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 360

<sup>1653</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 35

en relación con la *parrhesía* y por su oposición parcial a la profecía, de «un principio de humildad».

Ya se ve entonces que, a pesar de que la mayor parte de las obligaciones recaen sobre el maestro, el hecho de que el discípulo tenga también un deber que cumplir permite hablar de la *parrhesía* en términos de pacto: así como el maestro se compromete a decir la verdad sobre el discípulo, el discípulo se compromete al mismo tiempo a aceptar la verdad sobre sí mismo que el maestro le dice.<sup>1654</sup> Por lo demás, ya se ve también que la *parrhesía* es una forma discursiva de carácter más ético que técnico.<sup>1655</sup> Con la excepción quizás de los principios de claridad y oportunidad, los principios *parrhesiásticos* están ligados sobre todo a virtudes éticas como la veracidad o la franqueza, la generosidad, la convicción, el coraje y la humildad. En suma, en la enseñanza antigua de la filosofía es preciso establecer un pacto *parrhesiástico* de naturaleza principalmente ética que haga posible que el maestro pueda abrir su corazón para decir una verdad que, aunque duela, el discípulo debe reconocer en aras de su perfeccionamiento.<sup>1656</sup>

En este caso y tal y como se irá viendo en lo que sigue, la *parrhesía* es una práctica y un objeto de reflexión que está presente en la filosofía antigua desde el principio hasta el final. Para empezar, parece bastante claro que Sócrates encarna particularmente bien los ocho principios de la *parrhesía* de los que se acaba de dar cuenta. Más aún, en la medida en que la prueba de ello se encuentra en los diálogos platónicos, algo parecido podría decirse también del propio Platón. En primer lugar, el discurso de Sócrates es con frecuencia un discurso que se dirige y refiere a los otros (principio de alteridad). En este punto, simplemente hay que recordar que Sócrates afirma en la *Apología* que va «por todas partes sin hacer otra cosa que intentar» persuadir a todos que dejen de ocuparse de sus «cuerpos» y de sus «bienes» para centrarse en la «virtud» de sus respectivas «almas».<sup>1657</sup> Se trata del Sócrates «tábano»

<sup>1654</sup> Ib., «Clase del 1 de febrero de 1984. Segunda hora», p. 41

<sup>1655</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 360: «En todo caso, de una manera general [...] la *parrhesía* (el hablar claro, la *libertas*) no es un arte»; *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 42: «[...] esas cuatro grandes modalidades del decir veraz (el decir veraz profético, sabio, técnico y ético o parrhesiástico) [...]».

<sup>1656</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 343: «Etimológicamente, *parrhesía* es el hecho de decir todo (franqueza, apertura del corazón, apertura de palabra, apertura de lenguaje, libertad de palabra)».

<sup>1657</sup> Platón. *Apología*, 30a-b. Op. Cit., p. 18

que se dedica a aguijonear a todos para despertarlos o para abrirles los ojos a la verdad de lo que son y propiciar así un cambio en su manera de ser y de vivir.<sup>1658</sup> En segundo lugar, Sócrates es el hombre que siempre dice la verdad (principio de veracidad). Por un lado, Sócrates proclama en la *Apología* que es un «deber» para el que habla «decir la verdad» (armonía pensamiento-discurso).<sup>1659</sup> Por otro lado, Sócrates afirma con ironía en el *Gorgias*, pues es claro que en verdad se refiere a sí mismo, que Calicles es como una de aquellas piedras de toque con las que es posible comprobar, no ya la calidad del oro, sino el estado en que se encuentra el alma que entra en contacto con él.<sup>1660</sup> Se trata del Sócrates básanos que se dedica a poner en evidencia la auténtica verdad de lo que son los demás (la verdad de sí de los otros). En tercer lugar, Sócrates es también aquel que se expresa con claridad, con sencillez y sin rodeos (principio de claridad). El hecho resulta bastante notorio en los diálogos de Platón o Jenofonte, pero se reconoce de forma explícita en el arranque mismo del discurso de la *Apología*, pues Sócrates advierte a los atenienses que no «modela sus discursos» y que no oirán de él «bellas frases» «adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos», sino que hablará como siempre lo hace, es decir, de manera sencilla, a partir «frases dichas al azar con las palabras que le vengan a la boca».<sup>1661</sup> En cuarto lugar, no hay duda de que Sócrates, por muy ofensivo que pueda resultar por su condición de tábano y de básanos, no busca nada más que hacer el bien a los demás (principio de generosidad). Sócrates afirma en el *Gorgias*<sup>1662</sup> que la «benevolencia» es una de las condiciones de las piedras de toque y en la *Apología* recuerda que, «como un padre o un hermano mayor», ha desatendido todos sus asuntos para ocuparse «privadamente» de cada uno de los atenienses a cambio de nada.<sup>1663</sup> En quinto lugar, Sócrates siempre expresa su propia opinión y no piensa ni dice nada que no sea reconocible en su manera de ser y de vivir (principio de convicción). La prueba de ello está en aquel breve pasaje del *Critón* en el que Sócrates asegura, por una parte, que él es de

---

<sup>1658</sup> Ib., 30e, p. 19

<sup>1659</sup> Ib., 18a, p. 4

<sup>1660</sup> Platón. *Gorgias*, 486d-487a. Op. Cit., p. 351; Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 159; *El gobierno de sí y de los otros*, «Clase del 9 de marzo de 1983. Segunda hora». Op. Cit., p. 375

<sup>1661</sup> Platón. *Apología*, 17b-d. Op. Cit., p. 3; Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 88

<sup>1662</sup> Platón. *Gorgias*, 487a. Op. Cit., p. 351; Michel Foucault. *La parrésia, 1982: (Conferencia en la Universidad de Grenoble)*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 248

<sup>1663</sup> Platón. *Apología*, 31b. Op. Cit., p. 19

la «condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar», le «parece el mejor», y, por otra parte, que no está dispuesto a huir de la condena a muerte que han dictado contra él porque no está dispuesto a desmentir con sus actos lo que en otro tiempo ha defendido con sus palabras.<sup>1664</sup> En sexto lugar, es seguro que no puede dudarse del coraje de Sócrates, pues el miedo al rechazo de los demás o a la muerte nunca fue un motivo para dejar de confrontar a todos a la verdad de lo que son (principio de coraje). Él mismo explica en la *Apología* que las numerosas «enemistades» que se ha granjeado poniendo en evidencia a los otros no lo disuadieron nunca, aun sintiéndose disgustado y atemorizado, de persistir en la tarea.<sup>1665</sup> Y un poco más adelante profiere que no sería digno que en su momento aceptara el riesgo de morir en la guerra cuando los atenienses se lo pidieron y que al mismo tiempo rechazara por temor a la muerte la misión de examinar a todos que el dios le ordenó.<sup>1666</sup> En séptimo lugar, es claro también que Sócrates quiere y sabe adaptarse a las situaciones y a los individuos cuando habla con ellos (principio de oportunidad). Así, por ejemplo, Sócrates afirma en el *Cármides* que es preciso primero «examinar» al joven de nombre homónimo antes de ponerse «sin criterio a hacer de médico», es decir, antes de aplicar su ensalmo.<sup>1667</sup> En este punto, hay que referirse también de manera exclusiva a Platón, pues, de acuerdo con Diógenes Laercio, consideraba que, así como Aristóteles necesitaba un «freno», Jenócrates necesitaba más bien una «espuela».<sup>1668</sup> Por último, en octavo lugar, se puede dar cuenta también del hecho de que tanto Sócrates como algunos de sus interlocutores tienen la voluntad de dejarse examinar y de escuchar, si es preciso, una verdad incómoda sobre ellos mismos (principio de humildad). Por una parte, Sócrates asegura en el *Gorgias* que se «sentiría contento» si pudiera encontrar una piedra de toque para su alma.<sup>1669</sup> Y, por otra parte, dice Nicias en el *Laques* que se alegra de estar «en

---

<sup>1664</sup> Platón. *Critón*, 46b-c. Op. Cit., p. 37; Véase también: *Laques*, 188d-189a. Op. Cit., p. 220: «Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos [...]. [...] he tenido conocimiento de sus hechos [los de Sócrates], y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad»; Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 161

<sup>1665</sup> Platón. *Apología*, 21e. Op. Cit., p. 8

<sup>1666</sup> *Ib.*, 28d-e, pp. 16-17; Con respecto a la cuestión del coraje de Sócrates, véase también: Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora».

<sup>1667</sup> Platón. *Cármides*, 158d-e. Op. Cit., p. 128

<sup>1668</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IV, 6. Op. Cit., p. 218; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 233

<sup>1669</sup> Platón. *Gorgias*, 486d. Op. Cit., p. 351

contacto» con Sócrates porque no cree «que sea nada malo el recordar» lo que no se ha hecho bien o lo que no se ha hecho.<sup>1670</sup> En suma, ya se ve que en Sócrates, aunque también en cierto modo en Platón, es posible reconocer punto por punto los ocho principios del maestro *parrhesiasta*.

Pero más allá de Sócrates y de Platón, no hay duda de que la *parrhesía* se encuentra igualmente en otros maestros de filosofía de la Antigüedad grecorromana. De manera general, parece que se puede decir que la *parrhesía* funciona como un principio básico de la formación filosófica de la época. De acuerdo con Diógenes Laercio, Pitágoras «llamaba al reprender “enderezar”». <sup>1671</sup> En la *Retórica* de Aristóteles, a diferencia de lo que se ha visto hace un momento a partir de Quintiliano y Cicerón, es posible comprobar la importancia que concede a la «disposición» de aquellos a quienes se habla cuando se trata, «fuera» incluso «de los discursos de exhibición», de «exhortar», «disuadir», «elogiar», «censurar» o «acusar». <sup>1672</sup> Como dice Pierre Hadot a propósito del mismo texto, es indispensable para «la dirección espiritual» filosófica que se sepa de «las disposiciones del oyente», «por ejemplo, las influencias que ejercen en él las pasiones», el «nivel social» o «la edad». <sup>1673</sup> Y, después de todo, ya se ha visto que Aristóteles vincula la prudencia, que es una de las virtudes dianoéticas, con la capacidad para determinar lo que conviene o no conviene a los hombres y con la capacidad para atender al caso particular. <sup>1674</sup> Con respecto a los cínicos, la apuesta por la *parrhesía* no podría ser más clara y explícita. Según refiere Diógenes Laercio, cuando preguntaron a Diógenes el Cínico «cuál de las bestias» resulta «más dañina», contestó que, entre «las domésticas», «el adulador». <sup>1675</sup> Y cuando le preguntaron «qué es lo más hermoso entre los hombres», respondió, simplemente, la *parrhesía*. <sup>1676</sup> Algo parecido podría decirse también de Crates. El filósofo de Tebas aseguraba «que los que están acompañados por aduladores están tan abandonados como los corderos entre los lobos». <sup>1677</sup> Y cuenta Pierre

<sup>1670</sup> Platón. *Laques*, 188a-b. Op. Cit., p. 219

<sup>1671</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VIII, 20. Op. Cit., p. 465

<sup>1672</sup> Aristóteles. *Retórica*, Libro II, Capítulo I, 1377b-1378a. Op. Cit., pp. 139-140

<sup>1673</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 238

<sup>1674</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 1141b, 5-20. Op. Cit., p. 132

<sup>1675</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 138

<sup>1676</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 148; Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 178

<sup>1677</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 161

Hadot que Crates reprendía e incluso humillaba a Zenón con el fin de ponerlo a prueba, en el sentido, quizás, de medir el alcance de su humildad o de sopesar su capacidad para reconocer lo mucho que aún le faltaba.<sup>1678</sup> De manera general, ya se ha visto en este texto y en repetidas ocasiones que el cínico es el hombre que, con toda generosidad, ejemplaridad y coraje, se hace cargo de los hombres para decirles, diatriba mediante e incluso ladrando, lo que no está bien con ellos.<sup>1679</sup> Así como Sócrates, en su práctica de la *parrhesía*, no perdió nunca, como dice Pierre Hadot, cierta «urbanidad sonriente», el maestro cínico es claramente más agresivo cuando se dedica a denunciar los extravíos de los hombres.<sup>1680</sup>

En cuanto a los epicúreos, no cabe duda de que también atribuían una importancia más que notable a la *parrhesía* del maestro. Tanto es así que, en torno al año cero, el epicúreo Filodemo llegará incluso a escribir un tratado que lleva por título precisamente *Peri parrhesias*, esto es, *Tratado del hablar franco* o *Sobre la libertad de palabra*.<sup>1681</sup> Tanto Foucault como Pierre Hadot se hacen eco de este texto para dar cuenta de la *parrhesía* epicúrea. Para empezar, es posible destacar, con la ayuda del segundo, no menos de tres ideas. En primer lugar, el discípulo debe ser capaz de aceptar «las reprimendas», «aun si provocan a veces un estado de “contrición”». <sup>1682</sup> En segundo lugar, el maestro no debe «temer hacer reproches». <sup>1683</sup> Con respecto a esto último, Pierre Hadot permite aportar dos ejemplos. El primero es una carta, comentada por el propio Filodemo, en la que Epicuro se muestra severo con su discípulo Apolónides. El segundo es otra carta, está vez dirigida a Pítocles y escrita por Metrodoro, en la que se advierte que «los placeres del amor jamás fueron provechosos para nadie». <sup>1684</sup> En definitiva, ya se ve que en el Jardín se hace valer la necesidad del establecimiento de un pacto *parrhesiástico* entre el maestro y el discípulo. Por último, en tercer lugar, las amonestaciones, como se ha visto, deben ser severas, pero también deben hacerse con no pocas precauciones. <sup>1685</sup> De lo contrario, se corre el riesgo de que el discípulo tenga dificultades para aceptarlas. Por un lado, es preciso que el maestro explique cuál es el

<sup>1678</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 234

<sup>1679</sup> Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 256

<sup>1680</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 125

<sup>1681</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 363; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 139

<sup>1682</sup> *Idem.*

<sup>1683</sup> *Idem.*

<sup>1684</sup> *Ib.*, p. 235

<sup>1685</sup> *Idem.*

propósito de las críticas que hace. Por otro lado, el maestro debe estar en guardia frente al fracaso previsible de sus discípulos, y, por tanto, por mucho que deba insistir en sus reprimendas, no debe perder la serenidad y no debe dejar de ser amable. Por último, el maestro debe tener también cierto sentido de la oportunidad. Como dice Foucault en referencia al mismo texto de Filodemo, la *parrhesía* se basa en el *kairos*, es decir, que el maestro que hace reproches a sus discípulos debe tener en cuenta el estado de ánimo en que se encuentran y debe «elegir exactamente el momento adecuado» para que «todo se dé placentera y jubilosamente (*hilaros*)». <sup>1686</sup> Para ello, es posible que fuera útil que, más allá de un tipo de asesoramiento grupal en el que un maestro dispensaba consejos válidos para una pluralidad de discípulos, se practicara también en el Jardín un tipo de dirección más individualizada. <sup>1687</sup> En efecto, a través de conversaciones que podían tener lugar una vez por semana o una vez al mes, el maestro podía conocer mejor al discípulo, y, por tanto, podía aplicar con más garantías el principio de oportunidad. En las cartas de Epicuro sería posible encontrar muchos ejemplos de este tipo de relación más individualizada, pero hay al menos una en la que la individualización se hace explícita en los términos siguientes: «esto lo digo no para muchos, sino para ti; pues somos un público bastante grande el uno para el otro». <sup>1688</sup> En suma, ya se ve que, desde Epicuro y Metrodoro hasta Filodemo, en la escuela epicúrea se considera que la *parrhesía* es una condición que no puede faltar en la formación filosófica de los individuos. Los maestros deben ser capaces de decir a sus discípulos una verdad incómoda acerca de lo que son, pero deben hacerlo con toda cautela para facilitar que los discípulos, por su parte, puedan cumplir con el deber correspondiente de aceptarla.

Algo parecido puede decirse también de la escuela estoica. Los textos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio contienen numerosos ejemplos de la importancia que se atribuye a la *parrhesía* en esta escuela filosófica. En la carta 29 a Lucilio, Séneca explica que cierto amigo prácticamente ha dejado de visitarlo porque «teme escuchar la verdad». Así las cosas, quizás habría que dejarlo estar, «pues no hay que dar lecciones sino a quien esté dispuesto a escucharlas», pero en este caso particular, Séneca no desespera y aún está «decidido a

---

<sup>1686</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 365

<sup>1687</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 231; *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 108

<sup>1688</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, epístola 7, 11. Op. Cit., p. 117



mostrarle sus males». <sup>1689</sup> Por tanto, ya se ve que, aun a riesgo de comprometer una relación afectiva, Séneca considera que no hay que renunciar a decir al otro una verdad desagradable acerca de lo que es. Ahora bien, también en este caso se piensa que las verdades incómodas que se dirigen y refieren al otro deben ser dichas bajo ciertas condiciones. En primer lugar, es preciso establecer una relación individualizada que permita conocer al otro y que permita, en consecuencia, hablar con cierto sentido de la oportunidad para que la verdad que se pone de manifiesto pueda ser efectivamente escuchada y aceptada. Como dice Foucault, frente a las formas populares o públicas de predicación tan habituales en la época, «Séneca hace valer los derechos y la riqueza específicos de lo que puede y debe ser una relación individual de hombre a hombre». <sup>1690</sup> Sin duda, esto se debe a que es necesario «adaptarse a aquel a quien se habla» y «esperar el momento adecuado». <sup>1691</sup> En la carta 40, Séneca agradece a Lucilio que le escriba «con frecuencia» porque «las epístolas» revelan los «auténticos rasgos» «del amigo ausente». <sup>1692</sup> De lo contrario, sin esta suerte de conversación a solas que hace posible intimar, puede ocurrir lo que ocurre cuando los hombres se dirigen a una multitud de personas a las que no conoce, a saber, que se cae en el absurdo de intentar corregir con la palabra a quien no está preparado para escuchar. Es preciso, pues, que las verdades desagradables sobre el otro sean dirigidas únicamente a aquellos de quienes se sepa, por el contacto cercano, que puede haber una predisposición a recibirlas y aceptarlas. ¿Qué se puede conseguir, se pregunta Séneca, cuando se amonesta a todos sin miramientos de tal manera que, en verdad, se está intentando corregir a los sordos? <sup>1693</sup> Se diría que nada, por supuesto. El amigo de Séneca al que se hacía alusión hace un instante no parecía, como muchos entre las multitudes, muy inclinado a escuchar, pero Séneca, en virtud de lo que sabe de él, aún cree que hay alguna esperanza. Aguardará, pues, el momento. En segundo lugar, Séneca también considera que las verdades que se pueden transmitir en una relación íntima deben ser dichas con sencillez y sin el aire de falsedad y trivialidad que el artificio retórico y ornamental confiere al discurso. En caso contrario, se sobreentiende que el discurso verdadero no podría calar en aquel a quien está dirigido, pues sólo se cree a quien parece creer en lo que dice. En

---

<sup>1689</sup> Ib., Libro III, epístola 29, 1-4, pp. 217-218

<sup>1690</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 374

<sup>1691</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora», pp. 375-376

<sup>1692</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IV, epístola 40, 1. Op. Cit., p. 251

<sup>1693</sup> Ib., Libro III, epístola, 29, 1, p. 217

palabras de Foucault, para que el «discurso dirigido al otro pueda descender al fondo de aquel a quien se dirige», es necesario que «sea *simplex*, es decir, transparente: que diga lo que tiene que decir» sin adornos ni disfraces.<sup>1694</sup> Así, cuando Lucilio se queja por «la poca pulcritud de las cartas» que está recibiendo, Séneca se defiende reivindicando que quiere hablarle tal como lo haría si estuvieran «sentados o caminando», es decir, de manera «sencilla y ágil» y sin caer en nada que sea «rebuscado o falso».<sup>1695</sup> A partir de aquí, ya se ve, en tercer lugar, que aquel que habla debe decir lo que piensa y debe pensar lo que dice. Como dice Foucault, «es preciso manifestar que esos pensamientos que se transmiten son precisamente los pensamientos de quien los transmite».<sup>1696</sup> Pero Séneca va, en verdad, mucho más lejos. Por un lado, no sólo hay que pensar lo que se dice, sino que hay que amar lo que se dice y piensa. Así lo expresa Séneca en la misma carta a Lucilio en la que habla de la sencillez: «Esto es lo único de lo que quisiera persuadirte enteramente: que siento todo cuanto te digo y que no sólo lo siento sino que lo siento con amor».<sup>1697</sup> Y, por otro lado, en palabras de Foucault, también es necesario que se dé una adecuación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta, pues «no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum*».<sup>1698</sup> Así lo expresa, de nuevo, Séneca: «que nuestra forma de hablar concuerde con nuestra vida».<sup>1699</sup> En suma, por mucho que una ofensa pueda poner en peligro una relación afectiva, hay que decir al otro la verdad de lo que es, pero no sin convicción, no sin sencillez y no sin la intimidad que permite afinar el discurso por el conocimiento que se obtiene sobre el otro. Hay, pues, *parrhesía* también en Séneca.

En cuanto a Epicteto, es significativo que en el breve texto que Arriano escribe como introducción a las *Disertaciones* se destaque precisamente la dimensión *parrhesiástica* del discurso del maestro. A este respecto, Arriano es, como observa Foucault, claro y explícito, pues afirma que la razón por la que quiso tomar notas de las lecciones de Epicteto es que quería conservar para su propio provecho en el futuro «memoria del pensamiento [*dianoia*]

<sup>1694</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 375

<sup>1695</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 1. Op. Cit., pp. 440-441

<sup>1696</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 379

<sup>1697</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 3. Op. Cit., p. 441

<sup>1698</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 380-381

<sup>1699</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 4. Op. Cit., p. 441

y la franqueza [*parrhesía*] de aquél». <sup>1700</sup> A partir de aquí, Arriano da a entender que la *parrhesía* de Epicteto consistía en cierta «espontaneidad», así como en cierta capacidad para actuar sobre «los ánimos de sus oyentes». <sup>1701</sup> De ahí que Arriano se impusiera a sí mismo el deber de transcribir «con las mismas palabras» lo que el maestro decía. <sup>1702</sup> De lo contrario, de no haber optado por esta fidelidad, se habría perdido la naturalidad y la potencia transformadora del discurso del maestro. Se comprenderá entonces que, a diferencia de los escritos que se dan habitualmente a leer, las notas que ha tomado y que ahora publica no pueden constituir un discurso bien cuidado y pulido, sino uno que es más bien de estilo sencillo, pero, por eso mismo, eficaz desde el punto de vista de los efectos que producía al menos en quienes lo escuchaban. Ya se ve entonces que la sencillez, quizás porque permite transmitir que quien habla está verdaderamente presente en lo que dice, es esencial para que el discurso *parrhesiástico* pueda mover algo en el alma de quien lo escucha. <sup>1703</sup> Ahora bien, puede suceder, advierte Arriano, que sus notas, a pesar de la espontaneidad de quien hablaba y a pesar también de la fidelidad de quien apuntaba, no produzcan en los lectores lo mismo que las palabras de Epicteto producían en sus discípulos. En este punto, Arriano admite que es posible que la culpa de esto sea suya, pero también es posible que «sea forzoso que así ocurra», <sup>1704</sup> tal vez porque la *parrhesía* no es esencialmente un tipo de discurso que se dirige a todos, sino que es un tipo de discurso que se piensa y dirige nada más que a una sola persona. Cabe entonces preguntarse por qué Arriano tomó aquellas notas. La respuesta podría consistir en decir que se trataba sobre todo de no olvidar, no ya lo que Epicteto dijo a cada uno, sino lo que tal vez haya que considerar finalmente como su lección más fundamental, a saber, que es preciso hablar al otro con toda libertad y franqueza. Después de todo, no hay que pasar por alto que las *Disertaciones* no recogen las enseñanzas más generales de Epicteto, sino lo que ocurría después de que las impartiera, esto es, los diálogos que el maestro mantenía con sus discípulos. Y tal y como ya se ha visto aquí en varias ocasiones, estos

---

<sup>1700</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, «Salutación de Arriano a Lucio Gelio», 2-3. Op. Cit., p. 53; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 344: «[...] ahora [Arriano] va a publicar esos *hypomnemata*; ¿y qué representan éstos? *Dianoia kai parrhesia*: el pensamiento y la libertad de palabra propios de Epicteto».

<sup>1701</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, «Salutación de Arriano a Lucio Gelio», 3-6. Op. Cit., pp. 53-54

<sup>1702</sup> Ib., «Salutación de Arriano a Lucio Gelio», 2, p. 53

<sup>1703</sup> Paloma Ortiz García. «Introducción». En: Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Op. Cit., p. 7: «[...] la naturalidad y sencillez de su estilo hacen de esta obra un documento sumamente valioso [...]».

<sup>1704</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, «Salutación de Arriano a Lucio Gelio», 8. Op. Cit., p. 54

diálogos no eran otra cosa que el medio a través del cual Epicteto hacía ver a sus discípulos —como ahora se ve, con toda *parrhesía*— simplemente la verdad de lo que eran.

Para acabar, no hay duda de que Marco Aurelio aprendió la *parrhesía* y no hay duda de que la aprendió, en buena medida al menos, de sus maestros *parrhesiastas*. Entre ellos, se puede destacar la figura de Rústico, pero también y quizás muy especialmente la figura de Frontón. Dice Marco Aurelio en un mismo acápite que el maestro que precisamente le «procuró los escritos de Epicteto», esto es, Rústico, le enseñó también a acostumbrarse «a la idea de que es necesario corregir el carácter y vigilar las inclinaciones».<sup>1705</sup> No parece que realizara este aprendizaje con facilidad, pues, de acuerdo con Pierre Hadot, Marco Aurelio se irritó a menudo con Rústico a causa de su franqueza,<sup>1706</sup> pero parece que al final lo consiguió. Además, de este maestro también aprendió a no dejarse «llevar por la vanidad de hacer ostentaciones públicas ni larguezas extraordinarias», a «renunciar al estudio de la retórica, de la poética y del bello estilo» y a escribir sus cartas con sencillez.<sup>1707</sup> Por un lado, ya se ve que Rústico era un maestro *parrhesiasta*. La prueba de ello está en que parece que tomaba a Epicteto como referente, repudiaba toda forma de ornamentación del discurso y no temía hacer reproches, lo cual es, en este caso, especialmente valeroso porque Marco Aurelio no estaba quizás al principio muy abierto a la reprimenda y porque la posición de poder que un Príncipe ocupa facilita, aunque en este caso no se llegara tan lejos, que se pueda descargar sobre el que amonesta toda la ira que se quiera.<sup>1708</sup> Por otro lado, también se ve que Marco Aurelio aprendió de Rústico, aunque tal vez también de Epicteto, a lidiar con los *parrhesiastas* y a ser él mismo un *parrhesiasta*. Con respecto a lo primero, se trata de que terminó por aprender a encajar con humildad las críticas que se le hacían. Con respecto a lo segundo, se trata de que se aprendió a discurrir con sencillez. En el caso del vínculo con Frontón, parece que todo transcurrió de manera más alegre. En una de las cartas que Marco Aurelio envía a su maestro se pone de manifiesto que Frontón era capaz de elogiar a su

<sup>1705</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, VII. Op. Cit., p. 7

<sup>1706</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 236

<sup>1707</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro primero, VII. Op. Cit., p. 7

<sup>1708</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 350-357: «Ira y adulación conforman un par en la cuestión de los vicios. [...] La ira, por supuesto, es el arrebato violento, el arrebato descontrolado de alguien con respecto a otro, otro en relación con el cual el primero, el que está airado, tiene derecho a ejercer su poder y [...] abusar de él. [...] ¿Quién hablará francamente al Príncipe? [...] ¿Quién le dirá lo que es, no como emperador sino como hombre [...]?».

discípulo para mantener su entusiasmo, pero también era capaz, en base a argumentaciones, de echar en cara lo que fuera necesario.<sup>1709</sup> Por tanto, es claro que Frontón entendía que es preciso hacer reproches, pero también es claro que consideraba que, si no tomaba la precaución de argumentar sus críticas y de complementarlas incluso con elogios, su discípulo habría podido tener dificultades para aceptarlos. Por su parte, parece que Marco Aurelio aprendió a escuchar las verdades hirientes que se le decían, pues en la misma carta afirma que ha sentido «más alegría» por las amonestaciones que por los elogios.<sup>1710</sup> Por tanto, ya se ve que entre los dos se estableció un pacto *parrhesiástico* en toda regla. Ahora bien, la carta no solamente revela que Marco Aurelio aprendió a escuchar la verdad, sino que también revela que aprendió a decirla, no porque la tarea fuera fácil, pues, según dice, incluso las profecías de un oráculo pueden ser enigmáticas, sino porque las palabras de Frontón, tanto si expresaban acusaciones como si expresaban estímulos, mostraban «de un golpe el camino mismo, sin engaño ni falsas palabras».<sup>1711</sup> Por tanto, ya se ve que Marco Aurelio aprendió la *parrhesía* a través de la *parrhesía* de sus maestros, aunque parece que a este respecto, como se decía, Frontón pudo ser más decisivo. La prueba de ello está en que dedica a este último unas palabras de gratitud que bien pueden ser consideradas como la expresión de una suerte de síntesis de lo que es el discurso *parrhesiástico*: «Así, pues, debería darte las gracias aunque sólo fuese porque me has enseñado a un tiempo a decir la verdad y a escucharla».<sup>1712</sup>

### 3.2. EL EXAMEN DE CONCIENCIA, LA CONFESIÓN Y OTRAS FORMAS DE CONCENTRACIÓN EN SÍ MISMO (MEDITACIÓN DE LA MUERTE, CONCENTRACIÓN DEL ALMA EN SÍ MISMA, ANACORESIS, CONCENTRACIÓN ATLÉTICA, RESPIRACIÓN)

Se acaba de ver que en la formación filosófica de la Antigüedad grecorromana se exige que el discípulo conozca y reconozca la verdad de lo que es. Esta verdad no tiene que ver con una identidad esencial a la cual se está ligado y a la cual habría que quedar ligado, sino que tiene que ver con un conjunto de desarreglos de conducta que es preciso admitir para que sea posible iniciar un proceso de corrección. Ahora bien, la tarea que consiste en reconocer esta clase de verdad no es una tarea fácil para el discípulo. De ahí, sin duda, que

---

<sup>1709</sup> Frontón. *Epistolario*, epístola 3. Op. Cit., p. 46

<sup>1710</sup> *Idem*.

<sup>1711</sup> *Ib.*, epístola 3, p. 47

<sup>1712</sup> *Idem*.

se reserve para el maestro una función que consiste precisamente en decir al discípulo la verdad que define el estado en que se encuentra. El discurso por medio del cual el maestro revela al discípulo esta verdad recibe el nombre de *parrhesía*. Como se ha visto, esta función, la del maestro *parrhesiasta*, no es una función que sea fácil de desempeñar. De la misma manera que no es fácil para el discípulo escuchar y admitir la verdad, tampoco es fácil para el maestro ser capaz de decirla. Por el lado del maestro, la *parrhesía* exige dirigirse y referirse al discípulo con veracidad, claridad, generosidad, convicción, coraje y cierto sentido de la oportunidad. Por el lado del discípulo, la *parrhesía* exige una humildad que, con frecuencia, no se da de buenas a primeras, sino que debe cultivarse precisamente a través del discurso *parrhesiástico* del maestro. De este modo, se establece, entre el maestro y el discípulo, un pacto fundamental que es el pacto de la *parrhesía*: así como el discípulo se compromete a escuchar y aceptar la verdad con toda humildad, el maestro se compromete a decirla con toda franqueza. Sin embargo, si bien en la formación filosófica antigua la obligación de decir la verdad sobre el discípulo recae principalmente sobre el maestro, no hay que pensar que esta obligación tuviera que ser asumida solamente por él. Lo cierto es que, tal y como se verá a continuación, también el discípulo tenía el deber de decir la verdad sobre sí mismo y tenía el deber de hacerlo a través de una técnica que, por mucho que comúnmente se asocie con los cristianos porque efectivamente la usaron y la usan todavía hoy, es más bien una invención y también una práctica habitual de los filósofos de la Antigüedad. Se trata de la técnica del examen de conciencia, que es, a no dudar, una práctica meditativa, es decir, un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo.

Hay al menos dos razones que justifican la necesidad del empleo de esta técnica. En primer lugar, se diría que el examen de conciencia permite revelar toda esa parte de verdad sobre el discípulo a la cual el maestro no tiene acceso. En este punto, se puede pensar que se está haciendo alusión únicamente a las verdades que se refieren a algo así como el mundo interior del discípulo —sus pensamientos, sus pasiones, sus inclinaciones y todo lo que en general no está inmediatamente a la vista del maestro—, pero lo cierto es que también se está haciendo alusión a las verdades que se refieren a la conducta perfectamente visible del discípulo. Con respecto a esto último, sin duda habría que preguntarse por qué motivo es necesario que se recurra al examen de conciencia cuando se trata de revelar la verdad sobre lo que se percibe también desde el exterior. La respuesta es que, sea cual sea el modo de

convivencia que se estableciera entre maestros y discípulos, no parece que la formación filosófica antigua, a diferencia de lo que sucederá más tarde en el cristianismo, diera forma jamás al más mínimo sistema de vigilancia. La razón por la que era conveniente que unos y otros convivieran no era que el maestro tuviera que vigilar al discípulo para saber de su conducta, sino que el discípulo debía observar y escuchar al maestro para aprender de su palabra y ejemplo. Dicho de otro modo, el sentido de la exigencia de cercanía no era que el maestro conociera al discípulo, sino que el discípulo conociera al maestro (su pensamiento, su discurso, su manera de vivir). A la luz de lo que ya se ha visto en este texto, no hay en todo esto nada que deba sorprender en exceso. Hay que recordar que el espacio de la formación filosófica no era un espacio de sujeción a la ley y la consiguiente obligación de vigilar para coaccionar y castigar, sino que era un espacio de libertad. A partir de aquí, se comprenderá que no se pudo imponer la necesidad de vigilar, y, por tanto, no se pudo pasar de una vigilancia que coacciona a una vigilancia que, por medio de la observación, permite elaborar un saber sobre los individuos. Desde luego, se puede pensar que la convivencia siempre comporta, tanto si se quiere como si no, cierta vigilancia. Sin embargo, una vigilancia accidental e involuntaria como la que se puede dar en la convivencia no puede confundirse con una vigilancia atenta e intencionada, y, además, la convivencia no conlleva una vigilancia constante como si el discípulo no pudiera nunca sustraerse a la mirada del maestro. Por tanto, el maestro de filosofía no tenía acceso a toda la conducta del discípulo, y, por consiguiente, tiene sentido que el discípulo tuviera que realizar un examen de conciencia en el que se diera cuenta incluso de la propia conducta visible. En segundo lugar, la necesidad del examen de conciencia también se justifica, y quizás sobre todo, por el hecho de que el discípulo, en virtud de la libertad a la cual aspira y en virtud de los principios de condicionalidad y provisionalidad que definen su relación con el maestro, debía llegar a ser autónomo también en lo que se refiere a la capacidad para reconocer la verdad de lo que es. En cierto modo, se puede decir que el examen de conciencia es algo así como la versión solitaria, introspectiva y autosuficiente de la *parrhesía* que el discípulo debía aprender para encaminarse hacia una relación plena y acabada consigo mismo. En este punto, hay que decir que es obvio que la *parrhesía* del maestro tenía por función también contribuir al desarrollo de este aprendizaje. A través de la franqueza del maestro, el discípulo aprende a ser franco consigo mismo. De lo contrario, sin la *parrhesía* del maestro y sin el examen de conciencia

del discípulo, el lazo de dependencia que ha de caracterizar sólo por un tiempo la relación de uno con el otro no iba nunca a poder romperse. De hecho, Foucault señala, en el momento en el que contrapone la *parrhesía* a la adulación, que lo propio del adúlador es que coloca al adúlado bajo su dependencia, pues la contradicción entre la evidencia de los defectos y la soberbia sólo puede ocultarse manteniendo el pulso de las mentiras.<sup>1713</sup> Por lo mismo, se puede decir que lo propio del *parrhesiasta* es que contribuye a la independencia de aquel a quien dirige su discurso verdadero, pues escuchando la verdad sobre uno mismo se aprende a decir la verdad sobre uno mismo de tal manera que se termina por no depender de nadie también en lo que se refiere al reconocimiento de lo que se es.

Ahora bien, cuando se dice que el discípulo también tenía la obligación de decir la verdad sobre sí mismo no se pretende decir que simplemente tuviera la obligación de contarse a sí mismo esta verdad mediante el ejercicio del examen de conciencia. Si bien es cierto que el examen de conciencia —a diferencia, una vez más, de lo que sucederá en el cristianismo— era un ejercicio que el discípulo acometía de manera solitaria y en la intimidad, no deja de ser igualmente cierto que, por lo general, no era una práctica que se cerrara sobre sí misma, sino que era una práctica cuyo resultado, es decir, la verdad de sí puesta al descubierto, podía e incluso debía compartirse después con el maestro. Se puede hablar entonces de una suerte de segundo pacto *parrhesiástico*: así como el maestro se compromete a decir al discípulo la verdad de lo que es, el discípulo, por su parte, se compromete igualmente a decir al maestro la verdad de lo que es él mismo. El ejercicio por medio del cual el discípulo compartía con su maestro lo que el examen de conciencia había revelado acerca de él es el ejercicio de la confesión. En este caso, también se trata de una práctica que se asocia comúnmente con el cristianismo, pero, como se verá, de nuevo hay que decir que se trata de una práctica inventada y practicada por los filósofos de la Antigüedad, al menos a partir de cierto momento. El sentido de la confesión radica básicamente en hacer posible que el maestro conozca mejor al discípulo y que, por tanto, pueda dirigirlo mejor. Foucault lo expresa en *Del gobierno de los vivos* mediante una recreación de la voz del maestro y del discípulo: «Dime lo que eres para que yo pueda decirte qué debes hacer: el director no podía dirigir si el dirigido no examinaba su conciencia y se la hacía ver. Y, a la inversa, el dirigido decía:

---

<sup>1713</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora», p. 354



miremos lo que soy capaz de hacer para que pueda ser lo que tú me dices que tengo que ser». <sup>1714</sup> A partir de aquí, ya se ve que, por una parte, la técnica de la confesión permitía al maestro acceder a todo cuanto escapaba a su mirada por no tener un acceso inmediato al mundo interior del discípulo y por no ejercer sobre él ninguna vigilancia. En este sentido, se puede decir que la confesión del discípulo sustituye la vigilancia del maestro. Sin embargo, no parece que se pueda afirmar que se trate de técnicas del todo análogas. En primer lugar, esto se debe al hecho de que la vigilancia, a diferencia de la confesión, no sólo permite conocer, sino que también permite coaccionar. Y, en segundo lugar, así como la confesión puede ser, como es el caso, un acto libre y voluntario que el discípulo puede llevar a cabo conforme a la medida que considere, la vigilancia es un instrumento de control que está por completo en manos del que dirige. Así las cosas, se comprende, siempre que además se tenga en cuenta lo que ya se ha repetido recientemente, esto es, que el espacio de la formación filosófica era un espacio de libertad, que la técnica de la vigilancia no se contemplara como una opción y que, en cambio, la técnica de la confesión pudiera tener lugar sin caer en contradicción alguna. En definitiva, la técnica de la confesión y la técnica de la vigilancia tienen en común el hecho de que liberan efectos de conocimiento, pero el espacio de la formación filosófica sólo pudo admitir, por sus condiciones, la instauración de la primera. Por otra parte, también se ve que el sentido del examen de conciencia no era sólo que el discípulo diera cuenta para sí mismo de todo cuanto, en relación consigo mismo, no era accesible para el maestro. Por lo mismo, se constata igualmente que el sentido del examen de conciencia tampoco era solamente que el discípulo avanzara hacia su autonomía acostumbrándose a dirigir contra sí mismo un discurso *parrhesiástico*. El sentido del examen de conciencia también era que el discípulo pudiera confesar al maestro la verdad de lo que es para que el maestro pudiera a su vez dirigirlo mejor. Como dice Foucault, «en la dirección grecorromana» «el examen de conciencia» «era el instrumento mediante el cual podía ejercerse el ascendiente del director sobre el dirigido». <sup>1715</sup> En lo que sigue, se trata de ver que, efectivamente, el examen de conciencia y la confesión son técnicas que se empleaban en prácticamente todas las escuelas de filosofía de la Antigüedad grecorromana. Por lo demás, también se quiere aprovechar la ocasión para no dejar de dar cuenta de otros tantos

---

<sup>1714</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 232

<sup>1715</sup> *Idem*.

ejercicios filosóficos y meditativos de la época que es pertinente abordar en este punto porque presentan cierto parentesco con el examen de conciencia. La semejanza entre unos ejercicios y otros consiste en que siempre se trata de cierta forma de concentración en sí mismo. En concreto, se quiere hacer alusión también a ejercicios como la meditación de la muerte, la concentración del alma en sí misma, la anacoresis, la concentración atlética o la respiración.

Cuando se trata del examen de conciencia hay que referirse, en primer lugar, a la escuela pitagórica. Esto no se debe simplemente al hecho de que en esta exposición se pretenda seguir un orden más o menos cronológico, sino que se debe sobre todo al hecho de que, desde la Antigüedad hasta la época cristiana, es un lugar común que se atribuya a los pitagóricos, no sólo la práctica, sino incluso la invención misma del examen de conciencia.<sup>1716</sup> El siguiente pasaje, que Foucault extrae del *Carmen aureum* para hacer su análisis, da buena cuenta de que en la escuela pitagórica se practicaba el ejercicio del examen de conciencia y da buena cuenta asimismo del tipo particular de examen que un maestro podía proponer a un discípulo:

No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos antes de haber examinado cada una de las acciones de tu jornada: ¿en qué he faltado? ¿Qué he hecho? ¿Qué he omitido de lo que había que hacer? Comienza por la primera —en fin, la primera de esas acciones— a recorrerlas todas. Y a continuación, si compruebas que has cometido faltas, recrimínatelo; pero si has actuado bien, regocíjate.<sup>1717</sup>

Con respecto a esta propuesta de examen, se puede destacar, por un lado, la cuestión de cuál es la temporalidad que debe caracterizarlo. Cuando se dice que «no» hay que permitir que «el dulce sueño se deslice bajo» los «ojos» «antes de haber» realizado el ejercicio correspondiente, se está diciendo que hay que examinarse todos los días, de manera, por tanto, regular y cotidiana, y, además, antes de acostarse, es decir, por la noche. Se trata, pues, de un examen que debe ser diario y vespertino.<sup>1718</sup> Por otro lado, se puede destacar la cuestión de cuál es el objeto de análisis en el que hay que centrarse cuando se hace el examen. En este punto, tal vez sorprenda que no se trata de examinar nada que pertenezca al orden de lo interior —pensamientos, pasiones, inclinaciones—, sino que se trata de examinar las propias

<sup>1716</sup> Ib., «Clase del 12 de marzo de 1980», p. 234; *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 56

<sup>1717</sup> Pitágoras, *Los versos de oro*. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., pp. 234-235; Véase también: Diógenes Laercio. *Vidas y obras de los filósofos ilustres*, Libro VIII, 22. Op. Cit., p. 466: «Se cuenta que [Pitágoras] recomendaba a sus discípulos que se preguntaran al regresar a sus casas esto: ¿Dónde me he equivocado? ¿Qué hice? ¿Qué deber dejé incumplido?».

<sup>1718</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 235

acciones y también las propias omisiones. En el texto solamente se habla, cuando se trata de indicar aquello a lo que hay que atender, de examinar «las acciones», desde «la primera» hasta la última, y se habla asimismo de preguntarse por lo que se ha «hecho» tanto como se habla de preguntarse por lo que se ha «omitido». Además, también hay que subrayar que las acciones y omisiones que se propone examinar y que constituyen el objeto de análisis son las acciones y omisiones que pertenecen al pasado, en particular, a la jornada que acaba de transcurrir. Se trata, pues, de un examen que debe ser retrospectivo y que debe estar referido únicamente a acciones y omisiones del día que concluye.<sup>1719</sup> Por último, se puede destacar igualmente la cuestión de cuál es el sentido que cabe atribuir a esta propuesta de examen. A este respecto, parece que es posible distinguir no menos de cinco funciones.

En primer lugar, el examen de conciencia sirve para evaluar los progresos. La prueba de ello está en que no sólo se propone examinar lo que se ha hecho y lo que se ha dejado de hacer, sino que se propone juzgar si se han «cometido faltas» o si se ha «actuado bien».<sup>1720</sup> En este punto, hay que llamar la atención sobre el hecho de que, a pesar de que se trata de efectuar una evaluación, no se propone al discípulo que comparta nada con su maestro. No hay, pues, evidencia, por lo menos en este pasaje, de lo que los pitagóricos practicaran la confesión, y, por tanto, se diría que planteaban el examen de conciencia como un ejercicio más bien íntimo y solitario. En segundo lugar y según refiere Pierre Hadot a partir de Porfirio, también parece que con el examen de conciencia se busca propiciar una corrección de la conducta de cara al futuro.<sup>1721</sup> Efectivamente, el discípulo debe recriminarse lo que ha hecho mal para no repetirlo en adelante y debe igualmente regocijarse por lo que ha hecho bien para estimularse a seguir en la misma dirección sin desfallecer. En tercer lugar, el examen de conciencia también se concibe, como señala Pierre Hadot a partir de Cicerón y de Diodoro de Sicilia, como un ejercicio memorístico que ha de servir para entrenar la memoria.<sup>1722</sup> Nada sorprendente, en verdad, si se tiene presente el vínculo estrecho que se establece en el

---

<sup>1719</sup> *Idem.*

<sup>1720</sup> *Ib.*, «Clase del 12 de marzo de 1980», p. 236

<sup>1721</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, § 40. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 205: «Para Porfirio, se trata más bien de un examen de conciencia, pues hay que rendirse cuentas a sí mismo de las acciones pasadas y también prever cómo se actuará en el futuro».

<sup>1722</sup> Cicerón, *De Senectute*, 11, 38; Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*, x, 5, i; Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 204: «Sin embargo señalaremos que dos testigos anteriores, Diodoro de Sicilia y Cicerón, al evocar la práctica pitagórica de la rememoración de los acontecimientos de la víspera y de los días anteriores, no hablan más que de ejercicios destinados a intensificar las capacidades de la memoria».

pitagorismo entre memoria y saber.<sup>1723</sup> En este punto, simplemente hay que fijarse en el hecho de que se invita a hacer un recorrido minucioso que permita examinar «cada una de las acciones» de la «jornada», lo cual no es, como se sabe a poco que se haga la experiencia, nada fácil desde un punto de vista memorístico. En cuarto lugar, el examen de conciencia tiene igualmente por función llevar a cabo una preparación purificadora del sueño. En la medida en que se piensa que la calidad del sueño depende en parte al menos del estado de pureza del alma y en la medida en que esta pureza depende también en parte al menos de que se haya dado cuenta, para bien y para mal, de sí mismo, el examen de conciencia contribuye a la misma calidad del sueño.<sup>1724</sup> No en vano se indica que no hay que acostarse «antes de haber examinado» y no en vano se hace alusión asimismo al carácter «dulce» del «sueño» que se desliza «bajo» los «ojos». En este punto, Foucault señala que, además del examen, también podía ser útil a la calidad del sueño que se escuchara música y que se respiraran perfumes.<sup>1725</sup> Por lo demás, se comprenderá que la propia calidad del sueño también podía funcionar como signo o como piedra de toque del estado de pureza del alma. Por tanto, ya se ve que no solamente se trata de que el examen de conciencia favorece la calidad del sueño por la pureza del alma que promueve, sino que también se trata de que el estado de pureza del alma podía ser revelado tanto por el examen de conciencia como por la calidad del sueño. Más aún, en la medida en que se cree que el sueño es una prefiguración de la muerte, realizar una preparación purificadora del sueño a través de una purificación del alma por el examen de conciencia es también, por una parte, una forma de realizar una preparación purificadora de la propia muerte, y, por otra parte, una forma de favorecer el acceso a las visiones, los mensajes o las verdades reveladas por el mundo divino a través de los sueños.<sup>1726</sup> Por último, en quinto lugar, parece que, según refiere Pierre Hadot a partir de Hierocles, el examen de conciencia permite, a través de la rememoración de todas las acciones de la jornada, recordar las vidas anteriores que se han tenido, y, en consecuencia, restituir el sentimiento de la inmortalidad.<sup>1727</sup> Así, por ejemplo, dice Pierre Hadot a partir de Jámblico que en la época se

---

<sup>1723</sup> Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 236

<sup>1724</sup> Ib., «Clase del 12 de marzo de 1980», pp. 236-237

<sup>1725</sup> Ib., «Clase del 12 de marzo de 1980», p. 237

<sup>1726</sup> *Idem*; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 59; *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 82

<sup>1727</sup> Hierocles, *Comentario sobre los Versos de oro*, versos XL-XLIV. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 204

contaba que Pitágoras afirmaba recordar que en otra vida había sido Euforbio, un hombre al que Menelao habría matado en la guerra de Troya.<sup>1728</sup> Ya se ve entonces que el examen de conciencia, ya sea porque está ligado al sueño entendido como prefiguración de la muerte, ya sea porque está ligado a la rememoración de lo que se ha sido en otras vidas, es también para los pitagóricos, además de un ejercicio de evaluación, de corrección, de memoria y de preparación del sueño, una meditación de la muerte (*melete thanatou*) en la que se pone en juego al alma en su carácter inmortal.<sup>1729</sup>

En lo que se refiere a Sócrates y a Platón, lo cierto es que no son muchos los pasajes en los que se indica o sugiere que propusieran la práctica del examen de conciencia o de la meditación de la muerte. Por una parte, no es sorprendente que las alusiones sean escasas porque, tal y como ya se ha visto en este texto, Platón no quiso dar muchas pistas acerca de lo que sucedía en la Academia. Pero, por otra parte, tampoco es sorprendente que, a pesar de todo, sea posible encontrar indicaciones o sugerencias en tal sentido, pues ya se ha visto que los pitagóricos proponían la realización de esta clase de ejercicios y ya se ha visto también que los pitagóricos ejercieron cierta influencia sobre Platón. En cuanto al ejercicio particular del examen de conciencia, Foucault da cuenta en *El uso de los placeres*, y precisamente justo después de referirse a los pitagóricos, de un fragmento de *La república* en el que se recomienda claramente su práctica.<sup>1730</sup> Así se expresa el Sócrates de Platón al principio del Libro noveno:

Pero cuando un hombre observa una conducta sobria y arreglada; cuando antes de entregarse al sueño reanima la antorcha de su razón, alimentándola con reflexiones saludables, conversando consigo mismo; cuando, sin saciar a la parte animal, le concede lo que no puede rehusarse, para que se tranquilice y no turbe con su alegría o su tristeza la parte inteligente del alma, sino, antes bien, la deje en su propio ser y pura naturaleza, para continuar en sus observaciones sobre lo que ignore de lo pasado, de lo presente y de lo venidero; cuando este hombre, apaciguada así la parte en que reside la fogsidad, se acuesta tranquilo y sin resentimiento contra nadie; en fin, cuando mientras las otras dos partes están quietas,

<sup>1728</sup> Jámblico, *Vida de Pitágoras*, § 45. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 204

<sup>1729</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 443

<sup>1730</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 82: «Sin duda la tradición pitagórica reconocía numerosos ejercicios: [...], examen de las faltas al final del día o incluso prácticas de meditación que han de preceder al sueño de modo que conjuren los malos sueños y favorezcan las visiones que han de venir de los dioses: Platón hace, por lo demás, una referencia precisa a estos preparativos espirituales de la tarde en un pasaje de *La república* donde evoca el peligro de los deseos que están siempre prontos a invadir el alma».

pone en movimiento aquella tercera en la que reside el buen juicio, entonces ve más fácilmente la verdad y no se siente turbado por fantasmas impuros y sueños criminales.<sup>1731</sup>

Por una parte, ya se ve que, al igual que entre los pitagóricos, Platón propone, desde el punto de vista de la temporalidad del ejercicio, una práctica diaria y vespertina de cierto tipo de examen. La prueba de ello está en que Sócrates afirma que «un hombre que observa una conducta sobria y arreglada», es decir, buena, conversa «consigo mismo» «antes de entregarse al sueño». Por otra parte, desde el punto de vista del objeto de examen al que hay que atender, la propuesta de Platón difiere claramente de la que hacían los pitagóricos, pues no se trata de reflexionar sobre nada que tenga que ver específicamente con uno mismo ni se trata tampoco de volver la vista hacia la jornada que acaba de transcurrir, sino que se trata de reflexionar sobre las verdades en general. Lo prueba el hecho de que Sócrates asegura que el hombre que de este modo hace su examen se vale de «la parte inteligente del alma», esto es, la razón, para «continuar con sus observaciones» acerca de lo que ignora «de lo pasado, de lo presente y de lo venidero», esto es, lo intemporal. Por supuesto, casi sobra decir que, en este caso, cuando se trata de la razón y de lo intemporal se trata de la contemplación de las verdades o de las esencias. Por último, en cuanto al sentido que cabe atribuir a este examen, hay que decir, por una parte, que Sócrates no hace alusión alguna a nada que tenga que ver con la confesión. Por tanto, el examen de conciencia que Platón propone se concibe, al igual que entre los pitagóricos, como un ejercicio solitario e íntimo. Por otra parte, es notorio que la función fundamental que Platón atribuye al examen es favorecer o restituir el control de las pasiones. Se trata, dice Sócrates, de reanimar «la antorcha» de la «razón» por medio de «reflexiones» referidas a las verdades eternas para que el hombre «se tranquilice» o no sea turbado por la «alegría» o la «tristeza» o para que quede así «apaciguada» «la parte en que reside la fogosidad». A partir de aquí, a partir de este control de las pasiones, Platón entiende que es posible liberar dos efectos. Por un lado, Sócrates asegura que gracias al examen se «ve más fácilmente la verdad». En este punto, se aprecia bien la determinación recíproca o circular de la subjetividad y el conocimiento: centrándose en la verdad por medio del uso de la razón se actúa sobre el sujeto y sus pasiones; e, inversamente, actuando sobre el sujeto y sus pasiones se favorece el acceso a la verdad por la razón. Y, por otro lado, dice Sócrates que al apaciguar la parte fogosa del hombre por medio del examen se conjuran los «fantasmas

---

<sup>1731</sup> Platón. *La república*, Libro noveno, 571d-572b. Op. Cit., p. 365

impuros» y los «sueños criminales», es decir, que el examen se concibe, a semejanza de lo que sucedía entre los pitagóricos, como una preparación purificadora del sueño. Más aún, a juzgar por lo que se dice después del pasaje referido, se diría que los sueños también se entienden, de nuevo a semejanza de los pitagóricos, como un signo, no ya, eso sí, del estado de pureza del alma del individuo, sino de lo que es el hombre en general, pues «los sueños» «prueban» que incluso «los que parecen más dueños de sus pasiones» albergan en el fondo «deseos crueles, brutales, sin freno».<sup>1732</sup>

En definitiva, este fragmento de texto de *La república* sobre el que Foucault llama la atención y del que aquí se acaba de hacer el análisis prueba que Platón y tal vez también Sócrates proponían la práctica del examen de conciencia. Además, el fragmento en cuestión también permite pensar, en virtud de ciertas semejanzas notables, que es posible que Platón aprendiera el ejercicio por medio de la influencia de los pitagóricos. Sin embargo, se constata que hay igualmente algunas diferencias entre las que habría que destacar por lo menos una. Tal y como se ha visto anteriormente, el examen de conciencia pitagórico consiste en un examen de la propia conducta, y, por tanto, es un ejercicio ligado al conocimiento de sí mismo en tanto que individuo. En cambio, el examen de conciencia platónico, si bien está ligado a un conocimiento de sí mismo en tanto que hombre, no parece ligado a un conocimiento de sí mismo en tanto que individuo, y, además, se diría que, en esencia, está más ligado a un control de sí mismo que a un conocimiento de sí mismo. Desde este punto de vista, se irá viendo que la propuesta platónica de examen de conciencia constituye más bien una excepción en el contexto de la filosofía antigua. Por lo demás, en este punto no se puede pasar por alto —ya sea por el vínculo con los pitagóricos, ya sea por el vínculo con el examen de conciencia— que en Platón y también en Sócrates se encuentra igualmente una propuesta de meditación de la muerte. Por una parte, ya se ha visto en este texto a partir del *Fedón* —que es, por cierto, un texto con referencias explícitas al pitagorismo y al sueño como prefiguración de la muerte—<sup>1733</sup> que el filosofar y el morir tienen en común el hecho de que consisten en cierta manera de librar al alma del cuerpo y sus turbaciones. En este sentido, se puede decir que la

---

<sup>1732</sup> *Idem*: «Lo único que importa saber es que hay en cada uno de nosotros, incluyendo a los que parecen más dueños de sus pasiones, una especie de deseos crueles, brutales, sin freno, como lo prueban los sueños».

<sup>1733</sup> Platón. *Fedón*, 71c. Op. Cit., p. 54: «¿Hay algo contrario al vivir, como es el dormir al estar despierto? [...] El estar muerto».

vida filosófica considerada en su conjunto es ya cierta forma de meditación de la muerte y es también, de hecho, cierta forma de concentración del alma en sí misma.<sup>1734</sup> Así, dice Sócrates que el alma que «estuvo filosofando rectamente [...] se ejercitaba en estar muerta con soltura» en la medida en que «ha pasado la vida sin comunicarse con el cuerpo» y «concentrándose en sí misma».<sup>1735</sup> Ahora bien, no solamente se trata de que la meditación de la muerte y la concentración del alma en sí misma se identifiquen con la vida filosófica, sino que también se trata de lo que se hace a través de ciertos ejercicios concretos y bien delimitados. A este respecto, Platón ofrece en *El banquete* un ejemplo claro en el momento en el que Alcibiades hace la descripción y el elogio de Sócrates. A decir verdad, el ejemplo no solamente ilustra la práctica de un ejercicio de meditación de la muerte y de concentración del alma en sí misma, sino que también ilustra la práctica de un ejercicio de anacoresis (*anakhoresis*), es decir, un ejercicio de retirada o aislamiento con respecto al entorno y con respecto al propio cuerpo.<sup>1736</sup> Se trata de la anécdota, ya referida en este texto, según la cual Sócrates se habría quedado, con ocasión de la expedición a Potidea, inmóvil y de pie durante todo un día y toda una noche por haber «concebido algo en su mente».<sup>1737</sup> Por un lado, en este ejercicio se aprecia que Sócrates se separa de los demás y se aprecia también, pues de lo contrario no podría resistir, una insensibilización del cuerpo que sugiere que el alma se ha separado de él (anacoresis). Por otro lado, el hecho de que el alma se haya separado del cuerpo y el hecho de que parecía que no paraba de pensar también sugieren que Sócrates estaba recogiendo su alma (concentración del alma en sí misma). Por último, la anacoresis del alma con respecto al cuerpo y la concentración del alma en sí misma sugieren que Sócrates muere sin morir (meditación de la muerte). En suma, ya se ve que Sócrates y Platón proponían la práctica de ejercicios meditativos tales como el examen de conciencia, la anacoresis, la concentración del alma en sí misma o la meditación de la muerte.

En cuanto a Aristóteles, no parece que sea posible encontrar nada que vaya en la línea de la clase de ejercicios de los que ahora se está dando cuenta. Es cierto que la vida teórica,

---

<sup>1734</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 60; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 80

<sup>1735</sup> Platón. *Fedón*, 80e-81a. Op. Cit., p. 72

<sup>1736</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 58 y 61; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 80

<sup>1737</sup> Platón. *El banquete*, 220 A – D. Op. Cit., p. 81



en tanto que vida conforme a los más divino que hay en el hombre, esto es, el intelecto o el espíritu, comporta cierta forma de despojamiento e incluso de inmortalización.<sup>1738</sup> Más aún, también es cierto que esta misma vida teórica, en tanto que vida que puede desarrollarse en soledad,<sup>1739</sup> comporta igualmente cierta forma de anacoresis. Sin embargo, no parece posible representarse la propuesta vital de Aristóteles como una propuesta que incluyera ejercicios concretos como el examen de conciencia vespertino o la inmovilización del cuerpo de sol a sol. Si hay que representarse de algún modo el *bíos teoretikos* aristotélico, hay que representarse más bien una vida consagrada, como dice Pierre Hadot, a «una gran empresa científica» e investigadora en la que se trata de escribir y reflexionar sobre los datos que se recaban o sobre las observaciones que se realizan.<sup>1740</sup> Por tanto, habrá que admitir que, si bien Aristóteles no es, por supuesto, del todo ajeno al contexto cultural en el que se mueve, una vez más se vuelve a poner de manifiesto que en buena medida fue, como destaca Foucault, una excepción.<sup>1741</sup>

En lo que se refiere a los cínicos, tienen en común con Aristóteles el hecho de que parece que tampoco practicaban el examen de conciencia. Además, tampoco parece que practicaran el ejercicio de la confesión. Sin embargo, a diferencia del estagirita, los cínicos practicaban ejercicios concretos como la concentración atlética, la meditación de la muerte, la anacoresis o la respiración. En primer lugar, en lo que se refiere al ejercicio de la concentración atlética, hay que empezar por recordar que los cínicos se basaban en el modelo del atleta cuando se trataba de determinar lo que conviene aprender en el orden del saber. De

---

<sup>1738</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1177b, 30-1178a. Op. Cit., p. 220 «Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; [...] debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos [...]»; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 231: «Esta tendencia al despojamiento del hombre es constante en las escuelas más diversas, desde Pirrón, quien, como vimos, decía que era difícil despojar al hombre, hasta Aristóteles, para quien la vida conforme al espíritu es sobrehumana, y hasta Plotino, para quien, en la experiencia mística, ya no se es “hombre”».

<sup>1739</sup> Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1177a, 30-1177b. Op. Cit., p. 219: «[...] en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo»; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 92

<sup>1740</sup> *Ib.*, pp. 95-96

<sup>1741</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 32-33: «La gran excepción fundamental: la de aquel a quien se llama justamente “el” filósofo, porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción».

acuerdo con este modelo, no es preciso aprenderlo todo, sino solamente aquello que pueda ser efectivamente utilizable en la lucha. Desde este punto de vista, hay que rechazar todos los gestos que no son más que florituras, es decir, que hay que rechazar todos los conocimientos que sólo sirven para adornar el discurso o para conquistar una vana erudición. Y, por lo mismo, hay que quedarse con los gestos, es decir, con los conocimientos que verdaderamente permitan combatir. Ahora bien, el modelo del atleta también es útil al filósofo en el sentido de que le proporciona un tipo de ejercicio que no es otro que el de la concentración atlética. Se trata de un ejercicio mental a través del cual se recrea un gesto, y, por consiguiente, se asimila y automatiza para mejorar la eficacia de su ejecución de cara al momento en el que realmente habrá que realizarlo. Así, por ejemplo, Foucault menciona el ejemplo del arquero que ha de «pensar en el gesto mediante el cual [...] va a lanzar la flecha hacia el blanco»<sup>1742</sup> para ser después, a la hora de la verdad, más certero. De la misma manera, el filósofo debe concentrarse en los conocimientos que considera útiles con el fin, en primera instancia, de asimilarlos y automatizarlos, y con el fin, en última instancia, de lograr una mayor eficacia en el combate real contra las adversidades. Por supuesto, ya se ve que con todo esto se trata de contribuir a la constitución de una *paraskeue*. En este punto, se puede mencionar, por un lado, el ejemplo claro de Diógenes el Cínico, pues, según Diógenes Laercio, decía que «por medio del ejercicio constante se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas».<sup>1743</sup> Y, por otro lado, se puede mencionar también ejemplo del cínico Demetrio, al que ya se ha hecho referencia en este texto precisamente a propósito del modelo del atleta. De acuerdo con Foucault, Demetrio entendía que es indispensable que los gestos «sean lo suficientemente familiares para que uno los tenga a disposición y pueda recurrir a ellos cuando llegue la ocasión».<sup>1744</sup> En segundo lugar, si se considera la posibilidad más que plausible de que el ejercicio de la concentración atlética se centrara, por ejemplo, en la idea —defendida, según Diógenes Laercio, por Diógenes el Cínico, de que la muerte no es un mal porque cuando llega ya no se siente, entonces se puede pensar que el ejercicio de la concentración atlética podía consistir al mismo

---

<sup>1742</sup> Ib., «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora», p. 218

<sup>1743</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 148

<sup>1744</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 221-222

tiempo en el ejercicio de la meditación de la muerte.<sup>1745</sup> En tercer lugar, en lo que se refiere al ejercicio de la anacoresis, que es un ejercicio que puede estar ligado al de la concentración atlética, Foucault señala el ejemplo de Dión de Prusa. Este filósofo cínico, contemporáneo de Demetrio, plantea «los problemas de la ascesis, la retirada en sí mismo, la *anakhoresis eis heauton*» en un texto que lleva por título precisamente *Peri anakhoreseos*.<sup>1746</sup> Por último, en lo que se refiere a la ejercicio de la respiración, que también puede estar vinculado al de la concentración atlética y al de la anacoresis, se puede poner el ejemplo de Diógenes el Cínico y de Metrocles. Con respecto al primero, cuenta Diógenes Laercio que precisamente habría muerto, a la edad de noventa años y quizás expresamente, «por contener su respiración» o por practicar «la retención del aliento».<sup>1747</sup> Y con respecto al segundo, Diógenes Laercio explica que quiso «dejarse morir de desánimo»,<sup>1748</sup> lo cual es algo que Pierre Hadot interpreta como un ejercicio de contención de la respiración.<sup>1749</sup> Desde luego, ya se ve que estos ejemplos sólo permiten probar que el ejercicio de la respiración funcionaba como una suerte de instrumento de suicidio, lo cual no parece que sea algo muy útil a la vida misma, pero en verdad permiten probar que los filósofos de la Antigüedad estaban en posesión de esta clase de técnicas. De hecho, Pierre Hadot sugiere que el Sócrates que en *El banquete* aparece haciendo un ejercicio de anacoresis habría podido valerse también de la técnica de la respiración.<sup>1750</sup>

En cuanto a la escuela epicúrea, es seguro que practicaban la meditación de la muerte, pues Epicuro aconseja lo siguiente en la *Carta a Meneceo*: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros».<sup>1751</sup> En lo que se refiere al examen de conciencia, hay que empezar por decir que, según dice Pierre Hadot, no hay evidencias directas o referencias textuales explícitas que indiquen que efectivamente lo practicaran. Sin embargo, Pierre

<sup>1745</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 147

<sup>1746</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 98; Dión Crisóstomo, «*Peri Anakhoreseos*», en (Discourses, tomo II, trad. J. W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, pp. 246-269).

<sup>1747</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 152

<sup>1748</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Op. Cit., p. 162

<sup>1749</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 199

<sup>1750</sup> *Ib.*, p. 199 y 80

<sup>1751</sup> Diógenes Laercio. *Vidas y obras de los filósofos ilustres*, Libro X, 124. Op. Cit., p. 614

Hadot también afirma que el hecho ampliamente atestiguado de que practicaran la confesión permite conjeturar que también practicaban el examen de conciencia.<sup>1752</sup> En efecto, así como el examen de conciencia, como se ha visto hasta ahora, no tiene por qué estar ligado a la confesión, la confesión no puede tener lugar sin el examen de conciencia. En este punto, hay dos opciones: o bien los epicúreos practicaban el examen de conciencia para preparar la confesión o bien realizaban el examen de conciencia en el momento mismo en el que se confesaban. En todo caso, un hecho es seguro, a saber, que en el Jardín se practicaba la confesión, y, por tanto, de un modo u otro, se practicaba también el examen de conciencia. Con respecto a la práctica de la confesión, que es la práctica de la que verdaderamente se sabe algo cuando se trata de los epicúreos, es preciso hacer varias observaciones. Por una parte, a juzgar por todo lo que se ha visto hasta el momento en relación con este género de ejercicios y a juzgar sobre todo por lo que dice Foucault, parece que se puede afirmar que los epicúreos podrían haber sido los primeros en proponer la práctica de la confesión. Efectivamente, cuando se ha hecho alusión a los pitagóricos, a Sócrates, a Platón, a Aristóteles y a los cínicos en las páginas inmediatamente anteriores ha sido inevitable admitir que no parecía que propusieran el ejercicio de la confesión. En todo caso, Foucault afirma que entre los epicúreos se encuentra, «por primera vez, al parecer, de una manera muy explícita dentro de esta práctica de sí de la Antigüedad grecorromana [...] la práctica de la confesión».<sup>1753</sup> Por tanto, de la misma manera que antes se ha situado el origen histórico del examen de conciencia, no ya en los cristianos, sino en los pitagóricos, ahora corresponde situar el origen histórico de la confesión, no ya, una vez más, en los cristianos, sino en los epicúreos.<sup>1754</sup>

A partir de aquí, por otra parte, es posible y necesario intentar describir en qué consistía la confesión epicúrea. En este sentido, se puede indicar, en primer lugar, que la confesión es una práctica verbal a través de la cual el discípulo responde a la *parrhesía* del maestro y cumple de este modo con la parte que le corresponde de lo que antes se ha definido como una suerte de segundo pacto *parrhesiástico*. En este caso, se trata de que, por un lado,

---

<sup>1752</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 218

<sup>1753</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 367

<sup>1754</sup> *Idem*: «En todo caso, en esos círculos epicúreos encontramos la primera fundación, me parece, de lo que se transformará [con] el cristianismo».

el maestro se compromete a decir al discípulo una verdad incómoda acerca de lo que es el discípulo mismo; y, por otro lado, el discípulo se compromete a decir al maestro una verdad incómoda acerca de lo que es él mismo. De este modo, se consigue, por un lado, que el maestro, con toda esta verdad revelada, pueda, como ya se explicó a partir de Foucault, dirigir mejor al discípulo, pero también se consigue, por otro lado, que el discípulo se libere, dice Pierre Hadot, de toda esa «culpabilidad» que, al torturar «la conciencia moral», arrebató la serenidad, y, por consiguiente, «la salvación».<sup>1755</sup> En segundo lugar, hay que recordar, para empezar, que un discípulo del Jardín podía beneficiarse de una dirección más individualizada a través de reuniones semanales o mensuales con un maestro. Se comprenderá que en estas reuniones es claro que el discípulo podía confesarse a solas en la intimidad de una relación de hombre a hombre. Sin embargo, parece que lo que era más común, o, cuanto menos, lo que parece que constituye la singularidad de la escuela epicúrea es el hecho de que los discípulos se confesaran, no sólo en presencia del maestro, sino también en presencia de los demás discípulos. Nada sorprendente, en verdad, si se recuerda que en el Jardín se atribuía a la amistad entre los miembros de la escuela una importancia quizás mayor que en otras escuelas<sup>1756</sup> y si se recuerda asimismo que, más allá de una dirección individualizada, también tenía lugar una dirección o asesoramiento de tipo grupal. Así lo expresa Foucault: «Y eso es [...] lo que se encuentra en los grupos epicúreos, es decir, la obligación que tienen los alumnos de reunirse en grupo ante el *kathegoumenos* [el maestro] y hablar: para decir qué piensan, para decir qué guardan en el corazón, para decir qué faltas han cometido y revelar las debilidades de las que aún se sienten responsables o a las que aún se creen expuestos».<sup>1757</sup> Por tanto, ya se ve que la *parrhesía* que consiste en decir o confesar la verdad sobre sí mismo no se juega entre los epicúreos solamente en la línea jerárquica o vertical que une al maestro con el discípulo, sino que se juega también en la línea igualitaria u horizontal que une a los discípulos los unos con los otros. Como dice Foucault en una alusión al *Peri parrhesias* de Filodemo, «los discípulos deben salvarse unos a otros, salvarse unos por medio de los otros

<sup>1755</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 139: «Sabe sobre todo que la culpabilidad tortura la conciencia moral y que es posible librarse de ella confesando sus faltas [...]»; p. 218: «Al principio epicúreo: “El conocimiento de la falta es el inicio de la salvación” [...]».

<sup>1756</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 366: «[...] dos elementos importantes: la transferencia de la *parrhesia* del maestro al alumno; y, desde luego, la importancia, que es tan tradicional en los medios epicúreos, de la amistad recíproca de los discípulos entre sí [...]».

<sup>1757</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora», p. 367

(*to di'allelon sozesthai*)». <sup>1758</sup> Por lo demás, y a fin estimular esta confesión de grupo, se fomentaba y esperaba que los discípulos fueran benevolentes cuando escuchaban a sus compañeros. Así como el maestro, en el momento de hacer reproches, no debía perder la amabilidad y debía tener ese sentido de la oportunidad que hace posible que todo se dé plácidamente, los discípulos no debían escuchar las confesiones de los demás con una actitud, dice Foucault, «de negativa, rechazo y censura» <sup>1759</sup>, sino con una actitud más bien bondadosa.

Por último, en tercer lugar, se diría que la confesión no solamente se hace de manera oral y en presencia del otro, sino que parece que también se hace por escrito y en ausencia del otro. Cuando antes se ha hecho referencia a la *parrhesía* del maestro en la escuela epicúrea, se ha mencionado, por ejemplo, el caso de una carta en la que Metrodoro hacía reproches a Pítocles. En esta carta se pone bien de manifiesto lo que, por otra parte, es obvio, a saber, que si Metrodoro tiene algo que reprochar es porque Pítocles le ha confesado antes en otra carta lo que no estaba bien con él. El comienzo de la carta de Metrodoro es claro en este sentido: «Me dices que el aguijón de la carne te lleva a abusar de los placeres del amor». <sup>1760</sup> En este punto, en lo que se refiere en general a la confesión escrita, hay que llamar la atención sobre el hecho de que tal vez sea posible afirmar que los epicúreos no sólo estarían en el origen histórico de la confesión, sino que también podrían estar en el origen histórico de un tipo de escritura en la que se trata de hacer referencia a sí mismo. Hasta entonces, hay que recordar que los filósofos escribían con vistas a los otros y como parte de su labor misionera. También hay que recordar que escribían para sí mismos y como parte de su trabajo de formación. Con respecto a esto último, se trata de lo que se ha llamado la escritura de sí. Ahora bien, en esta escritura de sí no era cuestión de escribir sobre sí mismo, sino que era cuestión de hacerse una selección de textos que recogieran un cierto número de verdades esenciales que había que leer, releer, meditar y retener. En cambio, ahora se trata de un tipo de escritura de sí en la que se dan noticias acerca de sí mismo y se confiesan las faltas que se han cometido, es decir, que hace referencia a sí mismo. Foucault menciona este tipo de escritura de sí en varios de sus textos, pero parece que solamente lo hace a partir de ejemplos

---

<sup>1758</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora», p. 366

<sup>1759</sup> Ib., «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora», p. 367

<sup>1760</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 235

que extrae de la época del Imperio.<sup>1761</sup> No obstante, a juzgar por lo que se acaba de ver, parece que también es posible encontrar ejemplos entre los epicúreos y ya desde principio mismo de la época helenística.

En lo que se refiere a los estoicos y su relación con el género de ejercicios de los que ahora se trata, habrá que dar cuenta sobre todo de las propuestas de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, pero es posible hacer alusión primero al fundador de la escuela, esto es, Zenón. De acuerdo con Plutarco, Zenón consideraba que el individuo puede saber de los progresos que hace a partir de los sueños que tiene. Así, por ejemplo, el individuo puede saber que progresa adecuadamente «si observa que en los sueños no es dominado por nada desagradable y que no admite o hace nada terrible ni injusto».<sup>1762</sup> En este punto, Plutarco se acuerda del examen de conciencia platónico seguramente porque en la propuesta de Zenón se constata aquella preocupación por los sueños crueles que se ha visto que Platón manifestaba en *La república*. Sin embargo, también se ha visto que en la propuesta platónica los sueños no aparecían como un signo de lo que es específicamente el individuo que los tiene, y, además, no se hacía referencia a ninguna evaluación de los progresos. En cambio, quizás habría sido más pertinente que, en su comentario sobre Zenón, Plutarco se acordara más bien de los pitagóricos porque fueron ellos quienes empezaron con esta clase de prácticas y porque en su propuesta ya se relacionaba el examen de conciencia con la evaluación de los progresos y ya se contemplaba asimismo que los sueños son un signo de la pureza del alma del individuo. Este vínculo entre pitagorismo y estoicismo queda atestiguado además por el hecho de que la propuesta de examen de conciencia pitagórico será retomada más tarde, como señalan Foucault y Pierre Hadot, por los estoicos de la época imperial.<sup>1763</sup> En este sentido, se constata, en primer lugar, que Epicteto reproduce en sus lecciones prácticamente las mismas palabras que aquí se han tomado antes como referente para analizar la propuesta pitagórica de examen

---

<sup>1761</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 337-338; *El coraje de la verdad*, «Clase del 1 de febrero de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 21; *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 57

<sup>1762</sup> Plutarco. *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, 82F. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Concepción Morales Otal (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 294; Véase también: Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 218

<sup>1763</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 56; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 219

de conciencia.<sup>1764</sup> Ahora bien, el examen de conciencia de Epicteto no se reduce sólo a la propuesta pitagórica. Tal y como se verá a continuación, es posible encontrar en las *Disertaciones* toda una variedad de modelos de examen, lo cual es algo que constituye una muestra más de que efectivamente las prácticas meditativas se diversifican y se piensan cada vez más a medida que se avanza en la historia de la filosofía antigua. Se impone, pues, la necesidad de ir más allá y de dar cuenta de las variantes que Epicteto propone.

En primer lugar, Epicteto plantea un tipo de examen que, si bien esta vez no es idéntico al pitagórico, lo cierto es que sigue siendo muy parecido. Tanto es así que, de hecho, Epicteto menciona a Pitágoras justo antes de dar cuenta de esta suerte de variante. Se trata de un tipo de examen que, sin dejar de ser diario o regular, debe ser matutino en vez de vespertino, y sin dejar de consistir en una evaluación de lo que se ha hecho en el pasado, tiene que estar referido también al futuro, y, como señala Pierre Hadot, a los principios de acción que hay que observar como guía de la propia conducta.<sup>1765</sup> Así, dice Epicteto que «al punto de levantarse al alba» hay que repasar lo que se ha hecho y las normas que se han transgredido, pero también hay que preguntarse qué falta para llegar a la impasibilidad y a la imperturbabilidad y hay que decirse a sí mismo que se es «un ser racional».<sup>1766</sup> En segundo lugar, y en estrecho vínculo con los dos modelos que se acaba de describir —tanto el que es idéntico al pitagórico como el que se le parece—, Epicteto también propone, como indica Pierre Hadot, que se haga por escrito tanto el registro de las faltas que se cometen como el registro de los éxitos que se conquistan.<sup>1767</sup> Por ejemplo, en el caso de que un individuo tenga cierta tendencia a la ira, hay que tomar nota de los días en que se ha caído en la iracundia y hay que tomar nota también de los días en que se ha logrado mantener la calma.<sup>1768</sup> A juzgar

---

<sup>1764</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, X, 1-3. Op. Cit., p. 293: «Y no admitir el sueño en los abatidos ojos antes de hacer recuento de las tareas diarias una por una: ¿Qué transgredí? ¿Qué llevé a cabo? ¿Qué obligación no he cumplido? Tras empezar por ahí, prosigue; y, después, si has llevado a cabo malas acciones, censúrate; pero si buenas, alégrate».

<sup>1765</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 221

<sup>1766</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro IV, VI, 34-35. Op. Cit., p. 419: «Pero tú, si de verdad no te has preocupado de ninguna otra cosa sino de un uso como se debe de las representaciones, al punto de levantarse al alba, piensa: ¿Qué me falta para la impasibilidad? ¿Qué para la imperturbabilidad? ¿Quién soy? ¿Verdad que no soy cuerpo, hacienda, fama? Ninguna de esas cosas, sino ¿qué? Soy un ser racional. Entonces, ¿cuáles son las reclamaciones? Repasa lo que has hecho: ¿Qué norma transgredí de las de la serenidad? ¿Qué hice de poco amistoso, o de insociable, o de ingrato? ¿Qué no llevé a cabo de lo necesario para eso?»; Véase también: Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 221

<sup>1767</sup> *Ib.*, p. 220

<sup>1768</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro II, XVIII, 12-13. Op. Cit., p. 220



por lo que ya se ha visto en este texto recientemente, se aprecia aquí lo que se puede interpretar como una suerte de tercera vuelta de tuerca de la escritura de sí. En un primer momento, la escritura de sí consistía en una escritura que, si bien no estaba referida a uno mismo, se hacía con vistas a la formación de uno mismo. En un segundo momento, la escritura de sí consistía en hacer referencia a sí mismo para confesar al maestro las propias faltas. Y, ahora, en un tercer momento, ya se ve que la escritura de sí consiste en hacer referencia a sí mismo, pero no ya para confesar nada a nadie, sino para que uno mismo sea verdaderamente consciente de los retrocesos y progresos que protagoniza. Se trata, pues, de una escritura de sí en la que se da cuenta de sí mismo de forma íntima.

En tercer lugar, Epicteto plantea igualmente otro tipo de examen cuya primera singularidad radica en el hecho de que, en lugar de desplegarse únicamente en cierto momento del día, tiene que llevarse a cabo en todo momento o en el curso de toda la jornada. Como dice Foucault en referencia a esta propuesta de Epicteto, «más que un ejercicio hecho a intervalos regulares, es una actitud constante la que hay que adoptar respecto de uno mismo».<sup>1769</sup> En concreto, el ejercicio consiste en examinar sin descanso todas y cada una de las representaciones que en todo momento atraviesan la conciencia. Se trata, pues, de un tipo de examen que toma las representaciones como objeto de análisis y que ha de ser tan contemporáneo como sea posible de lo que sucede en la conciencia. A partir de aquí, hay que dedicarse a distinguir (*diakrinein*) las representaciones que es posible aceptar porque están ligadas a lo que depende de uno mismo de las representaciones que hay que rechazar porque están ligadas a lo que no depende de uno mismo. Para ilustrar esta idea, Epicteto propone la metáfora de «los guardianes nocturnos» que sólo dejan pasar a los que están autorizados o la metáfora del «cambista» al que no le está permitido «rechazar la moneda del César».<sup>1770</sup> En primera instancia, con este ejercicio se trata de ejercer un control (*dokimazein*) sobre el propio

<sup>1769</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., pp. 71-72

<sup>1770</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XII, 15. Op. Cit., p. 299: «Igual que Sócrates proponía no vivir una vida sin examen, así también no admitir una representación sin examen, sino decir: “Espera, deja que vea quién eres y de dónde vienes”. Como los guardianes nocturnos: “Muéstrame la contraseña”»; Libro III, III, 3-4, p. 273: «Igual que el cambista o el vendedor de hortalizas no pueden rechazar la moneda del César, sino que si la presentas, quiera o no quiera ha de entregar la mercancía a cambio de ella, así pasa también con el alma. Cuando se presenta el bien, rápidamente se mueve hacia ello; cuando el mal, se aleja de ello. El alma nunca rechazará una representación clara del bien, igual que la acuñación del César. De ello depende todo movimiento, tanto del hombre como de la divinidad»; Véase también: Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 72

pensamiento a fin de dejar de pensar en lo que no depende de uno mismo. Desde este punto de vista, el examen es, en palabras de Foucault, «una prueba de poder».<sup>1771</sup> Y, en última instancia, se trata de no ligarse a lo que no está bajo el dominio del individuo. Desde este punto de vista, el examen es, de nuevo en palabras de Foucault, «una garantía de libertad».<sup>1772</sup> Este tipo de examen en el que se trata de discriminar lo que no depende de uno mismo se puede realizar a través de esta suerte de vigilancia o atención permanente sobre uno mismo, pero, tal y como señala Foucault, también se puede realizar por medio de prácticas más delimitadas en el tiempo como el «ejercicio memoria» o el «ejercicio caminata».<sup>1773</sup> Se trataría aquí de otras dos variantes más del examen de conciencia de Epicteto. En el primer caso, se propone recordar algún acontecimiento —ya sea histórico, ya sea uno que haya acontecido en la propia vida— y preguntar por la actitud que habría que mantener con respecto a él en función del lazo de dependencia. En el segundo caso, se propone salir a pasear para aplicar a todo lo que el mundo ofrece lo que se puede llamar, por utilizar otros términos que el propio Epicteto emplea, «la regla» del «albedrío», es decir, para discernir, en relación con todo aquello que pasa por delante, lo que depende de lo que no depende de uno mismo, y, a partir de aquí, efectuar de nuevo la operación que consiste en aceptar o rechazar la representación correspondiente. Así, por ejemplo, si sucede que pasa alguien que está de luto por la pérdida de un hijo, hay que preguntarse si la muerte depende de uno mismo, y, puesto que no lo hace, hay que apartar de en medio la representación de la muerte que está ligada al suceso en lugar de lamentarse por lo que es inevitable.<sup>1774</sup>

Para terminar, el ejemplo del luto por la pérdida de un hijo permite enlazar con otras dos variantes más del examen de conciencia de Epicteto. En la medida en que, como ahora se verá, ambos están ligados a la muerte, se puede decir que se entra en el terreno del ejercicio de la meditación de la muerte. Por un lado, se invita a practicar lo que se conoce como la *praemeditatio malorum*, es decir, la premeditación de las desgracias o los males que es

---

<sup>1771</sup> Ib., p. 73

<sup>1772</sup> *Idem*.

<sup>1773</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 282

<sup>1774</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, III, 15-18. Op. Cit., p. 275: «Aplicale la regla: ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: échalo fuera. ¿Qué has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplicale la regla: la muerte es ajena al albedrío: apártalo de en medio. [...] Pero si al salir vemos a uno de luto decimos: “Está deshecho”; [...] Estas opiniones viles son las que hay que echar abajo, por esto hemos de esforzarnos».

posible que sucedan.<sup>1775</sup> Estas desgracias de las que se puede dar cuenta son, por supuesto, diversas, pero es seguro que entre ellas hay que contar la muerte. Así, por ejemplo, Epicteto propone que en el momento mismo en el que se besa a un hijo no hay que dar rienda suelta a la «efusión» simplemente, como dice Foucault, porque es natural e incluso una obligación amar a los otros, sino que hay que contenerse y recordarse a sí mismo que lo que se ama es un ser «mortal» que, como tal, puede morir en cualquier momento.<sup>1776</sup> En este punto, hay que precisar que no se trata de lamentarse, sino que se trata de no apegarse excesivamente a lo que se puede perder. Desde luego, se puede pensar, como de hecho hacían los epicúreos, que con esta clase de ejercicios se carga al individuo con preocupaciones que, en la medida en que están referidas a lo que tal vez ni siquiera tenga lugar, son del todo evitables. De ahí que en la escuela epicúrea se propusiera más bien, según Foucault, el ejercicio de la *avocatio*, que es claramente la inversa de la *praemeditatio malorum*: se trata de no pensar en las desgracias que podrían ocurrir y se trata de pensar más bien en los placeres que será posible experimentar.<sup>1777</sup> No obstante, de acuerdo con la doctrina estoica, la premeditación de los males permite que el individuo no se sorprenda cuando sobreviene bruscamente la desgracia, y, por tanto, permite que el individuo no caiga en la confusión que le impediría recurrir a su *paraskeue* y hacer frente así al suceso con fortaleza y serenidad.<sup>1778</sup> Por otro lado, también se invita a pensar que, en la medida en que la muerte ha de sorprender al individuo haciendo algo, es mejor que lo sorprenda haciendo algo de valor, algo por lo que dar las gracias y alegrarse, por ejemplo, andar ocupado con la propia libertad.<sup>1779</sup> Por tanto, de acuerdo con Foucault, Epicteto propone que se piense desde la perspectiva de la muerte, es decir, como si la muerte estuviera ya al acecho, para poder evaluar correctamente las ocupaciones que se tienen, y, eventualmente, si desde ahí se pondera que no son de valor, cambiarlas.<sup>1780</sup> En suma, ya se ve que el examen de conciencia de Epicteto adopta toda una variedad de formas: examen vespertino o matutino, examen a intervalos o constante, examen referido al pasado

---

<sup>1775</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 436

<sup>1776</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XXIV, 85-88. Op. Cit., pp. 355-356; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 405-406

<sup>1777</sup> Ib., «Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora», p. 436

<sup>1778</sup> Ib., «Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora», pp. 436-437

<sup>1779</sup> Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Libro III, V, 5-11. Op. Cit., pp. 278-279

<sup>1780</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., pp. 445

o al futuro, examen de los principios transgredidos o de los principios a observar, examen de las acciones o de las representaciones, examen oral o escrito y examen de los males por venir o de la propia vida desde la perspectiva de la muerte. A partir de aquí, quizás haya que afirmar que esta complejidad es la consecuencia de que el examen de conciencia adquiere, en el curso de la historia de la filosofía antigua, una relevancia creciente.

En cuanto a Séneca, es claro que practicaba y proponía la práctica del examen de conciencia. Una prueba de ello se encuentra en el tratado que lleva por título *De la cólera*. Se ofrece ahí una descripción de un tipo de examen que, si bien Séneca afirma haber aprendido del filósofo romano y neopitagórico llamado Sextio, lo cierto es que, como se verá a continuación, no puede dejar de recordar, no sólo a los pitagóricos, sino también a Epicteto. De hecho, también se verá que hay en Séneca algo que recuerda a los epicúreos. En primer lugar, el examen debe realizarse todos los días y debe realizarse por la noche. Así, dice Séneca que, una vez que llega el momento de retirarse para el «reposo nocturno», «el espíritu» «ha de ser convocado», «todos los días», «a rendir cuentas» de sí mismo.<sup>1781</sup> Se trata, pues, de un examen diario y vespertino como el que se proponía entre los pitagóricos. En segundo lugar, y en estrecho vínculo con lo anterior, es preciso que el examen se haga bajo ciertas condiciones ambientales que de hecho permiten entender por qué hay que hacerlo precisamente por la noche. En pocas palabras, se requiere oscuridad y silencio. Séneca afirma que procede a hacer su examen «una vez que ha sido retirada de su vista la luz» y una vez que su «esposa», «conocedora ella» de su «hábito», «guarda silencio».<sup>1782</sup> En tercer lugar, se sigue de lo anterior que el examen de conciencia se plantea como un ejercicio íntimo y solitario que no iría seguido ni tampoco consistiría en un ejercicio de confesión. No obstante, ya se ha visto en este texto en no pocas ocasiones que la confesión de las faltas es habitual en la correspondencia que Séneca mantenía, por ejemplo, con Sereno o con Lucilio. Ahora bien, no hay que pensar que solamente se trataría de que Séneca dispensa consejo a partir de las confesiones de sus interlocutores. En verdad, lo que Séneca espera de su relación, por ejemplo, con Lucilio es más bien a un hombre con el que poder compartir de manera bidireccional confesiones y recomendaciones. En palabras de Foucault, se trata de buscar

---

<sup>1781</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro III, XXXVI, 1. Op. Cit., p. 152

<sup>1782</sup> Ib., Libro III, XXXVI, 3, pp. 152-153

«una apertura recíproca de las almas».<sup>1783</sup> En el prefacio al libro cuarto de las *Cuestiones naturales*, Séneca es claro en este sentido cuando escribe lo siguiente a Lucilio: «Intentaré, aunque estemos separados por el mar, ayudarte en algo: te conduciré sin descanso hacia lo mejor, aun cuando haya de privarte de tu libertad, y para que no sientas la soledad, cruzaré desde aquí conversaciones contigo. Estaremos unidos por la parte en que somos mejores. Intercambiaremos consejos no supeditados a la reacción del que escucha».<sup>1784</sup> Ya se ve entonces que en Séneca se reencuentra aquella práctica epicúrea de la escritura de sí a través de la cual se realiza una confesión, así como aquella otra igualmente epicúrea que consistía en que los discípulos debían hablarse y escucharse para ayudarse a transitar el camino de la salvación. Y ya se ve también que para Séneca hay momentos para el recogimiento, para el examen de conciencia que se efectúa en soledad, en silencio y en la oscuridad, y momentos para una confesión al otro que puede llegar a plantearse como un ejercicio bidireccional de escritura de sí. En cuarto lugar, se puede dar cuenta también del objeto de análisis que se propone examinar. Se trata de volver la vista a la jornada que acaba de transcurrir y se trata de atender con todo detalle a todas las acciones que se han llevado a cabo. Así lo expresa Séneca: «[...] toda mi jornada examino y mis comportamientos y mis palabras reconsidero; nada me escabullo yo, nada omito».<sup>1785</sup> Tal y como sucedía entre los pitagóricos, el examen de conciencia de Séneca se plantea como un examen retrospectivo y referido únicamente a las acciones del día.

En quinto lugar, Séneca ofrece también en su descripción algunas indicaciones que permiten hacerse una idea de cuál es el sentido que atribuye a esta práctica. Por una parte, es explícito que uno de los objetivos es efectuar una evaluación de los progresos. De acuerdo con el modelo de examen que Séneca aprendió de Sextio, hay que hacerse a sí mismo las siguientes preguntas: «¿qué maldad tuya hoy has curado? ¿A qué defecto hiciste frente? ¿En qué aspecto eres mejor?».<sup>1786</sup> Por otra parte, también es explícito que el examen de conciencia sirve para preparar el sueño. Así, Séneca afirma que el sueño que sigue al «reconocimiento de sí mismo» por el examen es un sueño «sereno», «profundo y

<sup>1783</sup> Michel Foucault. *La parrésia, 1982: (Conferencia en la Universidad de Grenoble)*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 271

<sup>1784</sup> Séneca. *Cuestiones naturales II*, Libro cuarto, prefacio, 20. Op. Cit., p. 19

<sup>1785</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro III, XXXVI, 3. Op. Cit., p. 153

<sup>1786</sup> *Ib.*, Libro III, XXXVI, 1, p. 152

relajado». <sup>1787</sup> Por último, si bien parece que la propuesta de Séneca adopta la forma de un proceso judicial que tal vez permitiría atribuir al examen la función de dictaminar eventualmente una sentencia de culpabilidad y un castigo, lo cierto es que más bien parece que adopta la forma de un proceso administrativo que permitiría atribuir al examen una función de naturaleza bien diferente. Por un lado, corresponde a Pierre Hadot el hecho de haber reconocido en el texto de Séneca cierta comparación con un procedimiento judicial. <sup>1788</sup> En cierto modo, y tal y como Foucault también admite, esta apreciación resulta innegable porque Séneca utiliza efectivamente palabras que así lo dan a entender. <sup>1789</sup> Por ejemplo, en el texto se habla de «comparecer» «ante» el «juez» o de pronunciar ante sí mismo una «causa». <sup>1790</sup> Y, de hecho, en la carta 28 a Lucilio también es posible reconocer algo parecido, pues dice ahí Séneca que hay que investigar sobre sí mismo cumpliendo «primero el oficio de acusador, luego el de juez, por último, el de intercesor». <sup>1791</sup> Sin embargo, hay que ver con claridad que el examen de Séneca no puede ser reducido a un proceso judicial porque en su propuesta no se trata de llegar a lo que sería más propio de un juicio legal, esto es, eventualmente, un veredicto de culpabilidad y la imposición de un castigo. La prueba de ello está en que, si hubiera algo que reprocharse, no es cuestión para Séneca de culpabilizarse, de castigarse o de alimentar remordimientos, sino que es cuestión más bien de perdonarse y de decirse a sí mismo que es preciso no volver a repetirlo. <sup>1792</sup> Como dice Foucault, «el reto del examen no es pues descubrir la propia culpabilidad». <sup>1793</sup> Más aún, se diría incluso que perdonarse en vez de castigarse es la condición misma de la realización del examen, pues Séneca se pregunta por qué habría de temer hacerse reproches a sí mismo si siempre puede perdonarse y exhortarse a no repetir sus extravíos. <sup>1794</sup>

Ahora bien, el hecho de que el examen de Séneca no pueda ser plenamente identificado con un procedimiento judicial no significa que no pueda ser identificado plenamente, como hace Foucault, con algo tal vez parecido, aunque desde luego no idéntico,

---

<sup>1787</sup> Ib., Libro III, XXXVI, 2, p. 152

<sup>1788</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 220

<sup>1789</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 70

<sup>1790</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro III, XXXVI, 2-3. Op. Cit., p. 152

<sup>1791</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro III, epístola 28, 10. Op. Cit., p. 216

<sup>1792</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro III, XXXVI, 4. Op. Cit., p. 153

<sup>1793</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 71

<sup>1794</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro III, XXXVI, 3-4. Op. Cit., p. 153

esto es, un procedimiento administrativo. La prueba de ello está en que Séneca emplea términos que están vinculados precisamente a las tareas administrativas. Así, por ejemplo, para hacer alusión al examen de la jornada, Séneca emplea el verbo *executere*, que «se utiliza para designar la verificación que permite descubrir los errores de una cuenta», o el verbo *remitiri*, que designa lo que se hace «después de un trabajo terminado para ver si es conforme a lo que se había previsto».<sup>1795</sup> A partir de aquí, parece que se puede decir que lo que hace posible equiparar el examen de conciencia con un trabajo administrativo es que en ambos casos hay que ser escrupuloso porque la cantidad de detalles que se maneja facilita que se pueda cometer un error. Ya se ha dicho antes que en el momento en que se vuelve la vista atrás para hacer el examen de la jornada hay que atender con todo detalle a todas las acciones. No hay duda, pues, de que el examen de Séneca tiene parentesco con un procedimiento administrativo. Sin embargo, resta por ver cuál puede ser el sentido de esta memoria puntillosa de lo que se ha hecho a lo largo del día. En el caso de los pitagóricos, se trataba de entrenar la memoria. En el caso de Séneca, se trata de aprovechar todo lo que se ha hecho de reprochable para reactivar en la memoria el máximo de reglas de conducta a tener presente de cara al futuro. En otras palabras, se trata de hacerse una *paraskeue*, es decir, que se trata de no dejar de hundir en el ser mismo del sujeto las verdades esenciales que aseguran, como dice Foucault, «una conducta sabia».<sup>1796</sup> La prueba de ello está en el hecho de que a cada reprimenda que Séneca dirige contra sí mismo le sigue el recordatorio de una regla a observar en adelante: «En aquel altercado con demasiado encono has hablado, en adelante no te enzarces con ignorantes: no desean aprender quienes nunca han aprendido. A aquél lo has reconvenido con más franqueza de la que convenía, en consecuencia no lo has enmendado, sino que lo has ofendido: del resto, mira, no sólo si es verdadero lo que dices, sino si aquél a quien se le dice, es tolerante con la verdad [...]».<sup>1797</sup> En definitiva, el examen de conciencia de Séneca, a semejanza de lo que se ha visto a propósito de una de las propuestas de Epicteto, no sólo debe estar referido al pasado para evaluar los progresos que se hacen, sino que también debe estar referido al futuro para que en el nuevo día se tengan presentes las verdades que garantizan la virtud.

---

<sup>1795</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 70

<sup>1796</sup> *Ib.*, p. 71

<sup>1797</sup> Séneca. *De la cólera*, Libro III, XXXVI, 4. Op. Cit., p. 153

Por lo demás, Séneca también comparte con Epicteto las dos formas de meditación de la muerte que se han descrito anteriormente. Por un lado, hay que practicar la *praemeditatio malorum*. En el caso de Séneca, no sólo hay que pensar en los males que pueden tener lugar, sino que, como dice Foucault, hay que considerar que ocurrirán sin falta y que ocurrirán de inmediato.<sup>1798</sup> Dice Séneca en la carta 24 a Lucilio que hay que pensar que «ha de suceder» todo «cuanto puede suceder».<sup>1799</sup> Y en la carta 91 afirma lo siguiente: «Cuando la catástrofe se precipita, hablar de un día es darle un plazo demasiado extenso: una hora, un momento bastan para que los imperios se derrumben».<sup>1800</sup> Tal y como sucedía en Epicteto, también aquí se trata de hacerse una *paraskeue*, es decir, que se trata de prepararse para que, llegado el momento, la conmoción no impida que se haga frente al suceso con entereza. Ahora bien, no solamente es cuestión de que la premeditación de los males evite la sorpresa que desarma al hombre en el momento del desastre, sino que también es cuestión de memorizar lo que habrá que pensar para no hundirse.<sup>1801</sup> Así, por ejemplo, hay que recordar que el dolor es soportable cuando es suave y es pasajero cuando es insoportable.<sup>1802</sup> Ya se ve entonces que el ejercicio puede estar referido a la muerte, pues si el dolor que resulta insoportable no ha de durar mucho es porque de hecho conduce a la muerte, pero también se ve que el ejercicio puede estar referido a otra clase de males, pues si el dolor resulta soportable es porque está simplemente ligado a alguna enfermedad. Por otro lado, Séneca también propone que se piense desde la perspectiva de la muerte para que sea posible hacer emerger el auténtico valor de la vida que se lleva, y, por supuesto, si lo que de este modo se ve no es lo bastante digno, proceder a introducir los cambios que se consideren necesarios. En todo caso, la idea es que desde ahí, desde esa recreación mental del día en que habrá que morir, se caen todos los ardidés y todos los disfraces que de común impiden juzgar

---

<sup>1798</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 437-438

<sup>1799</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro III, epístola 24, 15. Op. Cit., p. 200

<sup>1800</sup> Séneca. *Cartas a Lucilio*, Libro XIV, epístola 91, 6. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 438

<sup>1801</sup> Ib., «Clase del Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora», pp. 440-441

<sup>1802</sup> Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro III, epístola 24, 14. Op. Cit., p. 200



adecuadamente la propia conducta. Se puede saber entonces de manera fiable si se tiene la virtud solamente en los labios o si se tiene también y verdaderamente en el corazón.<sup>1803</sup>

Para terminar, hay que hacer referencia a Marco Aurelio porque en él es posible reconocer, no sólo la práctica del examen de conciencia, sino toda una variedad de maneras de llevarla a cabo. Más aún, en su caso es posible hallar igualmente la práctica de la confesión, de la anacoresis y de la meditación de la muerte. Por una parte, hay que fijarse, como hace Foucault, en la correspondencia que Marco Aurelio mantenía con su maestro Frontón.<sup>1804</sup> De inmediato se verá que en esta correspondencia se pone de manifiesto tanto la práctica del examen de conciencia como la práctica de la confesión escrita. En una de las cartas que el primero envía al segundo se constata que se hace el repaso minucioso de todo lo que se ha hecho en el curso de la jornada desde el momento del despertar hasta el momento de acostarse.<sup>1805</sup> Se trata, pues, de un examen retrospectivo que toma como objeto de análisis las acciones que se han llevado a cabo a lo largo del día. En este caso, no parece que Marco Aurelio tenga nada que reprocharse porque se diría que ha cumplido bien con sus obligaciones. Por tanto, si el objetivo es, como así lo parece y como así lo señala Foucault, realizar una evaluación de los progresos, entonces habrá que admitir que el resultado no puede ser si no positivo.<sup>1806</sup> En la jornada que se describe en la carta, Marco Aurelio ha leído, ha escrito, ha tomado un remedio para un resfriado, ha atendido a su familia, ha comido con frugalidad, ha hecho algo de ejercicio físico, y, además, ha cerrado el día con un examen de conciencia. Con respecto a esto último, estas son las palabras que Marco Aurelio emplea: «Una vez que regresé, antes de volverme de un lado para dormir, detallo mi jornada y rindo cuentas del día a mi queridísimo maestro [...]».<sup>1807</sup> Por un lado, es explícito que el tipo de examen que se propone ha de ser diario y vespertino. Y, por otro lado, si bien parece que el

---

<sup>1803</sup> Se ha optado por reproducir la traducción del texto de Séneca que se encuentra en el texto de Foucault porque es más bella que la que se encuentra en la traducción del texto de Séneca que se está manejando en este texto: Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de marzo. Segunda hora». Op. Cit., p. 446; Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro III, epístola 26, 5. Op. Cit., p. 208: «Así, pues, sin temor me dispongo para aquel día en el que, rechazados ardidés y disfraces, he de juzgar sobre mi conducta: *si enseñó la fortaleza o la sientó*, si hubo simulación y farsa en cuantas expresiones porfiadas lancé contra la fortuna».

<sup>1804</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 159

<sup>1805</sup> Frontón. *Epistolario*, epístola 61. Op. Cit., pp. 150-152

<sup>1806</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p.164

<sup>1807</sup> Frontón. *Epistolario*, epístola 61. Op. Cit., p. 151

examen de conciencia se realiza directamente bajo la forma de una confesión escrita, lo cierto es que, de acuerdo con Foucault, Marco Aurelio habría hecho primero su examen de manera íntima y por la noche y solamente lo habría puesto por escrito después, a la mañana siguiente, para enviárselo a su maestro.<sup>1808</sup> En suma, ya se ve que Marco Aurelio contempla que hay un momento para el examen de conciencia que se efectúa en soledad y de un modo que recuerda a la propuesta de los pitagóricos y otro momento también para una escritura de sí confesional que recuerda a la propuesta de los epicúreos.

Ahora bien, en la figura de Marco Aurelio es igualmente posible encontrar, por otra parte, que el examen de conciencia en su forma solitaria también puede hacerse por la mañana, en cualquier momento del día e incluso de manera constante. Los *Pensamientos para mí mismo* dan buena cuenta de todo ello. Con respecto a lo primero, el examen de la mañana, se trata de hacerlo, como han observado Pierre Hadot y Foucault y como ya se ha visto en Epicteto, en tal momento de la jornada para tener bien presente en el día que arranca los principios de acción que es preciso observar.<sup>1809</sup> Así lo expresa Marco Aurelio: «[...] examina con mucho cuidado el asunto que tienes delante [...]. Haz lo que te parezca más justo, pero siempre con dulzura, modestia y sin disimulo».<sup>1810</sup> Con respecto a lo segundo, el examen que es posible realizar en cualquier momento del día, se trata de tomarse a sí mismo como una suerte de refugio al que siempre se puede volver para hallar en él las verdades esenciales que permiten combatir las adversidades. En este punto, Foucault identifica el examen de Marco Aurelio con un ejercicio de anacoresis, es decir, un ejercicio de retirada en y hacia sí mismo.<sup>1811</sup> Marco Aurelio afirma que puede recogerse «a cualquier hora» dentro de sí mismo y hallar «en la intimidad de su alma» «un retiro tan apacible y tranquilo» como no podría encontrarlo «en ninguna parte». Y, a continuación, se exhorta a sí mismo a buscar «máximas breves y fundamentales» que, «cuando se presenten» a su «memoria», «disipen enseguida» sus «inquietudes».<sup>1812</sup> Con respecto a lo tercero, el examen que es posible realizar

---

<sup>1808</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p.164: «Retomó su jornada y la desarrolló. Lo hizo a la noche para sí mismo, lo hace a la mañana siguiente al escribir a Frontón».

<sup>1809</sup> Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 221; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 195

<sup>1810</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro octavo, V. Op. Cit., p. 147

<sup>1811</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 57; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 62

<sup>1812</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro cuarto, III. Op. Cit., p. 48

de manera constante, se trata de analizar, como explica Foucault, los objetos cuya imagen aparece en la mente a fin de captar su naturaleza y a fin de establecer, en consecuencia, la virtud específica de la que hay que valerse cuando hay que relacionarse con él.<sup>1813</sup> En este punto, Marco Aurelio vuelve a recordar a Epicteto. Por un lado, se trata de un tipo de examen que toma las representaciones como objeto de análisis y que puede hacerse de manera constante y a medida que aquello a lo que hay que atender va desfilando por la mente. Así lo expresa Marco Aurelio: «He aquí un objeto cuya idea me viene a la imaginación: ¿qué es? ¿cuáles son los elementos que lo componen?»<sup>1814</sup> Y, por otro lado, dice Marco Aurelio que «el examen sistemático de todos los objetos» «permite conocer inmediatamente a qué orden de cosas pertenecen» y «cuáles son», en consecuencia, «las virtudes» que hay que «poner en práctica a cuenta de él».<sup>1815</sup> Así, por ejemplo, si el análisis revela que la razón por la que un compañero ha causado un problema es que «ignora lo que le prescribe» «la naturaleza», entonces hay que reaccionar «con benevolencia y justicia».<sup>1816</sup> Por lo demás, ya se ve por todos estos ejemplos extraídos de los *Pensamientos para mí mismo* que el examen de conciencia solitario de Marco Aurelio también se realiza por escrito bajo la forma de un diario personal. Como en la propuesta de registro de las faltas y de los avances de Epicteto, se trata aquí de una escritura de sí en la que se hace referencia a sí mismo sin hacer al mismo tiempo ninguna confesión a nadie.

Por último, también es posible encontrar en Marco Aurelio, como en Epicteto y en Séneca, la práctica de la meditación de la muerte. Por un lado, esta práctica puede adoptar, una vez más, la forma de una premeditación de los males. Desde luego, esta premeditación puede estar referida a la muerte como es el caso del texto en el que Marco Aurelio se invita a sí mismo a considerar «todas las cosas» «como un ser mortal», es decir, como un ser destinado a morir.<sup>1817</sup> Sin embargo, hay que decir que la premeditación de los males también puede estar referida a sucesos menos dramáticos o definitivos. Así, por ejemplo, Marco Aurelio se dice a sí mismo que en el día que empieza «sin duda» se encontrará con «un

---

<sup>1813</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., pp. 274- 282

<sup>1814</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro tercero, XI. Op. Cit., p. 41

<sup>1815</sup> Ib., Libro tercero, XI, pp. 41-42

<sup>1816</sup> Ib., Libro tercero, XI, p. 42

<sup>1817</sup> Ib., Libro cuarto, III, p. 49

indiscreto, un insolente, un embustero, un envidioso, un insociable».<sup>1818</sup> Y, a continuación, se recuerda a sí mismo que no podrá considerarse «ofendido» porque conoce «la naturaleza de quien comete la falta».<sup>1819</sup> Por tanto, ya se ve que en la premeditación de los males de Marco Aurelio se trata otra vez de considerar que los sucesos ocurrirán sin falta y de inmediato y se trata igualmente se constituir la *paraskeue* con la que hacerles frente. Y, por otro lado, la práctica de la meditación de la muerte también puede adoptar aquella otra forma que consiste en ubicarse en la perspectiva de la muerte para calibrar el auténtico valor de lo que se hace y mejorar eventualmente la vida que se lleva. Tal y como ha visto Foucault, Marco Aurelio está en este punto en la línea de Epicteto y de Séneca.<sup>1820</sup> Así, por ejemplo, Marco Aurelio se exhorta a sí mismo en los siguientes términos: «Obra, habla y piensa siempre como si estuvieras a punto de salir de esta vida».<sup>1821</sup> En otras palabras, si se juzga como si la muerte estuviera a punto de sobrevenir, se puede percibir el valor de lo que se hace, y, en consecuencia, se puede optar por lo mejor y más digno. En suma, y en una nueva muestra de que el examen de conciencia se complejiza a medida que se avanza en la historia de la filosofía antigua, la propuesta de Marco Aurelio incluye que el examen sea vespertino o matutino, que se haga a intervalos o de manera constante, que se refiera a las acciones o a las representaciones, que se oriente al pasado o al futuro, que sirva para evaluar lo que se ha hecho o para recordar lo que habrá que hacer, que se haga oralmente o por escrito, que se confiese a otro o que sea anacorético, y, para acabar, que esté referido a los males por venir o a la propia vida tal y como se ve desde la muerte.

En resumen, se acaba de ver con respecto al examen de conciencia que fue, en primer lugar, una invención, no ya de los cristianos, sino de los pitagóricos. En segundo lugar, se acaba de ver también que su práctica se extiende a lo largo de toda la historia de la filosofía antigua. Desde los pitagóricos hasta Marco Aurelio, pasando por Sócrates, Platón, los epicúreos, Zenón, Epicteto o Séneca, el ejercicio del examen de conciencia se asume como un ejercicio que es preciso realizar todos los días. En tercer lugar, se acaba de ver igualmente que en el curso de esta historia se multiplican las variantes del examen y se intensifica la

---

<sup>1818</sup> Ib., Libro segundo, I, p. 21

<sup>1819</sup> *Idem.*

<sup>1820</sup> Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 24 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 446

<sup>1821</sup> Marco Aurelio. *Pensamientos para mí mismo*, Libro segundo, XI. Op. Cit., p. 25

reflexión en torno a él. Se constata que, en comparación con los pitagóricos o con Platón, filósofos como Epicteto o Marco Aurelio promueven una diversidad mayor de formas de examen y se refieren a él en sus textos con mucha más frecuencia. Con respecto a la confesión, se acaba de ver que su historia no es tan larga como la del examen de conciencia. Su punto de partida no se halla en los pitagóricos, aunque tampoco, desde luego, en los cristianos. En este caso, todo empieza en los epicúreos y llega después a estoicos como Séneca o Marco Aurelio. Con respecto a la escritura de sí, se acaba de ver que su historia también atraviesa prácticamente toda la época de la Antigüedad grecorromana y que también entra en una dinámica en la que la complejidad tiende a crecer. En primer lugar, se empieza, por lo menos desde Sócrates, con una escritura de sí que esta estrechamente ligada a la lectura y que consiste en formarse a sí mismo a través del registro de ciertas verdades que se consideran esenciales e indispensables. En segundo lugar, se continúa, por lo menos a partir de los epicúreos, con una escritura de sí que consiste en hacer referencia a sí mismo para confesar a otro las faltas que se cometen. Y, en tercer lugar, se llega, por lo menos a partir de Epicteto, a una escritura de sí que consiste en hacer referencia a sí mismo solamente para sí mismo y a fin de tomar conciencia de los retrocesos, los bloqueos o los progresos que se protagonizan. Y con respecto al resto de prácticas meditativas que tienen parentesco con el examen de conciencia, es decir, con respecto a la anacoresis, la concentración atlética, la respiración o la meditación de la muerte, se acaba de ver que su historia recorre igualmente todo el periodo de la filosofía antigua. Es en este punto que ha sido posible hacer alusión también a los cínicos. Es cierto que el conjunto de todos estos ejercicios no se encuentra tal vez en todos los filósofos, pero se constata una cierta regularidad. De manera general, la historia de todo este conjunto de prácticas que giran en torno al examen de conciencia constituye una prueba, por la importancia y complejidad crecientes que adquieren, de que la filosofía no deja de avanzar hacia una especificación de sí misma. Las prácticas meditativas que le son más propias se vuelven cada vez más diversas y relevantes. La historia de la regla del silencio y de la escucha, de la lectura, de la enseñanza de un saber *etopoético* o de la *parrhesía* también confirma esta tendencia o este movimiento de oscilación. En la medida en que todas estas prácticas están claramente destinadas a una formación de sí mismo y a una formación del otro, se puede decir que la línea de pendiente histórica que aquí se ha descrito

permite afirmar que la filosofía fue cada más lo que verdaderamente era, esto es, mucho más una formación ética del hombre que una ciencia.

## CONCLUSIONES

### 1. BREVE SÍNTESIS FINAL

A lo largo de la segunda parte de este texto se ha diseccionado minuciosamente la formación filosófica antigua, o, lo que es igual, la relación que un maestro de filosofía de la Antigüedad grecorromana mantenía con sus discípulos. Para empezar, se ha visto que el objetivo último y más fundamental de esa formación o de esa relación era simplemente la salvación de los individuos. El maestro de filosofía puede, en la medida en que se ha salvado a sí mismo, salvar también a los otros y los otros pueden, en la medida en que no se han salvado, acercarse al maestro para salvarse. No cabe, pues, que el propósito de la salvación se asocie sólo con la religión. Es preciso asociarlo también con la filosofía misma. No obstante, en lo que se refiere por lo menos al caso particular del cristianismo y al concepto de salvación, se ha visto que, entre la filosofía antigua y la religión, se abre una diferencia abismal. Así como en el cristianismo se plantea que la salvación sólo es posible en el otro mundo y la otra vida, en la filosofía se plantea que la salvación es posible en esta vida y este mundo. Más aún, así como en el cristianismo la salvación del individuo está, en última instancia, en manos de Otro, en la filosofía la salvación del individuo está por entero en sus propias manos. Es cierto que la salvación filosófica no se conquista de un día para el otro, sino que consiste en una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, pero no es preciso esperar a la muerte para que ahí y solamente ahí se haga tal vez posible, por la mediación de Otro, una salvación súbita. En el trasfondo de estas diferencias es posible percibir otra que acaso sería la más fundamental. Quizás se pueda decir que el concepto cristiano de salvación es el efecto de una voluntad débil o de una salud precaria a partir de la cual no es posible aspirar a salvarse en un mundo hostil y a partir de la cual, por tanto, no queda otro recurso que postular la existencia de un mundo otro de carácter más amable en el que ya no haga falta fortalecerse para estar en paz. En cambio, se diría que el concepto filosófico de salvación es el efecto de una voluntad fuerte o de una salud vigorosa a partir de la cual es posible aspirar a salvarse en un mundo hostil y a partir de la cual, por tanto, no es preciso recurrir al postulado de la existencia de un mundo otro de carácter más amable para poder estar en paz, sino que basta con pertrecharse, aquí y ahora, contra todos los embates de la vida. Ya se ve entonces que, así como en el cristianismo la salvación sólo es posible bajo

la condición de que el mundo cambie, en la filosofía la salvación sólo es posible bajo la condición de que cambie el individuo. Desde luego, el cristianismo también ha planteado que el individuo debía transformarse a sí mismo, pero no ya para salvarse en este mundo, sino para hacerse merecedor de la salvación en el otro. En suma, es claro que en el corazón del cristianismo se encuentra cierta desconfianza en las posibilidades del hombre, así como un rechazo rotundo del mundo y de la vida tal y como son. En contraste, también es claro que en el corazón de la filosofía se encuentra cierta confianza en las posibilidades del hombre, así como una aceptación radical del mundo y de la vida tal y como son.

A partir de aquí, si es cierto que la salvación filosófica pasa por una aceptación del mundo y por una transformación de sí mismo, entonces ya se ve que la salvación es un resultado que se realiza o consume en el propio individuo sin necesidad de una transmutación del mundo. No se trata de apaciguar lo exterior, sino que se trata de apaciguar lo interior. En otras palabras, se trata de que el individuo sea capaz de alcanzar, en un mundo crujido de adversidades, un estado de imperturbabilidad, de serenidad o de tranquilidad del alma que se asocia con la felicidad y que acostumbra a recibir el nombre de *ataraxia*. Puesto que las desgracias son inevitables a la vez que capaces de alterar al individuo por todas las pasiones que pueden desatar en su interior, la conquista de la *ataraxia* requiere de cierto control sobre sí mismo. Y puesto que los placeres, si bien son en cierta medida evitables, no dejan de formar parte de este mundo que se acepta y tienen también la capacidad de alterar al individuo por todos los deseos que pueden encender en su interior, de nuevo hay que decir que la conquista de la *ataraxia* requiere, con más razón si cabe, de cierto control sobre sí mismo. En definitiva, la tranquilidad del alma exige ser capaz de dominarse a sí mismo ahí donde dominarse a sí mismo significa dominar las propias pasiones y deseos. En este punto, no hay que considerar que lo segundo es causa de lo primero, sino que hay que considerar más bien que lo uno se identifica con lo otro: si la salvación fuera una moneda, la *ataraxia* podría ser el anverso y el dominio de sí mismo podría ser el reverso. Al mismo tiempo, tampoco hay que pensar que la tranquilidad del alma y el dominio de sí constituyen un estado al que se llegaría por medio de una extirpación radical de toda pasión y de todo deseo, sino que hay que pensar más bien que constituyen una actividad permanente en la cual el individuo reina sobre fuerzas que, si bien siempre son susceptibles de sublevarse, han sido mitigadas a base de contener sus violentas embestidas. En otras palabras, el dominio de sí no es un estado de



purificación que sería, como en el cristianismo, el efecto de una aniquilación, sino que es la fortaleza de la templanza (*sōphrosynē*) que se forja a través de un trabajo de resistencia (*enkrateia*). Tal y como corresponde al espíritu agonístico de una cultura del guerrero y del atleta, el filósofo busca lo que pueda ser más meritorio, y, por tanto, no espera la retirada del enemigo, sino que espera vencer por su capacidad para combatir y por su capacidad para ejercer, en última instancia, una soberanía perfecta que, además, le permite beneficiarse en las ocasiones oportunas de lo que pueda haber de bueno en las pasiones y deseos. He aquí entonces otra razón por la que no se contempla la posibilidad de un aislamiento con respecto a los placeres. La austeridad filosófica antigua no supone una renuncia, sino una moderación reflexiva y prudente. Pero ya se ve que el ideal de la resistencia y de la fortaleza no es el único ideal que la filosofía toma del espíritu agonístico, sino que también toma el ideal de la libertad entendida como no esclavitud con respecto a sí mismo, el ideal de la virilidad entendida como dominación sobre sí mismo, el ideal de la actividad entendida como dominio activo sobre sí mismo y como ejercitación permanente y el ideal de la competición entendida como justa contra sí mismo e incluso como justa, excepción hecha de los estoicos y de los epicúreos, contra los demás. De esta manera, se pone en evidencia que la filosofía antigua define para el hombre cierta forma de relación ética y política consigo mismo que sobre todo consiste en ser superior a sí mismo: la parte peor, que no es un poder ontológicamente extraño, esto es, las propias pasiones y deseos, debe ser sometida por la parte mejor, que no es otra que la razón. Ya se ve entonces que el fundamento de la ética filosófica antigua no es ni Dios ni el Hombre, sino la voluntad de poder. Pero en el momento en el que esta voluntad es esencialmente una voluntad de poder sobre sí mismo se obtiene como efecto terminal un dominio de sí y una tranquilidad del alma que hacen posible salvarse, a pesar de todas las desventuras, en este mundo y esta vida. Todo aquel que de este modo quiera alcanzar la salvación deberá dejar que un maestro de filosofía le muestre el camino que conduce a la formación de esta manera de ser o de este *ethos*. La salvación filosófica antigua es, pues, esencialmente una cuestión de carácter.

Ahora bien, el planteamiento que se acaba de exponer esconde una problemática que no es fácil de resolver. Por una parte, el maestro de filosofía debe determinar la manera de ser del discípulo, pero, por otra parte, esta manera de ser está definida como un dominio de sí que, si bien supone que no hay que dejarse esclavizar por la parte peor de sí mismo, también

supone que es uno mismo, y no otro, el que se controla a sí mismo. Así pues, la problemática consiste en cierta incompatibilidad entre el poder que el maestro debe ejercer sobre el discípulo o la obediencia que el discípulo debe al maestro y el poder que el discípulo debe aprender a ejercer sobre sí mismo. De hecho, el poder que el maestro debe ejercer sobre el discípulo no solamente es difícil de armonizar con el objetivo del dominio de sí, sino que también es contradictorio con la descalificación de principio que pesa sobre la obediencia para todo varón adulto y social o políticamente libre. No obstante, los maestros de filosofía de la Antigüedad dieron forma a una modalidad de poder que precisamente hacía posible reconciliar la obediencia con la libertad. Esta modalidad puede ser descrita a partir de cinco características principales.

En primer lugar, la unión entre un maestro y un discípulo es una unión que, tanto para el uno como para el otro, es por completo voluntaria. Esto quiere decir que ambas figuras se reservan desde el inicio y en todo momento el derecho de aceptarse o de rechazarse. No hay, pues, obligación alguna de ligarse a nadie ni hay tampoco obligación alguna de permanecer ligado. En todo caso, lo que hay es, por parte del maestro, cierta voluntad de salvar a los otros. Sin embargo, no hay que pensar que esta voluntad se funda en la obligación moral de salvar a los demás como si el egoísmo estuviera condenado a la manera del cristianismo. Tampoco hay que pensar que, inversamente, se busca salvar a los otros para salvarse a sí mismo como si alguien que no estuviera ya salvado pudiera estar legitimado para salvar a los demás. Si hay voluntad de salvar al prójimo es porque hacerlo permite, por un lado, profundizar en la propia salvación por la sabiduría y la tranquilidad que proporciona la amistad que se genera con el discípulo que se vuelve filósofo. Y, por otro lado, si hay voluntad de salvar al prójimo también es porque hacerlo permite proclamar la propia superioridad, pues el otro no puede salvarse sin un maestro que no se haya salvado a sí mismo. En este punto, hay que ver con claridad que, si un individuo no puede salvarse sin la concurrencia de un maestro no es sólo ni esencialmente porque necesite de su saber y de su ejemplo, sino porque necesita que lo arranquen de lo que lo aparta de la salvación y de lo que nunca se puede salir por sí mismo, a saber, la ignorancia de la ignorancia y la estulticia. Esto quiere decir que, por parte del individuo, no sólo no hay en un principio obligación de salvarse, sino que tampoco hay voluntad, no al menos una que no confunda el bien con la fama y la riqueza. De ahí que el filósofo deba asumir una función de misionero que haga

comprender a la gente que está necesitada del remedio de la filosofía. A partir de aquí, con todas las voluntades debidamente fijadas y orientadas, es posible dar comienzo voluntariamente a una relación maestro-discípulo.

Sin embargo, la problemática de la obediencia y la libertad no puede resolverse simplemente a través del establecimiento de un principio de voluntariedad, pues la obediencia a cada una de las propuestas del maestro sigue comprometiendo el dominio de sí y sigue contraviniendo la descalificación general de la obediencia. Es preciso, pues, que se dispongan algunos principios más. Se plantea entonces que, en segundo lugar, la obediencia del discípulo no sea nunca incondicional, sino siempre condicional en el sentido preciso de que esté siempre sujeta a la condición de que a cambio se obtenga el resultado que se espera. Dicho de otro modo, la obediencia es un mal trago que se puede aceptar siempre y cuando permita ganar, a modo de recompensa, justamente la libertad del dominio de sí. Se establece, pues, un principio de condicionalidad.

En tercer lugar, se plantea también que la obediencia del discípulo no sea nunca la obediencia a un código moral fijo o a las órdenes directas de un maestro, sino que sea siempre una obediencia a la persuasión. De esta manera, no se obedece propiamente al otro, sino al *logos* que se comparte, y, además, se adquiere la prudencia y la armadura racional y reflexiva que hacen posible modular la propia conducta en un ejercicio perfecto de soberanía de sí. La ética filosófica antigua no es una moral de código, sino una estilística de la existencia que se aprende en parte gracias al juego de la persuasión. Se establece, pues, como se ve, un principio de persuasión.

En cuarto lugar y fuera de algunos casos que se dan en la escuela epicúrea, se plantea igualmente que la obediencia del discípulo no se extienda nunca de un cabo al otro de su existencia, sino que sea siempre provisional. De lo contrario, el discípulo no llegaría nunca propiamente al dominio de sí, que es el objetivo y la condición de la obediencia, pues no dejaría nunca de depender de otro. Llegado el momento, la relación con el maestro debe trocarse en una relación plena y acabada del discípulo consigo mismo. Se establece, pues, un principio de provisionalidad. Ahora bien, no hay que pensar que el final de la relación llega rápido o pronto, pues la conquista del dominio de sí requiere años e incluso décadas de formación. Quien crea que en el ámbito de la filosofía puede obtener resultados en poco

tiempo ha errado por completo el tiro porque lo cierto es que, mal que pese, hacen falta muchos años para formar a un hombre.

Hasta aquí, se podría pensar que, con los principios de voluntariedad, condicionalidad, persuasión y provisionalidad, la problemática de la obediencia y la libertad ya queda resuelta. No obstante, hay que tener en cuenta que la formación filosófica no sólo es larga, sino que también exige involucrar la totalidad de la existencia cotidiana del discípulo. El tiempo formativo de la filosofía no es una sinecura, sino que es un tiempo cargado de toda una plétora de deberes que son hábitos y ejercicios que es necesario realizar. Es preciso atender a todo un régimen de vida que incluye el cuidado del cuerpo a través de la dietética, el cuidado de la relación con los otros a través de la erótica, la economía y la política y el cuidado del propio pensamiento a través de la meditación. Todo esto quiere decir que la dirección del maestro debe ser escrupulosa hasta el punto de que la obediencia que comporta puede ser, a pesar de todas las precauciones que se han descrito, una carga todavía demasiado insoportable para un varón adulto y libre que aspira al dominio de sí. De ahí que sea necesario agregar un quinto principio según el cual la obediencia debe ser siempre opcional, es decir, que el maestro no impone, sino que propone, y el discípulo obedece sólo en la medida de sus posibilidades. En otras palabras, así como el tiempo de la formación filosófica es esencialmente un tiempo de deberes, el espacio de la formación filosófica, en virtud del principio de opcionalidad y en virtud de todos los demás, es esencialmente un espacio de libertad. Ya se ve entonces que, en definitiva, se define un tipo de relación de poder que no es incompatible ni con el dominio de sí ni con la descalificación general de la obediencia. También se puede decir que el objetivo último de la relación de poder condiciona la naturaleza misma de la relación. Pero también se ve que no se trata sólo de conseguir que el poder y la obediencia no obstaculicen la conquista del dominio de sí, sino que también se trata de que contribuyan a hacerla posible. En la medida en que el dominio de sí no consiste en una obediencia sistemática a un conjunto de reglas, sino que consiste en una modulación prudente, racional y reflexiva de la propia conducta, la libertad del discípulo en su relación con el maestro es ya una manera de trabajar en la libertad del discípulo en su relación consigo mismo.

Sin embargo, todavía se podría decir que en esta modalidad de poder hay un riesgo de que la libertad del discípulo neutralice el poder que hace posible para el maestro una determinación de la conducta del discípulo en dirección justamente al dominio de sí. Pero lo cierto es que, en general y en principio, no cabe esperar que el discípulo abuse de su libertad para desobedecer porque se ha unido al maestro convencido de que debe aprender de él y porque la persuasión y el ejemplo del maestro, así como la lenta transformación que experimenta en el curso de la relación no dejarán de convencerlo de que debe seguir aprendiendo. En este punto, hay que preguntarse qué sentido puede tener unirse a un maestro si no es para aprender a través de lo que proponga. El discípulo sabía que era y debía ser libre en su relación con el maestro si quería llegar a ser libre en su relación consigo mismo, pero también sabía que era absurdo no estar más bien inclinado a seguir las directrices del maestro. En suma, aquellos maestros de filosofía de la Antigüedad grecorromana lograron la hazaña de dar forma a un tipo de relación de poder que, gracias a la libertad con la que contaba el discípulo, era compatible con el objetivo último del dominio de sí y era incluso una de sus condiciones, pero la falta de determinación que podía derivarse de la posibilidad de la desobediencia que se abre con la libertad era conjurada por la convicción compartida de que no es posible liberar a los hombres sin adiestrarlos y que no es posible liberarse sin aprender antes a obedecer. Es preciso respetar la libertad de los hombres, pero también es preciso contener la impaciencia de la libertad.

Pero la conquista del dominio de sí no solamente requiere del establecimiento de una determinada forma de relación de poder, sino que también requiere de la verdad. Esto se debe al hecho de que no se considera que la verdad sea simplemente un conocimiento que se tiene y acumula, sino que se considera que es ante todo y en primer lugar un mecanismo de transformación. Se piensa que la verdad tiene la capacidad de transformar al individuo. Al mismo tiempo, también se considera que el individuo no tiene acceso a la verdad por derecho de nacimiento y que, por tanto, no basta con seguir la luz de la propia razón, sino que hay que pagar un precio. Se piensa que el individuo debe transformarse a sí mismo si quiere tener acceso a la verdad. De ahí que se pueda decir que aquel que conoce el bien no puede si no obrar de manera virtuosa, pues si sabe es porque ya se ha transformado. En suma, se considera que hay, entre la verdad y la transformación del individuo, un vínculo estrecho. Ahora bien, si se quiere que la verdad sea verdaderamente un mecanismo de transformación o que la

transformación habilite verdaderamente el acceso a la verdad, entonces es necesario que la verdad no sea simplemente conocida, sino que sea incorporada. Esto quiere decir que los discursos que son portadores de verdad deben convertirse en el modo en que se piensa espontáneamente como si el conocimiento y la voluntad formaran una unidad indisociable. De esta manera, tan pronto como la vida amenace con alterar con alguno de sus innumerable ataques, la verdad que de este modo ha sido injertada en el corazón podrá acudir como un resorte al rescate para impedir que se pierda el control. Es en este momento que se puede decir que la verdad ha transformado al individuo y que el individuo transformado tiene acceso a la verdad. Con la verdad hay que hacerse una *paraskeue*, esto es, un equipamiento de discursos verdaderos con los que poder dominarse a sí mismo para hacer frente a la vida. Ya se ve entonces que, sea cual sea el precio que haya que pagar por la verdad, las verdades que hay que incrustar en la propia manera de ser o que deben confundirse con ella no pueden ser de cualquier tipo ni pueden ser tampoco muy numerosas, sino que basta con aquellas que efectivamente permitan combatir con eficacia. También en esto el filósofo recuerda al guerrero o al atleta que no entrena para exhibirse por haber aprendido todos los movimientos y florituras de su arte, sino que entrena para vencer por haber automatizado hasta la presteza y la exactitud nada más que aquellos que son útiles en la contienda.

Desde este punto de vista, se comprende que el aprendizaje de la verdad aparezca como una condición indispensable para la formación filosófica. Más aún, esta condición llegó a ser, con el tiempo, la más fundamental. Es cierto que también se cuida del alma a través del cuidado del cuerpo. El ejercicio físico, la alimentación, el sueño, las relaciones sexuales o la vestimenta producen efectos en la manera de ser. Lo mismo puede decirse con respecto al cuidado de la relación con los otros. Las relaciones eróticas, económicas y políticas producen otros tantos efectos en la manera de ser. De hecho, hubo un tiempo en los albores de la historia de la filosofía antigua en el que la ejercitación del alma a través del cuidado del cuerpo y de la relación con los otros ocupaba tal vez un lugar incluso más destacado que la ejercitación del alma a través del aprendizaje de la verdad. Pero poco a poco esta jerarquía se invirtió y el cuidado del alma por la verdad adquirió un protagonismo creciente. Las variantes de los ejercicios por medio de los cuales se aprende la verdad se multiplicaron y la reflexión sobre ellos aumentó. Si se tiene en cuenta que el cuidado del cuerpo y de la relación con los otros formaba parte hasta cierto punto de la educación de todo aquel que tuviera que aprender a

dominarse a sí mismo para poder, en tanto que varón adulto y libre, gobernar a los otros, entonces se puede decir que el protagonismo creciente del cuidado del alma por la verdad supuso que la formación filosófica entrara en una dinámica de especificación. Por otro lado, si se tiene en cuenta asimismo que, en el contexto de una cultura del cuerpo, pero cada vez más también del político, el cuidado del alma por el alma es lo más específico de la filosofía y que el aprendizaje de la verdad es el medio formativo que de un modo más inmediato puede actuar sobre el alma del individuo, entonces también se puede decir que el protagonismo creciente del cuidado del alma por la verdad supuso que la formación filosófica fuera cada vez más filosófica o que fuera cada vez más lo que parece que estaba llamada a ser. Y si se tiene en cuenta, por último, que tanto la dietética como la erótica, la economía y la política son formas de entrenamiento o de ascesis en situación real o formas de *gymnasein* y que el aprendizaje de la verdad es una forma de entrenamiento o de ascesis del pensamiento o una forma de *meleté*, entonces se puede decir igualmente que la formación filosófica consistió cada vez más en un conjunto de prácticas ascéticas de meditación.

Cuando se trata de los ejercicios meditativos de la filosofía antigua hay que referirse, en primer lugar, a la regla del silencio entendida como el medio que habilita para el discípulo la práctica de la escucha de los discursos del maestro. Así como el deber del maestro es hablar, el deber del discípulo es callar y escuchar. En relación con la filosofía antigua, se ha hablado largamente del ejercicio del diálogo, de la dialéctica o del intercambio de ideas, pero la verdad es que el análisis de las prácticas meditativas revela que lo que se espera del discípulo es, ante todo y principalmente, cierto silencio organizado con vistas a la escucha de la palabra del maestro. Como se ha visto, esto es válido incluso en el caso de Sócrates. Al fin y al cabo, si es preciso aprender la verdad, entonces no puede sorprender que el peso de la obligación de decirla no recaiga sobre aquel que no la conoce, esto es, el discípulo, sino sobre aquel que la detenta, esto es, el maestro. Es cierto que los maestros cínicos y epicúreos tal vez no hablaban demasiado, pero esto no se debe al hecho de que pretendieran dar la palabra a sus discípulos, sino que se debe al hecho de que, en el primer caso, lo esencial de la formación filosófica no pasaba tanto por los discursos, y, en el segundo caso, lo esencial del aprendizaje de la verdad pasaba más bien por la lectura, que es la segunda de las prácticas meditativas a las que hay que referirse. En este punto, ya se ha visto que, con la excepción de los aristotélicos, no se trataba de leerlo todo y ni siquiera se trataba de leer obras enteras,

sino que se trataba más bien de leer compendios de sentencias que expresaran verdades con las que poder hacer frente a las dificultades de la vida. También las enseñanzas orales del maestro debían responder a este principio de economía. Y si alguna vez había que leer más de la cuenta, no se hacía con el propósito de embotarse con conocimientos prescindibles a partir de los cuales poder hacer alarde de erudición, sino que se hacía con el fin de hacer la selección de lo que valía la pena rescatar. Por tanto, también la escritura era una práctica meditativa, pues permitía agrupar las verdades con las que poder transformarse a sí mismo. En este sentido, se puede decir que la escritura adoptaba la forma de una escritura de sí. Ahora bien, así como la escucha, la lectura y la escritura no se planteaban como medios a través de los cuales aprenderlo todo, en contrapartida, era necesario que lo que se aprendía fuera, de la mañana a la noche y no sin cierta obstinación, repetido, farfullado, releído, memorizado y meditado a fin de lograr que se hundiera y fijara en el ser mismo del individuo, es decir, a fin de transformarse en el sentido preciso de hacerse una *paraskeue*. Pero ya se ve que el conjunto de estas prácticas no sólo tienen en común cierto ahorro en el orden del saber y cierta insistencia en lo que hay que saber. Si es preciso descartar ciertos aprendizajes no es sólo porque la exigencia de apropiación de lo que se aprende requiera concentrarse en unos pocos, sino porque en la filosofía antigua funciona la gran cesura entre los saberes útiles y los saberes inútiles y la apuesta, desde luego, por los primeros. Si hay alguna razón por la que el encarnizamiento del saber puede tener sentido, esta razón es que permita transformarse para estar en disposición de combatir y triunfar. Es útil, pues, todo saber de tipo *etopoético* que haga posible armarse contra el infortunio. Y se ha visto que, de manera general, el saber *etopoético* por excelencia es la ética entendida como un conjunto de principios y de reglas de acción.

Pero esto no es todo porque la verdad que importa no es sólo aquella que informa sobre cómo conducirse en un mundo hostil o en una vida sembrada de escollos. Además de las verdades sobre el mundo, sobre la vida y sobre lo que conviene ser o hacer, también es preciso tener en cuenta la verdad sobre lo que uno mismo es. No se trata, en absoluto, de una verdad de sí que habría que considerar esencial y con respecto a la cual sólo sería posible, si se quiere ser feliz por estar en armonía consigo mismo, constreñirse a la obligación de realizarla. Por el contrario, se trata más bien de una verdad de sí que está constituida sobre todo por el conjunto de los vicios y defectos que es preciso corregir. Evidentemente, esta



verdad es relevante porque no es posible mejorar algo si no se conocen sus imperfecciones. Al mismo tiempo, es preciso tener presente que, en lo que se refiere al reconocimiento de los propios vicios y defectos, no es difícil que se experimente cierta resistencia. De ahí que sea necesario establecer, entre el maestro y el discípulo, un pacto *parrhesiástico* que básicamente abra el espacio de la franqueza de palabra. Por una parte, el pacto supone que el maestro asume el compromiso de decir al discípulo la verdad de lo que es en el sentido preciso de decirle sobre todo lo que no está bien con él para que precisamente pueda corregirlo. Ahora bien, en la medida en que no es fácil admitir una verdad incómoda sobre uno mismo y en la medida en que, por tanto, no es difícil que la verdad de sí que se dice al discípulo suscite su cólera, puede suceder que la verdad que se revela ponga en riesgo la relación e incluso la integridad física del maestro. En consecuencia, es necesario que el maestro esté dotado de la virtud del coraje. Por otra parte, el pacto también supone que la verdad que el maestro dice no sea dicha de cualquier manera, pues si no se dice de acuerdo con ciertos principios, no sólo se corre el riesgo de que la ira del discípulo lo ponga todo en peligro, sino que también se corre el riesgo, por supuesto, de que no la reconozca y de que, por tanto, no pueda corregirse. En otras palabras, el maestro debe hablar de tal manera que la verdad que dice pueda efectivamente llegar al discípulo. El maestro hablará entonces con veracidad, con claridad, con generosidad, con convicción y con cierto sentido de la oportunidad. Sin embargo, en el pacto de la *parrhesía* no todo son exigencias que caigan del lado del maestro. Por su parte, el discípulo tiene también el deber de aceptar o de aprender a aceptar la verdad desagradable sobre él mismo que el maestro le señala. Es por esta razón que, por último, el pacto *parrhesiástico* conlleva que el discípulo tenga o adquiera la virtud de la humildad. En suma, ya se ve que tanto decir como escuchar la verdad son dos tareas imprescindibles, pero también de la máxima dificultad. En ambos casos se requiere que maestro y discípulo pacten y que hagan un esfuerzo que ciertamente puede ser calificado de ímprobo.

No obstante, no hay que pensar que la necesidad de decir la verdad de sí del discípulo es sólo responsabilidad del maestro. También se reserva para el discípulo un compromiso análogo. Por un lado, esto se debe al hecho de que el propósito del dominio de sí impone que el discípulo no dependa por siempre del maestro tampoco en lo que se refiere a la capacidad para reconocer la verdad de lo que es. Y, por otro lado, esto también se debe al hecho de que el maestro no puede saberlo todo acerca del discípulo porque el espacio de la formación

filosófica es un espacio de libertad que, como tal, no admite que se someta al discípulo a ningún tipo de vigilancia. Además, lo que se piensa y lo que se siente también forma parte de lo que se es, pero no siempre se muestra en la conducta visible. El discípulo debe, pues, hacer también un trabajo de análisis de sí mismo por medio de una técnica que no es otra que la del examen de conciencia. La práctica de este ejercicio se dará también más tarde, como se sabe, en el cristianismo, pero se inventa y desarrolla en la filosofía antigua y de tal manera que prácticamente no hay corriente filosófica que no la proponga. Además, las variantes de la técnica y la reflexión sobre ella tienden a aumentar de un modo particularmente notable. En este punto, cabe destacar la aparición de una nueva forma de escritura de sí, pues el análisis de sí mismo puede hacerse también por escrito. De manera general, el examen de conciencia es una forma de reconocimiento de sí que permite al discípulo adquirir autonomía en la tarea y que tal vez sea incluso más completa que el reconocimiento de sí por el maestro, pues si hay humildad para admitir lo que se es y se sabe bien lo que se quiere ser, no hay nada de uno mismo que pueda escapar a la mirada de uno mismo. Por otra parte, la filosofía antigua también inventó y desarrolló otra técnica que está ligada al examen de conciencia y que también será retomada más adelante por el cristianismo. Se trata del ejercicio de la confesión, que empieza a practicarse entre los epicúreos y llega incluso hasta los estoicos de la época imperial. Entre otros beneficios, la confesión permite al maestro conocer mejor a su discípulo a la vez que no supone una vigilancia indiscreta, pues la decisión de abrirse al otro queda en manos de cada uno. En el momento en el que, además, esta práctica puede llevarse a cabo por carta para mantener la unión en la distancia, entonces aparece una nueva forma de escritura que es también una nueva forma de escritura de sí. Por lo demás, todo este conjunto de prácticas meditativas que van desde la escucha hasta la confesión, pasando por la lectura, la escritura, la repetición y el examen de conciencia, se complementa con otras tantas como la meditación de la muerte, la concentración del alma en sí misma, la anacoresis, la concentración atlética o los ejercicios de respiración. Esta es, en definitiva, la manera como la verdad puede transformar al individuo y la manera como el individuo puede transformarse para acceder a la verdad.

En síntesis, se ha dado cuenta, en relación con la filosofía antigua, de un objetivo y de un conjunto de medios para lograrlo. Por un lado, se ha visto que se busca como fin último una transformación del individuo que le permita salvarse en un mundo esencialmente

adverso. Y, por otro lado, se ha visto que entre los medios que se disponen hay que contar el establecimiento de un determinado tipo de relación de poder entre maestros y discípulos, así como cierta forma de atención al cuerpo, a la relación con los otros y al propio pensamiento. Pero hay que ver con claridad que, tan pronto como este planteamiento se despliega, se descubre que la filosofía se vincula con un cierto número de promesas que conciernen a todo lo que se puede considerar, tal vez muy especialmente en una cultura agonística como la antigua, como más elevado. Después de todo, se ha visto que la filosofía prometía salvarse, ser feliz, estar en calma, ser capaz de resistir, ser fuerte, estar templado, ser libre, ser viril, estar activo, competir y conocer incluso la verdad. En pocas palabras, parece que la filosofía prometía, ni más ni menos, que la salvación, la libertad y la verdad. Desde este punto de vista, no puede sorprender que la filosofía lograra abrirse camino y que el maestro de filosofía llegara incluso a colonizar buena parte de los medios educativos de la época. Es cierto que la filosofía pudo aparecer, en el contexto de la cultura antigua, como un fenómeno en cierta medida extraño por los ajustes y desplazamientos que proponía, pero también es cierto que había en ella mucho de familiar y que sus promesas no podían ser sino más bien irresistibles. En este punto, tal vez conviene recordar lo que se ha constatado en la primera parte de este trabajo. Por una parte, se ha visto que el filósofo no solamente podía ejercer la función de consejero circunstancial, sino que, además, se consideraba indispensable que todo aquel que lo hiciera hubiera pasado de algún modo por la filosofía. De hecho, más allá de su inserción en los medios profesionales, la filosofía llegó incluso a penetrar en las relaciones personales entre amigos y familiares. Por otra parte, se ha visto también que el filósofo podía ejercer asimismo la función del consultante privado, la función del preceptor particular y la función del preceptor colectivo. En lo que se refiere a esto último, lo hacía en calidad de maestro de filosofía que hace vida en común con sus discípulos en el medio abierto de la ciudad, pero se ha llegado incluso a entrever que también podía hacerlo en calidad de maestro de letras y de maestro de retórica. Por último, se ha visto igualmente que el filósofo también podía ejercer de maestro de escuela de filosofía ahí donde por escuela hay que entender, ya sea la que se organiza de acuerdo con el modelo de las cuatro memorables de la Atenas clásica y helenística, ya sea, en fin, la que se organiza de acuerdo con el modelo de las que se multiplicaron en la época del Imperio. Así pues, parece que se puede decir que el filósofo alcanzó cierta omnipresencia en el campo educativo de la Antigüedad grecorromana. Es

cierto que seguramente hay que conceder al *paidotriba* o maestro de gimnasia el mérito de haber iniciado para la historia de Occidente el bien conocido giro educativo que la cultura antigua protagonizó. No obstante, la concurrencia del filósofo en toda la diversidad de funciones educativas que se han descrito indica que el maestro de filosofía fue, a no dudar, una pieza clave para el auge de la educación que tuvo lugar en aquella época. Se puede decir simplemente que la filosofía contribuyó de una manera fundamental al desarrollo de la educación antigua. Ahora bien, la concurrencia del filósofo en toda esta diversidad de funciones educativas también proporciona la evidencia de que, inversamente, la educación también contribuyó de una manera fundamental al desarrollo de la filosofía antigua. Además, el desarrollo de la filosofía por la educación no sólo se pone manifiesto en el hecho de que hubiera filósofos desempeñando funciones educativas varias, sino que también se pone de manifiesto en el hecho de que a la sazón prácticamente no hay filósofo que no fuera maestro y prácticamente no hay texto que no estuviera de algún modo ligado a la enseñanza. Las promesas de la filosofía no se reservaban sólo para unos pocos, sino que se proponían para todos, y el filósofo no se mantenía en general aislado, sino que asumía como propia la tarea de guiar, dirigir o llevar de la mano a los individuos. El filósofo no era sólo un atleta de la templanza, y, desde luego, no era sólo un hombre de ciencias. El filósofo era, además y quizás sobre todo, un escultor de almas, un adiestrador de hombres, un *paidotriba* de la templanza. Es posible que el filósofo fuera, en esencia y por lo general, simplemente un maestro. En suma, así como la filosofía pudo ser esencial para el desarrollo de la educación, la educación pudo ser también esencial para el desarrollo de la filosofía. Tal vez haya que admitir que, en lo que se refiere a la Antigüedad grecorromana, la historia de la educación y la historia de la filosofía pueden ser narradas como una sola y única historia, la historia de un enlace estrecho y secular.

Pero es posible que se pueda decir que, en cierto modo, la historia de esta imbricación de la filosofía con la educación no terminó en el paso de la cultura pagana a la cultura cristiana. Por un lado, buena parte de lo que había sido propio de la vida filosófica y de la formación filosófica fue retomado por la vida cenobítica cristiana. De esta manera, la vida cenobítica cristiana pudo presentarse como la nueva vida filosófica y los monasterios cristianos pudieron presentarse como las nuevas escuelas de filosofía. Dicho de otro modo, los monjes cristianos pudieron aparecer como los nuevos filósofos y los pastores cristianos

podieron aparecer como los nuevos maestros de filosofía. A continuación, ya en el paso de la Edad Media a la Modernidad, buena parte de lo que había sido propio de la vida y formación cenobíticas del cristianismo fue retomado a su vez por las instituciones disciplinarias. Entre todas ellas, es preciso destacar, por su vínculo manifiesto con la educación, la institución escolar. A partir de aquí, si es cierto que la vida y formación filosóficas han viajado en el tiempo, primero, de la mano de la formación cenobítica cristiana, y, segundo, de la mano de la formación disciplinaria moderna, entonces es claro que se puede afirmar que el impacto de la filosofía sobre la educación no ha tenido lugar únicamente en el periodo antiguo y grecorromana de la historia de Occidente. Por tanto, la historia del vínculo de la filosofía con la educación, efectivamente, no acaba con el derrumbe de la cultura pagana, sino que se extiende todo lo largo de la Edad Media y de la Modernidad. En otras palabras, la historia de la filosofía y la educación es una historia milenaria que concierne al conjunto de la civilización occidental. Sería posible, pues, prolongar la historia que aquí se ha contado a través de un recorrido por esta línea histórica que va desde de la vida cenobítica cristiana hasta la institución escolar disciplinaria.

Sin embargo, esta historia de la filosofía y la educación no podría ser simplemente la historia de un enlace, sino que tendría que ser también la historia de una ruptura. El estudio de la figura del maestro de filosofía que aquí se ha presentado revela, como se ha dicho, que en la Antigüedad grecorromana la filosofía y la educación estuvieron unidas por un lazo fuerte y duradero. Al mismo tiempo, se diría que este mismo estudio pone en evidencia que, en la actualidad y desde hace mucho tiempo, este lazo se ha roto. En primer lugar, esta ruptura se pone de manifiesto en el hecho de que la figura del maestro de filosofía ha sido reducida en la Modernidad a la figura del profesor de filosofía. En este punto, se podría decir que el vínculo de la filosofía con la educación todavía pervive, pues ahí está la figura del profesor de filosofía. No obstante, se aprecia ya un cierto desprendimiento porque la figura del profesor de filosofía, a diferencia de la figura del maestro de filosofía, no es aquel que se hace cargo de la formación íntegra del hombre, sino que es aquel que se limita a proporcionar una capacitación teórica especializada. En segundo lugar, la ruptura también se pone de manifiesto en el hecho de que las funciones educativas que habían sido esenciales para el filósofo antiguo han sido evacuadas en favor de cierta exclusividad de las funciones teóricas. En la época moderna, un filósofo no es esencialmente el que se consagra a la formación

filosófica de los demás, sino que es esencialmente el que se consagra a la reflexión teórica. En otras palabras, así como un maestro de filosofía de la Antigüedad era un filósofo de pleno derecho, un profesor de filosofía de la Modernidad no es propiamente un filósofo. En tercer lugar, la ruptura del lazo que unía la filosofía con la educación se pone igualmente de manifiesto en el hecho de que la formación filosófica es, en el contexto de la educación moderna, más bien marginal. Y, por último, en cuarto lugar, la ruptura se pone asimismo de manifiesto en el hecho de que la autoridad de la voz de la filosofía en materia de educación se ha vuelto prácticamente testimonial.

A partir de aquí, seguramente se puede decir que, por una parte, los dos primeros hechos históricos a los que se acaba de aludir son la consecuencia de que la filosofía reapareciera en el periodo moderno reducida a un proceder esencialmente teórico. Es porque la filosofía ha sido reducida a discurso que la formación filosófica ya sólo requiere de profesores y es también por la misma razón que el filósofo ya no se define esencialmente por sus funciones educativas. Se podría entonces continuar con la historia que aquí se ha contado por medio de una exposición del conjunto de las condiciones históricas que pudieron provocar esta reducción de la filosofía a discurso. En concreto, habría que dar cuenta de que la naturaleza de la filosofía moderna no se explica sólo por su vínculo con el modelo de la ciencia, sino que también se explica por su vínculo con una teología cristiana que sólo tomó de la filosofía antigua precisamente la dimensión más teórica o discursiva. Por otra parte, en lo que se refiere a los otros dos hechos históricos, seguramente se puede decir que son la consecuencia de que la línea histórica que, a través de la formación cenobítica cristiana, conecta la formación filosófica antigua con la formación disciplinaria moderna no es una línea histórica continua, sino discontinua. La formación cenobítica cristiana introdujo modificaciones con respecto a la formación filosófica antigua y la formación disciplinaria moderna hizo lo mismo con respecto a la formación cenobítica cristiana. De ahí que, a pesar de su vínculo histórico indirecto con la formación filosófica antigua, la formación disciplinaria moderna pueda dar la espalda a la filosofía. Se podría entonces prolongar la historia que aquí se ha contado por medio de una exposición del conjunto de las condiciones históricas que pudieron provocar que la filosofía fuera arrinconada. En concreto, habría que dar cuenta de lo que pueda explicar que en los procesos de transferencia que se dieron de un modelo al siguiente fuera preciso introducir alteraciones. Por un lado, es claro que las

primeras se explican, en parte al menos, por las diferencias que hay entre la filosofía y el cristianismo. Y, por otro lado, las segundas se explican por la relación de la institución escolar moderna con el gran cisma religioso del cristianismo, así como por su relación con el desarrollo del capitalismo y de la razón de Estado. En este punto, también se podría dar cuenta de que el desarrollo ulterior de la escuela moderna dio lugar al nacimiento de una pedagogía científica y psicologizada que, en tanto que efecto institucional, toma las riendas y profundiza en las alteraciones. En suma, la continuación de esta historia no sólo debería consistir en una exposición acerca de cómo la filosofía se ha mantenido unida a la educación por su vínculo histórico con las instituciones cenobíticas y disciplinarias, sino que también debería consistir en una exposición acerca de cómo la filosofía olvidó a la educación y acerca de cómo la educación olvidó a la filosofía. En tal caso, es seguro que la obra de Foucault — como también, de hecho, la de otros autores que aquí se han usado— podría volver a funcionar como un libro de abordaje absolutamente indispensable.

Con todo, el trabajo que aquí se ha presentado ya permite poner de relieve que, por mucho que pueda haber algo de la formación filosófica antigua en la formación disciplinaria moderna y por mucho que haya en la Modernidad profesores de filosofía, la relación de la educación con la filosofía ya no ha vuelto a ser la misma desde el momento en el que la cultura antigua se apagó. Ahora bien, de la misma manera que la historia ha creado y destruido el vínculo de la filosofía con la educación, la historia también puede destruir lo que la educación y la filosofía han llegado a ser en la Modernidad. En este sentido, el trabajo que aquí se ha presentado también muestra que tanto la filosofía como la educación no tienen por qué seguir siendo por más tiempo lo que son en la actualidad. En pocas palabras, un cambio es posible. Al mismo tiempo, se diría que este cambio no sólo es posible, sino que es incluso deseable porque el estado actual de la filosofía y la educación comporta un peligro. De hecho, es por esta razón que había que evidenciar, no sólo lo que se ha llegado a ser, sino también la posibilidad de llegar a ser de otro modo. En concreto, se trata de que la ruptura del lazo de la filosofía y la educación ha terminado por poner la formación del hombre en manos de los que no parece que conozcan otro procedimiento que no sea el del control y la observación de los individuos ni otro fin que no sea el de una producción sistemática de sujetos dóciles. Así las cosas, tal vez ya va siendo hora, puesto que es posible y deseable, de que sean otras manos, con otros procedimientos y otros fines, las que tomen las riendas del futuro. Desde luego,

estas manos podrían ser las del filósofo, las del filósofo que piensa y escribe, pero también las del filósofo que vive filosóficamente y que tiende la mano y guía para salvar, no ya al Estado o al mercado, sino a los hombres que viven en un mundo que no ha dejado nunca de ser cruel. Es cierto que, en rigor, hay que deshacerse de toda superioridad espuria y admitir que no hay lugar desde el cual se pueda determinar qué es lo que la filosofía y la educación deberían ser, pero la vida apremia y nada impide que cada cual, como uno más entre otros, haga sus apuestas particulares. Se puede entonces dejar que la filosofía antigua, con toda su constelación de atletas y *paidotribas* de la templanza que se alzan contra el cosmos, vuelva a ejercer su milenario poder de seducción. En todo caso, un hecho es seguro, a saber, que el viaje que se ha hecho hasta llegar al punto de poder escribir la historia que aquí se ha contado empezó el día en que una mirada en derredor suscitó la convicción crítica de que no así, no de esta manera, no para esto, no por ellos.

## 2. OBSERVACIONES FINALES: UNA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE PARA UNA APERTURA DE LAS POSIBILIDADES EN LA FILOSOFÍA Y LA EDUCACIÓN

A juzgar por lo que se acaba decir en el párrafo anterior, ya se ve que, a pesar del rodeo histórico que se ha propuesto en este trabajo, no se trataba sólo de hacer un ejercicio de memoria histórica, sino que también se trataba de producir alguna clase de efecto en lo real. De ahí que, para terminar, también haya que hacer explícita la voluntad de que este trabajo contenga una suerte de coeficiente de agitación para el presente y el futuro. Se puede decir que, más allá de su sentido sapiencial, se espera que lo que aquí se presenta tenga también las aristas de un envite. En este sentido, puede ser pertinente, como se verá de inmediato, comentar que, en una de las múltiples entrevistas que concedió,<sup>1822</sup> Foucault reconoce que en sus libros ha practicado «una especie de ficción histórica». Sin embargo, esto no significa que fuera o se considerara a sí mismo un novelista ni tampoco significa que no realizara un minucioso y valioso trabajo de archivista. Si Foucault se refiere a su obra como una suerte de obra de ficción es porque en la elaboración de sus historias tal vez omitió o exageró algún aspecto con vistas a la defensa, en cada caso, de una tesis determinada. A su vez, la defensa de cada tesis tenía por función provocar algún efecto en la manera de pensar,

---

<sup>1822</sup> Michel Foucault. *Foucault estudia la razón de estado, 1979: (Entrevista con M. Dillon)*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, pp. 128-129



de hacer y de ser de la sociedad. Por tanto, la verdad de sus historias debe ser buscada, no tanto en el pasado, sino en la realidad de hoy y de mañana. «Yo espero —dice Foucault— que la verdad de mis libros esté en el porvenir». Estaría bien que pudiera decirse algo parecido en relación con este texto. Es posible que también aquí se haya practicado algo así como una especie de ficción histórica, pero no porque no se haya hecho un trabajo de archivista o porque se pretenda haber hecho de novelista, sino porque es posible que también se haya mantenido algún aspecto más o menos fuera del foco y que algún aspecto haya sido además en alguna medida sobredimensionado. Esto se debe a la circunstancia de que también se pretende que este texto, por lo que pueda movilizar de ahora en adelante, encuentre su sentido y su verdad, no en la historia, sino en el mundo en el cual hace su aparición.

Ahora bien, es necesario que se precise de qué manera se espera que este texto pueda liberar algunos efectos sobre la realidad. Para ello, es necesario que antes se explique de qué manera Foucault pretendía que sus libros actuaran sobre lo real. Básicamente se trataba de favorecer una apertura de las posibilidades. Sin embargo, es necesario comprender que en el momento en el que se habla en estos términos no se quiere decir que tuviera el propósito de proponer alternativas o soluciones. Como dice Foucault, la cuestión no está en hacer una «historia de las soluciones», y, por tanto, hay que rechazar «la palabra “alternativa”». <sup>1823</sup> La cuestión estaría más bien en señalar aquello que, contra toda evidencia, se podría cambiar. Como dice Foucault, se trata de abrir «la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos». <sup>1824</sup> Por tanto, el propósito es actuar sobre lo real a través de una apertura de las posibilidades, pero no en el sentido de que se propongan alternativas, sino en el sentido de una puesta en evidencia de la posibilidad de un cambio. Ya se ve entonces que, en primer lugar, se parte de un rechazo de la filosofía entendida como una práctica normativa y que, en segundo lugar, se parte también de la consideración de que lo que es necesario es indicar qué es aquello que no se tiene por qué seguir manteniendo.

En lo que se refiere a lo primero, Foucault renuncia, efectivamente, a hacer de la filosofía un instrumento a partir del cual se le diría a los demás cuál es el camino que deberían

---

<sup>1823</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Op. Cit., p. 264

<sup>1824</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., pp. 91-92

seguir. Así lo expresaba en la introducción a *El uso de los placeres*: «Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua».<sup>1825</sup> Además, Foucault considera que con este planteamiento se alinea con al menos buena parte de la filosofía contemporánea: «No ha habido simplemente un cambio en las preocupaciones, sino en el discurso filosófico, teórico y crítico: en efecto, en la mayor parte de los análisis hechos, no se sugería a las gentes lo que debían ser, lo que debían hacer, lo que debían creer y pensar».<sup>1826</sup> A partir de aquí, hay que explicar en qué se funda este ejercicio de renuncia. Si se cree que la filosofía debe abstenerse de toda práctica normativa es porque se cree que no está legitimada. Al mismo tiempo, si se cree que no está legitimada es porque se cree que la verdad no tiene un fundamento que no sea histórico, singular y contingente. En otras palabras, no hay legitimidad porque, como dice Paul Veyne en su libro sobre Foucault, «las cosas humanas carecen de fundamento».<sup>1827</sup> Efectivamente, si hay algo que Foucault no ha dejado de poner de manifiesto en sus trabajos de manera particularmente obstinada es que aquello que los hombres piensan que es verdad no deja de variar a lo largo de la historia. Ahora bien, esto no sucede porque, partiendo del error, se avance hacia la verdad o porque la verdad no deje de ser recubierta por el error, sino porque cambian las condiciones históricas concretas que determinan lo que se piensa que es verdad.<sup>1828</sup> De este modo, no dejan de configurarse sistemas históricos de pensamiento que son singulares y contingentes, es decir, irreductibles los unos a los otros y accidentales. Se diría que en este texto ya se han proporcionado algunos ejemplos de ello. La historia no aparece entonces como una línea continua ascendente a través de la cual se estaría cada vez más cerca de la verdad ni como una línea continua descendente a través de la cual la verdad quedaría cada vez más lejos, sino como una línea discontinua o como una línea crujida de rupturas en cuyos intervalos aparece una verdad que es sólo una verdad momentáneamente admitida.<sup>1829</sup> Así las cosas, no puede sorprender que aquello que en un momento determinado

---

<sup>1825</sup> Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 7

<sup>1826</sup> Michel Foucault. *Una estética de la existencia, 1984: (Entrevista con A. Fontana)*. Op. Cit., p. 374

<sup>1827</sup> Paul Veyne. *Foucault. Pensamiento y vida*. María José Furió Sancho (trad.). Barcelona: Espasa Libros, 2014, p. 22

<sup>1828</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 26: «[...] no hay que señalar el punto del error y de la ilusión».

<sup>1829</sup> Ib., p. 30: «¿Y entonces? Ruptura, discontinuidad, singularidad [...]».

se tiene por verdadero termine por suscitar, un tiempo más tarde, ya sea la risa, ya sea incluso el desprecio o la indignación.<sup>1830</sup> Se puede estar seguro entonces de que un sistema se ha quebrado y que, por la irrupción de nuevas condiciones, se ha pasado ya al siguiente. Sobre la base de todo este planteamiento, se comprende que Foucault no centre sus investigaciones en la cuestión de «la legitimidad de los modos históricos de conocer», sino en la cuestión de cuál es el conjunto de condiciones discursivas (saber) y prácticas (poder) —en palabras de Gilles Deleuze, las formas de lo decible y de lo visible— que explican qué es lo que en cada caso se acepta y qué es lo que lo hace aceptable.<sup>1831</sup> Es claro, pues, no ya que Foucault no crea en la verdad, pues la verdad forma parte de la vida de los hombres, y, además, está la verdad de los hechos empírico, es decir, la verdad de lo efectivamente acaecido, sino que no puede creer que está en posesión de una verdad que, por su fundamento, sería diferente a la de los demás y que, por tanto, estaría legitimado para establecer qué es lícito y qué no lo es. Por lo demás, a los que insisten en creer que pueden escapar de los límites en el interior de los cuales piensan para decirle a los demás lo que deben o no deben ser, sólo se puede oponer, como dice Foucault, «una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa».<sup>1832</sup>

En lo que se refiere a lo segundo, Foucault parte, en efecto, de la consideración según la cual lo que se necesita es indicar qué es lo que no es preciso que se siga siendo. Esta necesidad se funda en el hecho de que no es evidente ni común ser capaz de percibir qué es aquello que se puede cambiar. A su vez, este hecho se funda en dos causas principales. Por un lado, no es fácil percibir lo que se puede cambiar porque ni siquiera es fácil percibir lo que se es. Esto se debe a la circunstancia de que las costumbres más propias se vuelven

---

<sup>1830</sup> Paul Veyne. *Foucault. Pensamiento y vida*. Op. Cit., p. 22: «Y ello es así de modo que la verdad se reduce a decir verdad, a hablar conforme a lo que se admite como verdadero y un siglo más tarde provocará sonrisas»; Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 1: «Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—[...]».

<sup>1831</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. cit., p. 25: «Pues bien, en lugar de este procedimiento que toma la forma de una investigación sobre los modos históricos de conocer, se podría quizás abordar un procedimiento diferente»; p. 28: «Tenemos, pues, aquí un tipo de procedimiento que, fuera de la preocupación por la legitimación y, en consecuencia, separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder»; Gilles Deleuze. *Foucault*. José Vázquez Pérez (trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1987, p. 75

<sup>1832</sup> Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 333

familiares y es característico de lo familiar que se vuelva transparente o mudo.<sup>1833</sup> Esto quiere decir que lo que se es tiende a pasar desapercibido. Y, por otro lado, no es fácil percibir lo que se puede cambiar simplemente porque tampoco es fácil percibir que lo que se es puede ser cambiado. Ello se debe a la circunstancia de que las costumbres más propias, como se ha dicho, se vuelven familiares y es característico de lo familiar, no sólo que se vuelva silencioso, sino que adopte además la apariencia de lo natural y eterno. Esto significa que aquello que se es tiende a pasar por necesario. En suma, no es evidente ni común percibir qué es aquello que se puede cambiar porque es difícil captar lo que se es y por lo que se es parece inevitable. Sin embargo, en la medida en que no se ha hablado en términos de imposibilidad, sino en términos de dificultad, es obvio que no todo está perdido. Es posible hacer visible lo invisible y es posible asimismo mostrar que lo que se ha hecho visible es transformable. Por un lado, Foucault afirma que la crítica «consiste en ver sobre qué tipo de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados reposan las prácticas que se aceptan».<sup>1834</sup> En la medida en que las prácticas que se aceptan no son siempre las mismas, ya se ve que no se trata sólo de hacer consciente lo inconsciente, sino que se trata de hacer consciente lo que es inconsciente, y, a la vez, específico del momento desde el cual se habla. Y, por otro lado, hay que preguntar «en qué medida» lo que es dado «como universal, necesario, obligatorio» «es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias».<sup>1835</sup>

A partir de aquí, se puede hacer explícito que Foucault denomina ontología del presente a la tarea que tiene por finalidad desvelar lo que se es en la actualidad. Durante un tiempo, consideró que correspondía a Friedrich Nietzsche el mérito de haber iniciado para la

---

<sup>1833</sup> Michel Foucault. *¿Es, pues, importante pensar?, 1981: (Entrevista con Didier Eribon)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, pp. 185-186: «Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como están. Consiste en ver sobre qué tipo de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados reposan las prácticas que se aceptan. [...] Es algo que a menudo se esconde, pero siempre anima los comportamientos cotidianos. [...] hay siempre pensamiento incluso en las mudas costumbres».

<sup>1834</sup> *Ib.*, p. 185

<sup>1835</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 91

filosofía lo que también se conoce como diagnóstico del presente.<sup>1836</sup> Hay que pensar que, en el arranque mismo del prólogo a *La Genealogía de la moral*, se afirma que los que conocen son desconocidos para sí mismos y que aquel que, entre fuertes campanadas, anda «divinamente distraído y absorto [...] se desvela de golpe y se pregunta: “¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?”».<sup>1837</sup> Sin embargo, el punto de partida de las ontologías de la actualidad será situado más adelante en un texto aparentemente menor de Immanuel Kant titulado *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Se señala ahí —a juicio de Foucault, por primera vez— lo que el presente introduce de diferente y singular con respecto al pasado. En concreto, se trata, en este caso particular, del «abandono por parte del hombre de una minoría de edad», es decir, que se trata propiamente de la Ilustración.<sup>1838</sup> Ahora bien, lo que es característico de las ontologías del presente no es sólo dar cuenta del ser histórico específico de la actualidad, sino también extraer del diagnóstico mismo el deber de acometer cierto tipo de tarea filosófica. En la medida en que Immanuel Kant consideraba que hacerse mayor es hacer un uso autónomo de la razón y en la medida en que también consideraba que el uso autónomo de la razón corría el riesgo de trocarse en dogmatismo y heteronomía, la tarea filosófica que había que emprender era una que permitiera conjurar el peligro, a saber, la tarea que consiste en determinar los límites necesarios de lo que se puede saber, de lo que se debe hacer y de lo que cabe esperar.<sup>1839</sup> De ahí que, como dice Foucault, «la Crítica es, en cierto sentido, el libro de a bordo de la razón que se ha hecho mayor en la *Aufklärung*; e inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la Crítica».<sup>1840</sup> De este modo, con Immanuel Kant se pone en relación «la reflexión sobre “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular».<sup>1841</sup> Sin embargo, ya se ha visto que en el caso de

---

<sup>1836</sup> P. Caruso, «Conversación con Michel Foucault», en Paolo Caruso, *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, trad. F. Serra, Barcelona, Anagrama, 1969, pág. 73. Cit. por Jorge Álvarez Yáguez. «Introducción. —Una ética del pensamiento». En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yáguez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, p. 42: «desde Nietzsche, la filosofía tiene la misión de *diagnosticar*, y ya no se dedica solamente a proclamar verdades que puedan valer para todos y para siempre. Yo también intento diagnosticar y *diagnosticar el presente*, decir lo que hoy somos».

<sup>1837</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Op. Cit., pp. 17-18

<sup>1838</sup> Immanuel Kant. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 35. En: Immanuel Kant. *¿Qué es la Ilustración?: Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 83

<sup>1839</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 79

<sup>1840</sup> *Ib.*, pp. 79-80

<sup>1841</sup> *Ib.*, p. 80

Foucault no es cuestión de establecer lo que es necesario, sino que, por el contrario, es cuestión de mostrar hasta qué punto lo necesario es en verdad contingente, y, por tanto, transformable. De ahí que la tarea filosófica que Foucault extrae de sus diagnósticos sea la que consiste en mostrar, a través de la adopción de una perspectiva genealógica nietzscheana, que aquello que se es puede ser cambiado: «En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica bajo la forma de la transgresión [*franchissement*] posible».<sup>1842</sup> Se comprende entonces que Foucault no complemente la ontología del presente con «una filosofía analítica de la verdad» a la manera de la Crítica kantiana o a la manera de «la filosofía [...] analítica anglosajona». Y se comprende también que se dedique más bien a centrarse en «una ontología del presente» a la manera del opúsculo kantiano sobre la Ilustración y a la manera de G. W. F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Max Weber o los autores de la Escuela de Fráncfort.<sup>1843</sup> Así las cosas, tal vez se podría decir que Foucault es una suerte de Immanuel Kant al que le ha sido injertado un Friedrich Nietzsche. Por lo demás, ya se ve que la ontología del presente también revela que la propia ontología del presente es característica de la filosofía contemporánea.

La propuesta de Foucault consiste, pues, en detectar lo que se es de manera inconsciente y traerlo a la consciencia bajo la forma de lo contingente. De esta manera, se ilumina la posibilidad de un cambio. Lo que no se sabía que se era y lo que no se sabía que se podía cambiar pasa a ser conocido como algo que no tiene por qué seguir manteniéndose. Ahora bien, los trabajos de Foucault nunca pasan por intentar hacer consciente y contingente todo lo que se es por la sencilla razón de que no es posible dar cuenta de todo lo que define el presente.<sup>1844</sup> De ahí que los proyectos de transformación global nunca puedan tener el calado que pretenden, pues todo lo que es inconsciente se reproduce de manera inadvertida. Este es el riesgo sobre el que Foucault no deja de advertir a Noam Chomsky en el conocido debate que mantuvo con él.<sup>1845</sup> Y de ahí también que Foucault prefiera los proyectos de

---

<sup>1842</sup> *Ib.*, p. 91

<sup>1843</sup> Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. Op. Cit., pp. 38-39

<sup>1844</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 93: «Es cierto que hay que renunciar a la esperanza de alcanzar jamás un punto de vista que pudiera darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos».

<sup>1845</sup> Noam Chomsky y Michel Foucault. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Leonel Livchits (trad.). Buenos Aires: Katz Editores, 2006, pp. 58-60

transformación local (la locura, la enfermedad, las prisiones, la sexualidad).<sup>1846</sup> A decir verdad, también en estos últimos puede colarse lo inconsciente, pero la envergadura de lo que se corre el riesgo de dejar inalterado es claramente menor que en las falsas promesas de un mundo nuevo. Además, tampoco se puede llegar al extremo de dejarse apesadumbrar por lo que pueda quedar inevitablemente fuera de control porque sólo queda entonces la alternativa de la parálisis. Será preciso, pues, que el análisis histórico de los límites del presente, no sólo apunte a transformaciones locales, sino que esté listo para volver siempre a recomenzar.<sup>1847</sup> Pero hay que ver con claridad que no se trata de proponer una subversión, sino que se trata de señalar la posibilidad de una subversión. A partir de aquí, una vez establecido lo que se puede subvertir, Foucault deja en manos de la sociedad la decisión sobre la materialización efectiva del cambio. El intelectual no debe colocarse a la cabeza de la sociedad, sino al lado. En oposición a la figura del «intelectual universal» que se erige en la conciencia de todos en el nombre de una verdad que solamente él detentaría, Foucault se alinea con la figura del «intelectual específico» que desde su área de especialización puede informar sobre los límites contingentes de la actualidad en un ámbito determinado.<sup>1848</sup> Sin duda, siempre habrá quien piense que la tarea intelectual que Foucault propuso es

---

<sup>1846</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 92: «De hecho, se sabe por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han llevado de hecho sino a reconstruir las más peligrosas tradiciones. Prefiero las transformaciones muy precisas [...]».

<sup>1847</sup> Ib., p. 93: «Y, desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que haremos de nuestros límites y de su posible transgresión se encuentra, ella misma, siempre limitada, determinada y, por tanto, destinada a recomenzar».

<sup>1848</sup> Michel Foucault. *Sobre el poder: (Entrevista con P. Boncennes)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, p. 94: «En esas diferentes formas de actividad, creo que es muy posible, por un lado, saber cómo funciona y trabajar en ello, es decir, hacer el trabajo de uno como psiquiatra, abogado, ingeniero, o técnico, y, por otro lado, acometer, en esa área específica, trabajo que puede ser propiamente llamado intelectual, un trabajo esencialmente crítico. Cuando digo “crítico”, no me refiero a un trabajo de demolición, de rechazo o negación, sino a un trabajo de examen que consiste en suspender, en la medida de lo posible, el sistema de valores al que uno se remite cuando se lo prueba y evalúa. En otras palabras: ¿qué estoy haciendo en el momento en que lo hago?»; *Verdad y poder: Diálogo con M. Fontana*. En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 181: «Durante largo tiempo, el intelectual llamado de izquierdas tomó la palabra y se le reconoció el derecho a hablar en tanto que maestro de la verdad y justicia. Se le escuchaba, o pretendía hacerse escuchar, como representante de lo universal».

insuficiente. Se ha llegado incluso a hablar de la «frojera epistemológica de los franceses».<sup>1849</sup> Pero ya en el opúsculo de Immanuel Kant es posible leer qué es lo que de este modo se llora: o bien, desde la soberbia intelectual, la pérdida de autoridad, o bien, desde la pereza y la cobardía del conjunto de los hombres, la pérdida de andaderas.<sup>1850</sup> Más aún, es posible que lo que también se llora sea, desde la impaciencia de la libertad, que no se pueda cambiar el mundo de una sola estocada y de una vez por todas.

No obstante, si el intelectual debe limitarse a poner de relieve lo que se podría cambiar porque no está en posesión de una verdad que autorice a hacer propuestas positivas, entonces cabe preguntarse qué es lo que puede justificar la selección de los objetos de análisis. Dicho de otro modo, si no hay legitimidad para determinar lo que está bien o lo que está mal, hay que preguntarse en qué se basó Foucault para considerar que, por ejemplo, era necesario señalar la posibilidad de un cambio precisamente en el ámbito, por ejemplo, de los hospitales psiquiátricos y no en cualquier otro. Para lo que aquí se quiere tomar de él, hay que centrarse en dos respuestas en particular. Por un lado, la respuesta está en que se ocupa de aquello que tiene que ver con su propia vida. En otras palabras, Foucault establece un vínculo entre su obra y su biografía: «no hay libro que yo haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal».<sup>1851</sup> Y, por otro lado, la respuesta está igualmente en ocuparse de aquello cuya transformación podría ser deseable, no porque se considere que es malo, sino porque se adivina en ello cierto peligro.<sup>1852</sup> De ahí, por ejemplo, que Foucault trabajara en torno a los hospitales psiquiátricos. Desde este punto de vista, se puede decir que Foucault encarnó a la figura del intelectual que hace las veces de vigía o de avanzadilla para avisar a los demás de los peligros que acechan.<sup>1853</sup> En definitiva, ya se ve que, aunque no sea legítimo que desde

---

<sup>1849</sup> Miguel Morey. «Introducción». En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Op. Cit., p. 10: «Es evidente que el sueño mayor de Foucault, el del intelectual como destructor de evidencias simplemente, les sabía a poco, o acaso les venía demasiado grande. El propio Manuel Sacristán, alma mentora de la revista *Materiales* en aquellos tiempos, había acuñado y puesto en circulación una consigna que no tardó en ser comida ideal para todos los más obtusos resentimientos escolares. Así, se hizo penosamente famosa su denuncia de la “frojera epistemológica de los franceses” [...]».

<sup>1850</sup> Immanuel Kant. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 35. Op. Cit., p. 83

<sup>1851</sup> Entrevista con Trombadori, DE, IV, 46. Cit. por Jorge Álvarez Yáguez. «Introducción. —Una ética del pensamiento». En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 13

<sup>1852</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 92

<sup>1853</sup> Como se ha visto con detalle en este texto, Foucault encontró estas metáforas en las prácticas de sí de la filosofía antigua.



las troneras universitarias se establezca lo que es conveniente y lo que no para la sociedad, se puede trabajar en lo que tiene relación con las experiencias personales y en lo que sería deseable cambiar por los peligros que entraña. Después de todo, la cuestión no era solamente poner de manifiesto lo que se podría cambiar como si sólo se tratara «de la afirmación o del sueño vacío de la libertad».<sup>1854</sup> Cuestión aparte es que el intelectual, no ya en tanto que intelectual, sino como una persona más entre otras, apueste y luche por la materialización efectiva de ciertos cambios o alternativas. A la vista está si no el Foucault activista e incluso *hiperactivista*<sup>1855</sup> o el Foucault que parece incorporar la vida filosófica a su propia vida. Al fin y al cabo, la vida apremia y hay que tomar determinaciones.<sup>1856</sup> Por tanto, no todo puede reducirse a señalar lo que se es y lo que sería posible cambiar. La cuestión está simplemente en que Foucault no quiere que se utilice «el pensamiento para atribuirle a una práctica política un valor de verdad».<sup>1857</sup>

Llegados a este punto, ya se está en la disposición adecuada para explicar y comprender de qué manera se espera que este texto produzca un efecto en lo real. Se trata simplemente de favorecer una apertura de las posibilidades. Ahora bien, esta apertura no pasa por la propuesta de alternativas. En concreto, esto significa que, por un lado, no se trata de proponer que el profesor de filosofía vuelva a ser un maestro de filosofía o que el filósofo vuelva a asumir las funciones educativas como funciones esenciales. Y, por otro lado, tampoco se trata de proponer que la formación filosófica vuelva a ser fundamental en el campo educativo o que el filósofo recupere su autoridad en materia de educación. La apertura de posibilidades pasa más bien por mostrar lo que se es y por mostrar asimismo que aquello que se es se podría cambiar. En concreto, se trataría de poner de relieve, por una parte, que el profesor de filosofía no tiene por qué limitarse a ser un profesor de filosofía y que el filósofo no tiene por qué limitarse al desempeño de funciones teóricas. Y, por otra parte, también se trataría de poner de relieve que la formación filosófica no tiene por qué ser

---

<sup>1854</sup> Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Op. Cit., p. 92

<sup>1855</sup> A este respecto, véase, por ejemplo, lo siguiente: Didier Eribon. *Michel Foucault*, «La justicia popular y la memoria obrera» o «Somos todos unos gobernados». Op. Cit.

<sup>1856</sup> Paul Veyne. *Foucault. Pensamiento y vida*. Op. Cit., p. 14: «Mientras piensa, está fuera de la pecera y contempla a los peces que nadan dando vueltas en redondo. Pero, como hay que vivir, se encuentra dentro del recipiente, al ser también un pez, para decidir qué candidato tendrá su voto en las próximas elecciones (sin conceder por ello un valor de verdad a su decisión)».

<sup>1857</sup> *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Defert y Ewald, Gallimard, 1994, 4 vols. Vol. III, pág. 135. Cit. por Paul Veyne. *Foucault. Pensamiento y vida*. Op. Cit., p. 13

marginal, como tampoco tienen por qué ser dominantes las enseñanzas que lo son, y que la autoridad de la filosofía en materia de educación no tiene por qué seguir estando menoscabada, como tampoco se tiene por qué seguir ensalzando la autoridad de las ciencias del hombre. De este modo, ya se ve que se hace consciente lo inconsciente a la vez que se muestra que no es necesario. Tal y como Foucault no dejó de hacer, se ha querido efectuar aquí entonces una ontología del presente de corte nietzscheano. Se hace, además, de tal manera que se huye de los proyectos globales de transformación, pues todo se centra en dos ámbitos determinados como son el ámbito de la filosofía y el ámbito de la educación. En síntesis, lo que en este trabajo se ha propuesto es una ontología del presente que haga posible una apertura de las posibilidades en la filosofía y la educación, pero no ya en el sentido de que se propongan alternativas, sino en el sentido preciso de una puesta en evidencia de lo que podría ser de otra manera.

En cuanto a lo que puede justificar que el trabajo se haya centrado en los ámbitos de la filosofía y la educación, se puede decir, en primer lugar, que los dos están ligados a la experiencia personal. Por un lado, se ha pasado por los dos ámbitos bajo la forma del estudiante de filosofía. Por otro lado, también se ha pasado por ellos bajo la forma del profesor de filosofía y bajo la forma incluso del formador de profesores de filosofía. Por último, se ha pasado igualmente por ambos ámbitos bajo la forma del teórico. Y, en segundo lugar, la atención a la filosofía y la educación también se justifica por el hecho de que se considera que es deseable que pudieran cambiar porque en ambos dominios es posible percibir un cierto número de peligros. Por una parte, se puede pensar que es un peligro que la figura del maestro de filosofía haya sido reducida a la figura del profesor de filosofía y que las funciones esenciales del filósofo se reduzcan a las teóricas porque ya se sabe y ya se ha dicho quiénes son entonces los que asumen en el lugar de la filosofía las funciones de guía o dirección de la vida de los hombres. Y, por otra parte, también se puede pensar que es un peligro que la formación filosófica se halle en los márgenes del sistema educativo y que la autoridad del filósofo se halle fuera de combate en materia de educación porque ya se sabe y ya se ha dicho quiénes son entonces los que asumen en el lugar de la filosofía lo esencial de la formación escolar y lo esencial de las voces que determinan el curso de la educación. Sin embargo, no basta con decir que se puede pensar que el conjunto de estos fenómenos de sustitución o relevo son un peligro. Hay que explicar también por qué se considera que son

peligrosos. En este punto, tal vez pueda bastar que se recuerde que se ha llegado a una situación en la que todo lo relativo a la formación de los hombres ha quedado en manos de aquellos que han surgido del cruce de los intereses económicos y religiosos del capitalismo, del Estado y de la Iglesia y de una experimentación en la que, a través de todo un complejo de técnicas disciplinarias de control y observación, se trata de lograr una producción en serie de sujetos dóciles. Tal vez así se comprenda dónde reside el peligro y por qué sería, por tanto, deseable que un cambio tuviera lugar.

Pero tal y como se ha dicho a propósito de Foucault, cuestión aparte es que el intelectual, no ya en tanto que intelectual, sino como una persona más entre otras, se incline por la realización positiva de ciertos cambios o alternativas. Por tanto, no hay razón para ocultar que, por un lado, se tiene cierto deseo personal de llegar a ser capaz de dispensar una formación filosófica que se parezca más a la del maestro de filosofía, así como se tiene cierto deseo personal de que la representación del filósofo no sea sólo la del teórico, sino también la del guía. Y, por otro lado, tampoco hay razón para ocultar que se tiene también cierto deseo personal de que la formación filosófica deje de ser marginal, así como se tiene cierto deseo personal de que la filosofía recupere su autoridad en materia de educación a la vez que se rebaja la de las ciencias del hombre. Sobre la base de estos deseos, es legítimo que uno mismo se esfuerce por ejercer de maestro de filosofía y que uno mismo se esfuerce por lograr, a través del trabajo de maestro que lleva a cabo, que los demás no esperen del filósofo que sólo escriba libros, sino que también esperen que los pueda ayudar con sus propias vidas. De la misma manera, también es legítimo que, desde la escuela o la universidad, uno mismo se esfuerce por sacar la formación filosófica de los márgenes o que uno mismo se esfuerce por lograr que la voz de los filósofos sea escuchada, o, cuanto menos, que la voz de los pedagogos y los psicólogos no se imponga sobre todas las demás. Seguramente se puede decir que el conjunto de estos deseos y esfuerzos se funda en el hecho de que los filósofos griegos todavía son, por lo menos para algunos, verdaderamente venerables. Y no es para menos, pues muchos fueron, con sus hazañas y conductas, auténticos héroes. De ahí, sin duda, el éxito educativo que tuvieron y de ahí también que nunca dejen de volver o que incluso no terminen nunca de desvanecerse. Mientras haya quien crea que la debilidad del hombre puede trocarse en fortaleza, los filósofos griegos no dejarán de acompañar el destino de Occidente. O quizás haya que pensar más bien que si todavía hay quien cree en la fortaleza del hombre es porque

los filósofos griegos, tanto si se sabe como si no, han dejado en Occidente una huella imborrable. En este punto, hay quien podría pensar que esta clase de inclinaciones personales deberían quedar entre bambalinas, pero lo cierto es que no se ha podido impedir que la admiración que se siente por buena parte de los filósofos antiguos rezume por los cuatro costados de este texto.

Pero tal y como se ha dicho, no es cuestión de imponer nada a la sociedad en el nombre de una verdad que estaría por encima de la historia y que sólo el estudioso detentaría. Este texto se ha escrito para hacer un ejercicio de memoria histórica y para que esta memoria pueda, en última instancia y como corresponde a todo envite, actuar sobre la realidad del presente y del futuro por las posibilidades que abre, a saber, que la formación filosófica no tiene por qué reducirse por más tiempo a la que dispensa el profesor de filosofía, que la filosofía no tiene por qué limitarse por más tiempo a las funciones teóricas, que la formación filosófica no tiene por qué seguir estando por más tiempo marginada en beneficio de otras enseñanzas y que la autoridad de la filosofía en materia de educación no tiene por qué seguir estando por más tiempo mermada en beneficio de la que ostentan las ciencias del hombre. Sin duda, se puede pensar que este propósito es demasiado pretencioso porque este texto no ha sido escrito por Foucault. Muchos libros son ignorados o caen fatalmente en el olvido. Sin embargo, también hubo un día en el que Foucault no era nadie y escribió su primer libro, y, además, no hay aquí, en todo caso, voluntad alguna de escribir sólo para saciar la curiosidad de los que viven en torres de marfil. En todo caso y puesto que es difícil prever la acogida que un libro pueda tener, siempre quedará el consuelo de que también se escribe para producir un efecto aunque sólo sea en uno mismo. Esto es válido también para alguien del calado de Foucault.<sup>1858</sup> En este sentido, se puede decir que escribir este texto ha valido la pena, pues es seguro que aquel que empezó a escribirlo ya no es en absoluto el mismo que aquel que lo ha terminado.

---

<sup>1858</sup> Michel Foucault. *Entrevista con Stephen Riggins, 1982*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yáguez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015, p. 286: «Ya ve, eso es por lo que trabajo como un animal. Y trabajé como un animal toda mi vida. No estoy interesado en el estatuto académico de lo que estoy haciendo porque mi problema es mi propia transformación».

## ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS

### NOTA SOBRE LA BIBLIOGRAFÍA

A continuación, se ofrece en dos apartados la referencia de los textos citados. En el primer apartado («Textos citados y consultados») se aporta la referencia bibliográfica de los textos que, además de ser citados, han sido consultados. En el segundo apartado («Textos citados por otros autores») se aporta la referencia bibliográfica de los textos que han sido citados a partir de las citas que se encuentran en los textos consultados. Se ha considerado conveniente incluir la referencia de estos textos porque, si bien no han sido consultados, han sido tenidos en cuenta, aunque sea de manera indirecta, y, por tanto, se entiende que ejercen una influencia en el desarrollo de esta tesis. De manera general, lo que se pretende con este listado bibliográfico es reunir, y, por tanto, poner en claro la totalidad de los autores y de las obras que, de un modo u otro, aportan algo a este trabajo. Por lo demás, el listado de los autores y de los títulos se dispone en orden alfabético.

### TEXTOS CITADOS Y CONSULTADOS

ABBAGNANO, N.

*Historia de la filosofía. Volumen I.* Juanestelrich y J. Pérez Ballestar (trad.). Barcelona: Hora, 1994

ADRADOS, F. R.

«Introducción». En: Heródoto. *Historia. Libros I - II.* Carlos Schrader (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

AGUSTÍN

*La Ciudad de Dios.* José Cayetano Díaz de Beyral (trad.). Barcelona: Ediciones Orbis, 1985

ALEGRE GORRI, A.

«Estudio introductorio». En: Platón. *Diálogos.* Madrid: Editorial Gredos, 2018

ÁLVAREZ-URÍA, F., VARELA, J.

*Arqueología de la escuela.* Madrid: Las ediciones de La Piqueta, 1991

ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J.

«Introducción. —Una ética del pensamiento». En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

ARIES, P., DUBY, G. (COORDS.), BROWN, P., PATLAGEAN, É., ROUCHE, M., THEBERT, Y. Y VEYNE, P.

*1. Historia de la vida privada: Del Imperio romano al año mil*. Francisco Pérez Gutiérrez (trad.) y Javier Arce (trad. Capítulo 2). Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2005

ARISTÓTELES

*Ética Eudemia*. En: Aristóteles. *Ética*. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez (trad.). Barcelona: Editorial Gredos, 2007

*Ética Nicomáquea*. En: Aristóteles. *Ética*. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez (trad.). Barcelona: Editorial Gredos, 2007

*Metafísica*. Patricio de Azcárate (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1999

*Política*. Manuela García Valdés (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1988

*Retórica*. Alberto Bernabé (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1998

BARRIOS CASARES, M.

«Prefacio». En: Friedrich Nietzsche. *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Manuel Barrios Casares (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2019

CASIANO, J.

*Conversaciones para iniciarse en la vida espiritual*. Eduardo Otero Pereira (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016

CASTRO, E.

*Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011

CASTRO ORELLANA, R.

*Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004

COROMINAS, J.

*Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, 1973

DELEUZE, G.

*Foucault*. José Vázquez Pérez (trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1987

*Foucault y el poder*. Javier Palacio Tauste (trad.). Madrid: Errata naturae editores, 2014

*Nietzsche y la filosofía*. Carmen Artal (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama, 2000

DESCARTES, R.

*Discurso del método: para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. En: Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Manuel García Morente (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2002

*Meditaciones metafísicas*. En: Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Manuel García Morente (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2002

DIÓGENES LAERCIO

*Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013

*Vidas de los filósofos cínicos*. Carlos García Gual (trad.). En: Carlos García Gual. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial, 2014

DREYFUS, H. L. Y RABINOW, P.

*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Rogelio C. Paredes (trad.). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001

DURKHEIM, É.

*Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: La evolución pedagógica en Francia*. María Luisa Delgado y Félix Ortega (trad.). Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1982

EPICTETO

*Disertaciones por Arriano*. Paloma Ortiz García (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1993

*Manual*. En: *Disertaciones*. Paloma Ortiz García (trad.), Barcelona: Editorial Gredos, 2007

## EPICURO

*Carta a Heródoto*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013

*Carta a Pítoles*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013

*Carta a Meneceo*. En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013

## ERIBON, D.

*Michel Foucault*. Thomas Kauf (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama, 1999

## EWALD, F. Y FONTANA, A.

«Advertencia». En: Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2008

## FERNÁNDEZ PRAT, O.

«Introducción». En: René Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002

## FOUCAULT, M.

*¿Es, pues, importante pensar?, 1981: (Entrevista con Didier Eribon)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Javier de la Higuera (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2003

*¿Qué es la Ilustración?* En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Antonio Campillo (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2003

*Acercas de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso, 1983: (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow)*. Horacio Pons (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Del gobierno de los vivos: Curso del Collège de France (1979-1980)*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2016

*El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010



*El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009

*El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Horacio Pons (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007

*El sujeto y el poder, 1983*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Entrevista con Stephen Riggins, 1982*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Foucault estudia la razón de estado, 1979: (Entrevista con M. Dillon)*. En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. [S.l.]: Éditions Gallimard, 2018

*Historia de la locura en la época clásica I*. Juan José Utrilla (Trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976

*Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Ulises Guinazú (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 2005

*Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Martí Soler (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 2005

*Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Tomás Segovia (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 2005

*La arqueología del saber*. Aurelio Garzón del Camino (trad.). México D. F.: SIGLO XXI, 1979

*La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista)*. En: Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Fernando Álvarez-Uría (trad.). Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994

*La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1982)*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2005

*La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate [con Noam Chomsky]*. Leonel Livchits (trad.). Buenos Aires: Katz Editores, 2006

*La parrésia, 1982: (Conferencia en la Universidad de Grenoble)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Elsa Cecilia Frost (trad.). Buenos Aires: SIGLO XXI, 1968

*Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso del Collège de France (1970-1971) seguido de El saber de Edipo*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2015

*Nietzsche, la genealogía, la historia*. José Vázquez Pérez (trad.). Valencia: Pre-textos, 2014

*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*. En: Michel Foucault. *La vida de los hombres infames*. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (trad.). La Plata: Editorial Altamira, 1996

*Poderes y estrategias*. En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012

*Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978)*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2008

*Seminario sobre el texto de Kant «Was ist Aufklärung?»*. En: Michel Foucault. *Sobre la Ilustración*. Eduardo Bello (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2003

*Sexualidad y poder*. Ángel Gabilondo (trad.). En: Michel Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Espasa Libros, 2013

*Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Sobre el poder: (Entrevista con P. Boncennes)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Un diálogo sobre el poder (Gilles Deleuze/Michel Foucault)*. En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012

*Una estética de la existencia, 1984: (Entrevista con A. Fontana)*. Jorge Álvarez Yágüez (trad.). En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yágüez (trad. y ed.). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2015

*Verdad y poder: Diálogo con M. Fontana*. En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012

*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Aurelio Garzón del Camino (trad.). Madrid: SIGLO XXI, 1979

#### FRONTÓN

*Epistolario*. Ángela Palacios Martín (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1992

#### GARCÍA GUAL, C.

*Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2002

*La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial, 2014

«Introducción. Los discretos encantos de Diógenes Laercio. Reivindicación de un erudito tardío». En: Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Carlos García Gual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2013

#### GIL, L.

Notas. En: Platón. *El banquete*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998

GOMBRICH, E. H.

*La historia del arte*. Rafael Santos Torroella (trad.). New York: Phaidon Press Limited, 1997

GROS, F.

*Michel Foucault*. Irene Agoff (trad.). Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007

*Avertissement*. En: Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. [S.l.]: Éditions Gallimard, 2018

HADOT, I.

*Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2005

HADOT, P.

*¿Qué es la filosofía antigua?* Eliane Cazenave Tapie Isoard (trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998

*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Javier Palacio (trad.). Madrid: Ediciones Siruela, 2006

*Elogio de Sócrates*. Raúl Falcó (trad.). México D. F.: Editorial *me cayó el veinte*, 2006

HEIDEGGER, M.

*Caminos de bosque*. Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1995

HERÓDOTO

*Historia. Libros I - II*. Carlos Schrader (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

HOMERO

*Iliada*. Emilio Crespo (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

JAEGER, W.

*Paideia: los ideales de la cultura griega*. Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslau Rocés (libros III y IV) (trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962

JENOFONTE

*Banquete*. En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Juan Zaragoza (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

*Ciropedia*. Ana Vegas Sansalvador (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

*Económico*. En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Juan Zaragoza (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

*Recuerdos de Sócrates*. En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos*. Juan Zaragoza (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 2015

KANT, I.

*Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* En: Immanuel Kant. *¿Qué es la Ilustración?: Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Roberto R. Aramayo (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2004

*Critique de la raison pure*. Alain Renault (trad.). Paris: Flammarion, 2001

LLEVADOT, L.

«¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir». En: *Pensamiento*, vol. 67, (núm. 251), pp. 33-55, 2011

MARCO AURELIO

*Pensamientos para mí mismo*. Joaquín Delgado (trad.). Madrid: Errata Naturae editores, 2018

MARÍAS, J.

«Introducción a la filosofía estoica». En: Séneca. *Sobre la felicidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999

MARROU, H.-I.

*Historia de la educación en la Antigüedad*. Yago Barja de Quiroga (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2004

MARTÍNEZ MARZOA, F.

*Historia de la Filosofía II: Fundamentos maior*. Madrid: Ediciones Istmo, 2003

MOREY, M.

*Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2007

«Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas». En: *Enrahonar* 35, pp. 77-87, 2002

«Introducción». En: Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Miguel Morey (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012

NIETZSCHE, F.

*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Francisco Javier Carretero Moreno (trad.). Madrid: M. E. Editores, 1993

*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1973

*Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Manuel Barrios Casares (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 2019

*La ciencia jovial: «La gaya scienza»*. José Jara (trad.). Caracas: Monte Ávila Editores, 1985

*La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1972

ORDINE, N.

*La utilidad de lo inútil: manifiesto. Con un ensayo de Abraham Flexner*. Jordi Bayod (trad.). Barcelona: Acantilado: 2013

ORTIZ GARCÍA, P.

«Introducción general». En: Epicteto. *Disertaciones*. Barcelona: Editorial Gredos, 2007

«Introducción». En: Epicteto. *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Editorial Gredos, 1993

ORTUÑO ARREGUI, M.

«Estudio sobre el Carmen Aureum pitagórico». En: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Presocráticos», (n.º 11), pp. 37–43, Madrid, 2019

PLATÓN

*Alcibiades*. Óscar Velásquez (trad.). Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2013

*Apología de Sócrates*. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018

*Cármides*. Emilio Lledó Íñigo (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018

*Crítón*. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018

- Diálogos IX: Leyes (libros VII-XII)*. Francisco Lisi (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1999
- Diálogos VIII: Leyes (libros I-VI)*. Francisco Lisi (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1999
- El banquete*. Luis Gil (trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 1998
- Fedón*. Carlos García Gual (trad.). En: Platón. *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos, 1986
- Fedro*. Emilio Lledó Íñigo (trad.). En: Platón. *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos, 1986
- Gorgias*. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018
- Hipias Mayor*. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018
- Hipias Menor*. Julio Calonge Ruiz (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018
- La república o El Estado*. Patricio de Azcárate (trad.). Barcelona: Espasa Libros, 2011
- Laques*. Carlos García Gual (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018
- Lisis*. Emilio Lledó Íñigo (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018
- Menón*. J. Oliveri (trad.). En: Platón. *Diálogos II*. Barcelona: Editorial Gredos, 2003
- Protágoras*. Carlos García Gual (trad.). En: Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2018

#### PLUTARCO

- Cómo distinguir a un adulator de un amigo*. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. José García López (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1985
- Cómo percibir los propios progresos en la virtud*. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. Concepción Morales Otal (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1985
- Sobre cómo se debe escuchar*. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia) I*. José García López (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1985
- Vidas paralelas II*. Aurelio Pérez Jiménez (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1996

#### RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, P.

- «Introducción». En: Séneca. *Tratados morales*. Pedro Fernández Navarrete (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009

#### SAN BENITO

- La Regla de San Benito*. Iñaki Aranguren (trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017

#### SANTA BIBLIA

- Antiguo y Nuevo Testamento*. Barcelona: Abba, 2019

SARTRE, J.P.

*L'existentialisme est un humanisme*. [S.l.]: Éditions Gallimard, 1996

SÉNECA

*Cuestiones naturales I (Libros I-III)*. Carmen Codoñer Merino (trad.). Salamanca: C. S. I. C., 1979

*Cuestiones naturales II (Libros IV-VIII)*. Carmen Codoñer Merino (trad.). Salamanca: C. S. I. C., 1979

*De la cólera*. Enrique Otón Sobrino (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1986

*De la Providencia*. En: *Tratados morales*. Pedro Fernández Navarrete (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009

*De la serenidad del alma*. En: *Tratados morales*. Pedro Fernández Navarrete (trad.). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2009

*Epístola morales a Lucilio I (Libros I-IX. Epístolas 1-80)*. Ismael Roca Meliá (trad.). Madrid: Editorial Gredos, 1986

*Sobre la brevedad de la vida*. Francisco Socas Gavilán (trad.). [S.l.]: Junta de Andalucía. Consejería de cultura, 2010

*Sobre la felicidad*. Julián Marías (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1999

SEHELLART, M.

«Situación del curso». En: *Del gobierno de los vivos: Curso del Collège de France (1979-1980)*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Ediciones Akal, 2016

SLOTERDIJK, P.

*Has de cambiar tu vida: Sobre Antropotécnica*. Pedro Madrigal (trad.). Valencia: Pre-Textos, 2012

TRILLA, J., (COORD.)

*El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*. Barcelona: Editorial Graó, 2001

TURRÓ, S.

*Filosofia i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016

VEYNE, P.

*Foucault. Pensamiento y vida.* María José Furió Sancho (trad.). Barcelona: Espasa Libros, 2014

WEBER, M.

*La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo.* Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2012

ZARAGOZA, J.

«Introducción». En: Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates y diálogos. Económico.* Madrid: Editorial Gredos, 2015

«Introducción». En: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates y diálogos. Recuerdos de Sócrates:* Madrid: Editorial Gredos, 2015

## ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS POR OTROS AUTORES

ALBINO

Cit. por A. -J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, París, Vrin, 1971. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 49

ANTIFÓN

*Discurso*, texto establecido y producido por L. Gernet, París, Collection des Universités de France (CUF). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.* Op. Cit., p. 72 y 73

APULEYO

*Del Dios de Sócrates*, texto y trad. francesa de J. Beaujeu, Collection des Universités de France (CUF). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí.* Op. Cit., p. 49

ARISTOFANES

*Nubes.* Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad.* Op. Cit., p. 69

ARISTÓTELES

*Refutaciones sofísticas.* Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 75

AULO GELIO



*Les nuits attiques*, trad. R. Marache, París, Les Belles Lettres, 1967, tomo I, [ed. cast.: *Noches áticas*, México, Porrúa, 1999]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982, Primera hora». Op. Cit., pp. 385-387; Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 167

BARUCQ, A., DAUMAS, F., (COMPS.)

*Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, París, Cerf, 1980, n.º 69. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., nota 26, p. 129

BATENCOUR

M. I. D. B., *Instruction méthodique pour l'école paroissiale*, 1669. Cit. por: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 151

BRISSON, L.

“Présumposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon”, *Les Études Philosophiques*, 1993, num. 4. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 78

CARUSO, P.

«Conversación con Michel Foucault», en Paolo Caruso, *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, trad. F. Serra, Barcelona, Anagrama, 1969. Cit. por Jorge Álvarez Yáguez. «Introducción. —Una ética del pensamiento». En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 42

CICERON

*De finibus bonorum et malorum*. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 70 y 120

*De Senectute*. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 204

*La República*. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 70

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

*Stromates*, Mondésert (SC). Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 261

DEMIA, CH.

*Règlement pour les écoles de la ville de Lyon*, 1716. Cit. por: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 164

DETIENNE, M.

*Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], París, La Découverte, 1990, [ed. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 179

DIOCLES

*Du régime*, in Oribase, *Collection médicale. Livres incertains*, éd. Daremberg, t. Cit. por Michel Foucault. *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 17

DIODORO DE SICILIA

*Biblioteca histórica*. Cit. por Pierre Hadot. ¿Qué es la filosofía antigua? Op. Cit., p. 204

DIÓN CRISÓSTOMO

*Discourses*. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180; «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 98

DUMEZIL, G.

“*Le Moyne noir en gris dedans Varennes*”. *Sotie nostradamique, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, París, Gallimard, 1984, [trad. esp.: *Nostradamus — Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989]. Cit. por Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora». Op. Cit., p. 111

DÜRING, I.

*Aristóteles*, Heildelberg, 1966. Cit. por Pierre Hadot. ¿Qué es la filosofía antigua? Op, Cit., p. 95

DÜRR, L.

*Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Berlín, C. A. Schwetschke & Sohn, 1925. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 129

EPICURO

Sentencia Vaticana 34. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero. Segunda hora». Op. Cit., p. 189

ESTOBEO

*Florilegio*. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 398

#### FILODEMO

en *Papyrus Herculaneus*, 1005, col. IV, 10-14, texto mejorado por M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983 (2ª ed.), p. 260, n. 35 a; Arrighetti, p. 548. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 138

#### FOUCAULT, M.

Entrevista con Trombadori, DE, IV, 46. Cit. por: Jorge Álvarez Yáguez. «Introducción. —Una ética del pensamiento». En: Michel Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Op. Cit., p. 13

*Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Defert y Ewald, Gallimard, 1994, 4 vols. Vol. III, pág. 135. Cit. por Paul Veyne. *Foucault. Pensamiento y vida*. Op. Cit., p. 13

#### GALENO

*Tratado de las pasiones del alma y de sus errores*. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 3. *El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 59; *Histoire de la sexualité*. 4. *Les aveux de la chair*. Op. Cit., p. 107

#### GOETHE

*Conversaciones con Eckermann*, 12 de mayo de 1825. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 83

#### GOULET, R.

“Axioatea”, en R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, París, 1994. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 85

#### HADOT, I.

*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 231

#### HADOT, P.

«Exercices spirituels», *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section* 84 (1977). Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de marzo de 1978». Op. Cit., p. 222

«*Epistrophè et metanoia*», en *Actes du XIº congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Lovaina-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, pp. 31-36 (cfr. su reimpression en el artículo «*Conversión*», redactado para la *Encyclopaedia Universalis* y reeditado en la primera edición

de *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 175-182). Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 211

#### HIEROCLES

*Comentario sobre los Versos de oro*. Cit. por Pierre Hadot. ¿Qué es la filosofía antigua? Op. Cit., p. 204

#### HIPÓCRATES

*Epidemias*, texto y traducción de W. H. S. Jones (Loeb Classical Library). Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 111

#### ISÓCRATES

*Busiris*. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319

*Nicocles*. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 91

#### JAEGER, W.

*Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (1ª ed., 1934). Cit. por Pierre Hadot. ¿Qué es la filosofía antigua? Op. Cit., p. 95

#### JAMBlico

*Vie de Pythagore*. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319; Cit. por Pierre Hadot. ¿Qué es la filosofía antigua? Op. Cit., p. 204

#### JENOFONTE

*Hierón*, texto y traducción de E. C. Marchant y G. W. Bowersock (Loeb Classical Library); traducción francesa de P. Chambry, París, 1967. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 72

#### LA SALLE, J.-B. DE

*Conduite des écoles chrétiennes*, B. N. Ms. 11759. Cit. por: Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Op. Cit., p. 151

#### LUCIANO

*Hermotime*, trad. J.-P. Dumont, París, PUF, 1993 (se encontrará el original griego en Luciano, *Hermotime Works*, tomo IV, trad. K. Kilburn, Cambridge, Loeb Classical Library, 1959, p. 65 ss.) [ed. cast. en: *Obras*, Madrid, Gredos, 1981-1992, cuatro volúmenes]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 100; *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 55

MITTEILUNGEN DES DEUTSCHES ARCHAEOLOGISCHES INSTITUTS

*Athenische Abteilung*. 37 (1912), 277. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 57

MÜLLER, D.

«Der gute Hirt. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede», *Zeitschrift für Ägypt. Sprache* 86 (1961), pp. 126-144. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 129

MUSONIO RUFO

*Disertaciones*. Cit. por Paloma Ortiz García. «Introducción General». En: Epicteto. *Disertaciones*. Op. Cit., p. XIII

*Reliquiae*, texto establecido por O. Hense, Leipzig, 1905. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 50 y 173; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 398

NACIANCENO, G.

*Los cinco discursos teológicos*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995. Cit. por: Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 febrero de 1978». Op. Cit., p. 153

NIETZSCHE, F.

*Aurora*. Cit. por Peter Sloterdijk. *Has de cambiar tu vida*. Op. Cit., p. 9

*El viajero y su sombra*. Cit. por Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Op. Cit., p. 19

NORTH, H.

*Sōphrosynē. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, “Cornell Studies in Classical Philology”, XXXV, Ithaca, 1966. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 70

PASCAL

*Pensées*, Brunschvicg (Classiques Hachette). Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 11

#### PITÁGORAS

*Los versos de oro*. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 235

#### PLATÓN

*Carta VII*. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 84 y 233; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 73

*Crátilo*. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 179; Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 82

*Critias*. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 141

*Politique*, en Platón, *OEvres complètes*, París, Gallimard, 1950, col. «Bibliothèque de la Pléiade». Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 149

#### PLUTARCO

*Contra Colotes*. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 92

*De tuenda sanitate praecepta*. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad*. 3. *El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 61

«Vie des dix orateurs» (Antifonte, 18), en *Discours, suivi des fragments d'Antiphon le sophiste*, trad. de L. Gernet, París, Les Belles Lettres, col. des Universités de France, 1923, [ed. cast.: «Vida de los diez oradores», en *Obras morales y de costumbres*, vol. 10, Madrid, Gredos, 2003]. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 229

*Consolation à Apollonios*, en *Oeuvres morales*, tomo II. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180

*Propósitos de mesa*. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 70

*Si la política es asunto de los ancianos*. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 51

*Vie de Démosthène*, en *Vies*, tomo XII, trad. de R. Flacelière y E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1976, [ed. cast.: «Demóstenes», en *Vidas paralelas*, tomo III, Buenos Aires, Anaconda, 1947]. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 180

## PORFIRIO

*Vida de Pitágoras*. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Op. Cit., p. 113; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 319; Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 205

## QUINTILIANO

*De la institución oratoria*. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 63; Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 219; *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora». Op. cit., p. 359

## ROBIN, L.

nota, en Platón, *Banquete*, París, 1981 (1ª ed., 1929). Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 68

## SÉNECA

*Des bienfaits*, trad. de F. Préchac, París, Les Belles Lettres, 1961, [trad. esp.: *Sobre los beneficios*, Barcelona, Salvar, 1986]). Cit. por Michel Foucault. *El coraje de la verdad*, «Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora». Op. Cit., p. 208

*Cartas a Lucilio*. Cit. por Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*, «Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 314; «Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora». Op. Cit., p. 335; «Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora». Op. Cit., p. 438; *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 60

## SIMPLICIO

*Commentaire sur le Manuel d'Épictète, introducción*, texto griego y aparato crítico, por I. Hadot, Leyden, Brill, 1995, XXIII, línea 163. Cit. por Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* Op. Cit., p. 9

## SÓFOCLES

*OEdipe roi*. R. Pignarre (trad. francesa). París, Flammarion, 1995, col. «GF». Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 8 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 128

## STEGMAN VON PRITZWALD, K.

*Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1930, col. «Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie», n.º 7. Cit. por Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 15 de febrero de 1978». Op. Cit., p. 138

## TEOGNIS

*Elegías*. Cit. por Henry-Irenée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Op. Cit., p. 64

VERNANT, J.- P.

«L'univers spirituel de la "polis"», en *Les origines de la pensée grecque* [1962], París, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 1981, cap. 4 [ed. cast.: «El universo espiritual de la "polis"», en *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992]. Cit. por Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*, «Clase del 12 de marzo de 1980». Op. Cit., p. 232

VEYNE, P.

«L'amour à Rome», *Annales E.S.C*, 1978. Cit. por Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*. Op. Cit., p. 218