

Cerón Gonsalez, William
La formación del político según Foucault
Nuevo Derecho, vol. 11, núm. 16, enero-junio, 2015, pp. 121-130
Institución Universitaria de Envigado

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=669770727008>

La formación del político según Foucault*

William Cerón Gonsalez**

El profesor no debe enseñar pensamiento, sino a pensar, no se debe transportar al alumno, sino guiarlo, si se quiere que él sea apto, en el futuro, a caminar por sí mismo. Semejante didáctica la exige la propia naturaleza de la filosofía.

Kant, *Lógica, Ak 306, A5*

Resumen: Michel Foucault muere en el año 1984, pero antes de partir escribe su testamento filosófico llamado *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010). En él está la madurez de su pensamiento y su preocupación filosófica, construir un sujeto libre, verdadero y ético con una actitud crítica, riesgosa y valerosa. Sócrates, encarna esa figura de sujeto libre y ético que muere por sus principios y por la verdad. Foucault revindicará a este personaje en los diálogos *Apología*, *Critón* y *Fedón*; en este sentido, el escrito valora las enseñanzas ético políticas que dio en su momento Sócrates para una vida buena y bella, y que se mantiene vigente gracias a la lectura foucaultina de Sócrates. El artículo intenta no demostrar, pero sí interpretar lo que requiere un filósofo hoy para hacer de su vida una obra de arte, asumiendo un protagonismo político en la sociedad.

Palabras clave: Foucault, Sócrates, ética, política, maestro y discípulo.

Introducción

El pasado 25 de junio del 2015, conmemoramos el tricentenario primero de la muerte de Michel Foucault, el pensador más leído y comentado en los últimos tiempos. Su obra fue una dura crítica a la racionalidad del Estado moderno que ha producido sujetos sumisos, obedientes y productivos para el sistema capitalista. Autores como Edward Said (1935-2003), Komi Bhabha (1945- hoy) y Gayatri Spivak (1942- hoy) retomarán su crítica y continúan denunciando cómo la filosofía tradicional está al servicio de la dominación colonial, la explotación capitalista y la sujeción extranjera.

No es objeto de este escrito retomar la crítica de estos pensadores, sino realizar otra interpretación del pensamiento de Foucault, centrado en la ética política. Recordemos que en sus últimas traducciones de su obra *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010) y *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2009), experimentamos un Foucault totalmente diferente al leído y comentado en círculos académicos; el asunto ya no es el discurso de las *Palabras y las cosas* (Foucault, 1966) ni mucho menos el de *Vigilar y castigar* (Foucault, 1975), el tema central es la filosofía primera o ética. Pero, antes de entrar en este asunto, digamos lo más importante de

* Este artículo es producto de la investigación terminada del proyecto Democracia y cultura en América Latina. Código 11000027. Unaula. 2014.

** Doctor en Filosofía, Magister en Estudios políticos y profesor titular de la Facultad de Derecho de Unaula. Director del grupo Cultura y Política en América Latina. magisterpolitica@yahoo.es

su vida y pensamiento, para luego retomar el testamento ético de *El coraje de la verdad*.

Michel Foucault nació en la región de Poitiers, Francia, el 15 de octubre de 1926. Su niñez estuvo marcada por la Guerra Civil Española y la invasión que realizó Alemania a Polonia y Francia. En su juventud estudió filosofía occidental y psicología en la Escuela Normal Superior de París, época en la cual se transitaba de la Segunda Guerra Mundial a la Guerra Fría (posguerra). Los principales autores que influyeron en su pensamiento filosófico fueron los alemanes Friedrich Nietzsche y Martín Heidegger. Desde 1955 a 1958 enseñó literatura francesa a un público estudiantil primordialmente femenino en la Universidad de Uppsala, en el sur de Suecia (al tiempo que preparaba su tesis doctoral: "Historia de la locura en la época clásica", 1961) y filosofía en las universidades de Clermont Ferrand y Vincennes, Francia.

Es aquí donde conoce a Daniel Defert, un activista político de izquierda quien será su compañero de toda la vida. Por influencia de Althusser, durante un breve período participó en el Partido Comunista Francés (PCF), pero, al no sentirse a gusto con la ideología del partido, desistió. En 1971, con el propósito de llamar la atención sobre las condiciones inhumanas que prevalecían en el sistema penal francés, organizó el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), grupo totalmente diferente de la izquierda proletaria, porque sus fines eran crear movimientos y revueltas dentro de las prisiones para lograr cambios. Sin embargo, al no darse las transformaciones al estatuto de las prisiones, Foucault decide disolver el grupo. En 1971, cuando regresó a París a la edad de cuarenta y cinco años, fue nombrado profesor en el Collège de France, con su cátedra Historia de los Sistemas de Pensamiento, que ofreció hasta su muerte, el 25 de junio de 1984.

Ciertamente es una tarea difícil el intento de encasillar a Foucault dentro de un ám-

bito determinado del saber, porque ¿qué es en última instancia?, ¿un historiador de las ideas?, ¿un filósofo con pleno derecho a la palabra?, ¿un intelectual izquierdista?, ¿un anarquista aristocrático?, ¿un sociólogo?, ¿un nietzscheano o un neokantiano? ¿un archivista o un simple profesor, como gustaba definirse? En una de las entrevistas concedidas en 1984, poco antes de su muerte, afirmó:

Creo que de hecho se me ha situado en la mayoría de las casillas del ajedrez político, una tras otra y a veces al mismo tiempo: como anarquista, izquierdista, marxista, ostentoso o desengañoso, antimarxista, explícito o secreto, tecnocrata al servicio del gaullismo, neoliberal, etcétera [...]. Es cierto que prefiiero no identificarme y que me divierten los distintos modos en los que se me ha juzgado y clasificado (Macey, 1995, pp. 30-31).

Es de tener en cuenta que a Foucault no le interesan las ideologías, ni la lucha de clase, tampoco las grandes revoluciones, pero sí la subjetividad, la verdad y el gobierno. Analiza cómo el sujeto es objeto de la epistemología, a eso llama arqueología, luego describe cómo el sujeto es objeto del poder, genealogía y finalmente analiza el sujeto se ve en la necesidad de constituirse como sujeto ético. En este sentido, el pensador francés se aleja de Marx y su propuesta revolucionaria para asumir la filosofía kantiana, en la cual el sujeto se atreve a pensar por sí mismo, sin necesidad de otros que nos digan qué se debe saber, qué hacer y qué cabe esperar. Así pues, el Foucault kantiano no estudia las prácticas discursivas como formas de verificación, ni tampoco explora las técnicas y procedimientos de cómo se maneja la conducta de los hombres, sino las prácticas subjetivas para analizar cómo nos hemos constituido como sujetos morales. En sus palabras:

Tres ámbitos de la genealogía son posibles. En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo de poder a través del

cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales (Foucault, 1991, p. 194).

Observemos cómo nuestro autor, en lugar de estudiar el conocimiento, centra su análisis en la verdad. En lugar de la dominación se concentra en la gubernamentalidad y sustituye la teoría del sujeto por la pragmática de sí o la experiencia de sí mismo. Con estas prácticas se opone a la idea de un ser humano racional, universal, trascendente, fundante e incondicionado de la modernidad, y propone, a través del cuidado de sí (*epimeleia heautou*), nuevas formas de producir subjetividades, autónomas, en las que los individuos adquieran estilos y formas de vida diferentes, convirtiéndolas en proyectos ético-estéticos u obras de arte que lucharán contra el racismo, la dominación y colonización.

Intentemos aquí trabajar la tesis de cómo el sujeto se logra convertir en una obra de arte, qué prácticas requiere, cómo lograr combatir los malos hábitos y las opiniones, los errores, la conformidad y la dependencia. ¿Qué tipo de maestros requiere para cambiar su manera de ser y proceder? Detengámonos un momento en esta última pregunta y digamos: mientras el profesor enseña, el maestro forma; el primero transmite un conocimiento para ganar una materia, el segundo nos despiertan ciertas inquietudes de nuestra existencia. El profesor comparte su discurso, el maestro nos dice la verdad y nos indica el horizonte de nuestra existencia. Sin embargo, hoy en día no tenemos maestros buenos, honestos y virtuosos sino inmorales, astutos, dobles, cínicos y maquiavélicos. Si el maestro no tiene esas virtudes, cómo las va a transmitir a su discípulo. Foucault (2009) frente a este asunto comenta:

[...] El maestro [es tal] en cuanto posee la verdad, en cuanto la formula, y la formula como corresponde y según reglas que son intrínsecas a ese discurso

veraz que transmite. La verdad y las obligaciones de verdad están del lado del maestro. Eso es cierto en cualquier pedagogía. Es lo que podríamos llamar también la psicagogía antigua. [...] En ese sentido y por esa razón, la psicagogía antigua está muy próxima a la pedagogía. Aun se la experimenta como una *paideia* (p.388).

El buen maestro no solo enseña *logos*, retórica o argumentación, sino que perfecciona y educa el alma a través de ciertos cuidados: el buen ejercicio, la buena lectura y escritura, la buena alimentación, todo ello con el fin de buscar un sujeto incorruptible, verdadero y virtuoso. Un sujeto moral. En otros términos, nos apoyamos en un buen maestro para formar discípulos libres capaces de ejercer el poder con el menor grado de dominación y el mayor grado de libertad. Foucault (2009), refiriéndose a esta problemática, dice:

[...] El papel del filósofo debe ser como el de los médicos libres que se dirigen a personas libres, es decir, prescribir y al mismo tiempo persuadir: por supuesto debe decir lo que hay que hacer, pero también explicar por qué hay que hacerlo, y justamente en esa medida el filósofo no será un mero legislador que indique a una ciudad cómo debe gobernarse y qué leyes debe obedecer. Su papel será efectivamente persuadir a unos y a otros, a quienes gobernan y a quienes son gobernados (p. 243).

El maestro hace las veces de filósofo, su conocimiento y autoconocimiento le permiten gobernarse a sí mismo y cuidar de los demás. Por esto busca que su discípulo siga el ejemplo de los filósofos, primero obtenga soberanía sobre sí y luego pueda gobernar a los demás. Entre finales del siglo I y principios del siglo II, dijo el filósofo e historiador griego del imperio romano Dion de Prusa – Dion Crisóstomo:

[...] En los filósofos encontramos todos los consejos sobre lo que conviene hacer; al consultar al filósofo, podemos decidir si tenemos o no que casarnos, intervenir en la vida política, establecer la monarquía o la democracia o cualquier otra forma de constitución. [...] El filósofo, en consecuencia, se presenta 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. Él es quien gobierna a aquellos que quieren gobernarse a sí mismos y quien gobierna a los que quieren gobernar a otros (Foucault, 2009a, pp.139-140)

Un corolario más: el filósofo antiguo jamás fue un profesional de la filosofía sino que se encargó de resolver problemas cotidianos: ¿cómo llevar una relación amorosa? ¿Cómo vivir éticamente? ¿Por qué debemos darle sentido a nuestra existencia? ¿Cómo vivir con plenitud? ¿Cómo ser soberano de sí mismo? ¿Cómo manejar las pasiones? ¿Cómo practicar el gobierno de sí mismo? Con cada una de estas preguntas el filósofo examina su respectiva respuesta. Es útil, para ilustrar mejor lo dicho, retomar el caso de Sócrates en su intento por formar buenos discípulos atenienses.

Foucault, lector de Sócrates

De Sócrates hemos escuchado que fue esposo de la joven y bella Jantipa, dedicó su vida a orientar a sus discípulos en los buenos razonamientos, prefirió más la virtud y el conocimiento que las grandes riquezas y poderes del mundo. Fue sometido por leyes injustas y obedeció su sentencia de muerte con la cicuta. Ejerció la *paideia* con sus discípulos y enseñó a fortalecer y perfeccionar el alma para combatir la adversidad exterior. A causa de ello, Sócrates es un ciudadano ejemplar y virtuoso escogido por un dios para enseñar a los hombres el conocimiento de sí mismo, la obediencia a las leyes y a la justicia. Logró dominar las pasiones y se dedicó a contemplar lo divino, lo inmutable y lo verdadero que está por encima de la opinión. No cobró por sus conocimientos, ni tampoco tuvo maestro alguno.

Así pues, Sócrates es el maestro porque invita a los estudiantes y discípulos a reconocer su ignorancia para encontrar el conocimiento y el arte de gobernar. Filósofo porque da cuenta de las preguntas esenciales de la vida

y enseña hacer de la vida una obra de arte, y *parrhesiasta* porque con su vida y muerte da testimonio de la verdad. En los diálogos Apología, Fedón, Critón encontramos pistas de su vida y muerte. Analicemos.

En la Apología empieza la discusión y el proceso en el cual el poeta Meleto acusa a Sócrates de ser malvado, impío y corruptor de jóvenes, y de "hacer más fuerte el argumento más débil" (Platón, 1985, p. 158). Frente a estas acusaciones, el filósofo dirá que son falsas, arguyendo que su única misión fue formar a los ciudadanos atenienses en la virtud, la inteligencia y la verdad, dejando a un lado la preocupación por la fama, la riqueza y la mentira. Nunca se atrevió a subir a la tribuna para dar consejos a la ciudad; sin embargo, fue útil hablando en lo privado. Dejemos que él mismo nos lo cuente:

En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado realizar anteriormente actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actue privada y no públicamente (Platón, 1985, p. 171).

Fue entonces un dios o un demonio que impide que Sócrates ejerciera un cargo público en Atenas y lo hace acertadamente. Ese dios que le habla en silencio es su consejero permanente, primero le dijo que Sócrates es el más sabio de todos los hombres griegos, que su tarea consiste en enseñarle a los hombres a vivir moderadamente, rechazando las opiniones falsas y asumiendo la mejor decisión; pero ese dios también le dice que se llegó la hora de partir a otro lugar. Veamos:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aiente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortarlos y de hacer manifestaciones

al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: "mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de como tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?" (Platón, 1985, p. 168).

Entonces Sócrates, en nombre de dios, rechaza gobernar la *polis* para prepararse para la muerte. "[...] y que es preciso que dios nos envíe una orden formal para morir, como la que me envía a mí en este día" (Platón, 2003, p.343). Por eso se sigue que el filósofo se presta gustoso a la muerte, porque sabe que después de esta vida hay otra donde podrá gozar de bienes infinitos y vivir con hombres y dioses justos. Observemos:

Es preciso que los complazca, replicó Sócrates, y procurar que esta apología tenga mejor resultado con ustedes, que el que tuvo la primera con los jueces. En verdad, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a encontrar en el otro mundo dioses tan buenos y tan sabios y hombres mejores que los que dejo en este, sería un necio si no me manifestara pesaroso de morir. Pero, sepan que espero reunirme allí con hombres justos. Tal vez me haga ilusiones respecto de esto; pero en cuanto a encontrar allí dioses que son muy buenos dueños, lo aseguro en la medida que pueden asegurarse cosas de esta naturaleza. Por eso no estoy tan afligido en estos momentos, espero que haya algo reservado para los hombres después de esta vida, y que, según la antigua máxima, los buenos serán mejor tratados que los malos (Platón, 2003, p. 344).

Sócrates, antes de beber la cicuta, estuvo en la cárcel, sus mejores amigos y Jantipa lo acompañaron. Como se le violó el debido proceso y se cometió una injusticia, su mejor amigo, Critón, decide sobornar al guardia para que deje escapar a su maestro. Frente a este mal juicio Sócrates lo reprende, diciendo que no está bien desobedecer las leyes aún sean injustas. Qué va a pensar la mayoría, que Sócrates, que tanto habla de la virtud y la justicia, termine como un fugitivo, violando las leyes y dándose la buena vida en otro país.

[...] En efecto, allí hay la mayor indisciplina y libertinaje, y quizás les guste oírte de qué manera tan graciosa te escapaste de la cárcel poniéndote un disfraz o echándote encima una piel o usando cualquier otro medio habitual para los fugitivos, desfigurando tu propio aspecto. ¿No habrá nadie que diga que, siendo un hombre al que presumiblemente le queda poco tiempo de vida, tienes el descaro de desear vivir tan afanosamente, violando las leyes más importantes? Quizás no lo haya, si no molestas a nadie; en caso contrario, tendrás que oír muchas cosas indignas. ¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos? ¿Qué vas a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hubieras hecho el viaje allí para ir a un banquete? ¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud? ¿Sin duda quieres vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos? [...] (Platón, 1985, pp. 209-210).

Preguntémonos: ¿Cómo es posible que un hombre que ha se consagrado a la filosofía prefiera la muerte en lugar de gobernar la *polis*? Sabemos muy bien que Sócrates tiene setenta y dos años, cree en la inmortalidad del alma y en las expiaciones para encontrarse con los dioses, y, como buen filósofo, ya no quiere ser esclavo de este mundo sino que quiere mandar como los dioses. "¿No adviertes que lo divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño? ¿Y que lo mortal es natural que obedezca y sea esclavo?" (Platón, 2003, p. 363). De esta manera, Sócrates está convencido de que el alma pura e inmortal está destinada a mandar y no a estar errante de un lugar a otro:

Sí, sin duda, Cebes; y es probable también que no sean las almas de los buenos, sino las de los malos, las que se ven obligadas a andar errantes por esos sitios, donde llevan el castigo de su primera vida, que ha sido mala; donde continúan vagando hasta que, llevadas del amor que tienen a esa masa corporal que les sigue siempre, se alojan de nuevo en un cuerpo y se suman quizás en esas mismas costumbres, que constituyan la ocupación de su primera vida (Platón, 2003, p. 365).

Fue Sócrates pesimista, despreció esta vida como tal por pensar en la otra. ¿Será que esta vida no vale la pena vivirla? Esta vida es solo un momento de preparación para ir a otra vida. La muerte es solo un paso para

ir al hades. La respuesta la podemos evidenciar al final del diálogo donde Sócrates cree firmemente que la muerte es una transformación, un cambio de morada para el alma y que un dios, no sabemos cuál, le ha dicho: “[...] es preciso que dios nos envíe una orden formal para morir, como la que me envía a mí en este día” (Platón, 2003, p. 343).

Así pues, el padre de la mayéutica acepta tomar la cicuta, se recuesta y empieza a hacer efecto en su cuerpo. Ya sin aliento y moribundo pronuncia: “Critón, debemos un gallo a Asclepio, no te olvides de pagar esta deuda” (Platón, 2003, p.401), ¿Qué le quiso decir Sócrates a Critón? Solo a través de los sacrificios a los dioses, en este caso a Asclepio, nos podemos curar de los aduladores del discurso, de los sofistas y malos maestros que rodean nuestra existencia. Curarnos de las habladurías que nos hacen daño. Pero, entonces: ¿Cuál era la deuda que tenía Sócrates para con el dios? ¿Cuál era la enfermedad de la que el dios curó a Sócrates, si el primero no estaba enfermo y el segundo de todas formas iba a morir?

Muchos autores a través de los tiempos, como Nietzsche, Olimpiodoro, entre otros, tomaron esta expresión del modo de que la vida misma es una enfermedad y que la muerte es la cura. Pero esta concepción de vida no tiene cabida en el pensamiento griego y mucho menos en el pensamiento socrático. Puede que algunas de las palabras de Sócrates fueran tomadas mal, como cuando dice en el Fedón que la vida es una prisión, pero con esto se refería a una prisión donde la vigilancia es amorosa, como de un padre a un hijo, y no una vigilancia violenta, como la que se da en esta clase de lugares a los presos.

Por otro lado, para él la muerte era un descanso, pero no de la vida, como se le toma, sino más bien del cuerpo que tiende a contaminarse, y es así como en la muerte encuentra su pureza. Existen varias teorías para

darle respuesta a este gran interrogante: para Wilamowitz, puede que haya pasado que Sócrates estuviera enfermo en otra ocasión y el dios ya lo había curado una vez, por lo cual todavía tenía esta deuda, recordándola a su discípulo a la hora de su muerte. Para Cumont, en cambio, se refiere a que el gallo para los Persas era el guía de las almas hacia el más allá, y puede que Sócrates lo haya traído a colación para que, como es esa cultura, también guiara su alma.

Al final, el autor tratado por Foucault, Dumézil, admite tres supuestos para darle respuesta a esta pregunta: primero, efectivamente se trata de una enfermedad; segundo, no es una enfermedad pasajera; y, por último, no cree que Sócrates se haya desmoronado en sus últimos momentos y haya aceptado por fin que su concepción de la vida no era tan positiva como lo había demostrado durante toda su existencia, como lo pensó Nietzsche (2010a).

Entonces Dumézil propone una teoría final, que para Foucault es la más acertada hasta el momento, y se trata de que en el diálogo de Critón se pueden ver los últimos momentos, no solo de Sócrates, sino también de sus discípulos. Como sabemos, Critón le ofrece a Sócrates ayuda para escapar antes de que se cumpla su condena de muerte, diciéndole que si no lo hace se estaría traicionando a sí mismo y a sus amigos, y que más tarde la gente de la ciudad lo culparían por no haber hecho todo lo posible por salvar a su maestro. A esta afirmación, Sócrates entra a explicarle a su discípulo que la opinión corriente y no elaborada no debe ser escuchada, que solo debe ser escuchada aquella opinión que es capaz de decir qué es lo justo y lo injusto, y esta opinión sería la verdad.

Siguiendo la verdad es como se evitaría el deterioro del alma, que es provocado por la opinión de la multitud. Esta es la enfermedad de la que se han curado hasta el último mo-

mento de su vida. Sócrates cura y libera a su discípulo de la opinión, que puede corromper las almas. Ayudó entonces a su discípulo para pasar de un conocimiento errado a un conocimiento verdadero. Y Sócrates, como buen maestro, dice "debemos un gallo" porque se solidariza con sus discípulos, con los cuales siempre ha tenido un lazo de simpatía, y se han curado una vez más de la ignorancia.

Pues bien, la enseñanza socrática no es letra muerta y vacía sino transformadora, dirige y perfecciona al discípulo, en arte de la discusión y del debate intelectual para refutar el error y sustituirlo por una proposición verdadera. Tomemos el caso del dialogo del Alcibíades. Sócrates se presenta como el maestro de la verdad y la franqueza, en cambio Alcibíades como el político pretencioso y rico que desea gobernar Grecia y Asia. Este discípulo cree que por ser de buena familia, tener riqueza y ser esbelto, está listo para ejercer el poder, pero el maestro le dice que todavía no está preparado y sin preparación comete injusticias, propiciará guerra y querellas. Alcibíades convive con la peor ignorancia, cree saber lo que en el fondo no sabe, solo sabe griego, gramática y toca la cítara, pero desconoce a sus enemigos persas, no conoce la riqueza que es superior, ni la formación de sus cuatro maestros:

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

[...] En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y la máxima de Delfos "conócete a ti mismo", ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber. Porque si tu careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo (Platón, s.f., p. 51).

Era entonces tarea de Alcibíades cambiar el rumbo de su mirada y volverla hacia su propia alma, practicar una *contemplatio sui* y contemplación de las relaciones para fundar una acción política justa, o un gobierno justo. La primera recomendación que le da es conocerse a sí mismo, pero esta práctica no fue solo de la cultura griega, sino que sus pueblos vecinos como los lacedemonios la practicaban. Dejemos que el mismo Foucault (2009a) lo cuente:

[...] El momento socrático platónico, está determinado por el texto donde se refleja la teoría misma de la inquietud de sí; larga teoría que se desarrolló en la segunda parte, en todo el desenlace del diálogo llamado *Alcibíades*. Si es cierto que vemos surgir la inquietud de sí en la reflexión filosófica con Sócrates, y en particular con este texto del *Alcibíades*, no hay que olvidar, de todos modos, que el principio, "ocuparse de sí" –como regla, como imperativo, imperativo positivo del que se espera mucho– no fue, desde el origen y a lo largo de toda la cultura griega, una consigna para filosofar, una interpelación de un filósofo que se dirigía a los jóvenes que pasaban por la calle. La afirmación, el principio "hay que ocuparse de sí mismo" era una vieja sentencia de la cultura griega. Era, en particular, una sentencia lacedemonia (p. 45).

La sentencia de la que Foucault (2009) habla fue tratada por Plutarco en uno de sus escritos, donde cuenta la historia del interrogatorio realizado a un espartano llamado Alexandrides, un lacedemonio a quien cuestionan por haber dejado en manos de los esclavos espartanos o *iliotas*¹, las tierras

¹ El iliota era el siervo de Esparta, quien ocupaba una situación muy inferior a la de los periecos –habitantes de las ciudades costeras de Laconia– y de los homoioi –ὅμοιοι– “iguales”, considerados originarios de Mesenia, en el suroeste del Peloponeso. Eran esclavos públicos, propiedad del Estado espartano, formando parte integrante de los bienes rurales de los espartiatas, también conocidos como los homoioi. Esta gente estaba adscrita a la tierra, que era propiedad del estado espartano, pero que era repartida en calidad de cesión a los homoioi, los cuales se encargaban de que los ilotas la explotaran (Chantraine, 1999).

para ser trabajadas, y éste responde: "pues bien, simplemente para poder ocuparnos de nosotros mismos" (p. 45). De esta forma, el pensamiento de la aristocracia espartana que gozaba de privilegios sociales, políticos y económicos, giraba en torno a ocuparse de ellos mismos y para poderlo hacer delegaban sus trabajos en otros. Cuando Sócrates formula el imperativo de la *epimeleia heautou*, lo hace a partir de una tradición espartana, y más aún cuando la referencia a Esparta está presente desde la teoría de la inquietud de sí, en el Alcibíades. Foucault (2009a) nos dice:

[...] Alcibíades quiere volcarse hacia el pueblo, tomar en sus manos el destino de la ciudad, gobernar a los otros. Es quien va a transformar su estatus privilegiado, su primacía estatutaria, en acción política en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros. Cármides es un joven político de una gran inteligencia, ha participado ya en el escenario de la política desde el consejo; sin embargo, es tímido para tomar la palabra en público, frente a esto Sócrates le dice: pero, en fin, de todos modos debes prestar un poco de atención a ti mismo; aplica tu espíritu a ti mismo, toma conciencia de tus cualidades y así podrás participar en la vida política. Sócrates, si gobiernas la ciudad, para gobernar es preciso que enfrentes dos clases de rivales: por un lado, los rivales internos con los que tropezarás en la ciudad, pues no eres el único que quiere gobernarla. Y por otro lado, el día que la gobiernes, chocarás con los enemigos de la ciudad. Ahora bien, dice Sócrates, sabes perfectamente cuál es la situación, tanto de los lacedemonios como de los persas, se imponen a Atenas y a ti (Alcibíades). Por un lado, por tener una riqueza superior, la suya es una riqueza individual, pero la del rey Persa es de todo el imperio. En cuanto a la educación, tanto la de los espartanos como la de los persas, es superior a la que tú has recibido durante toda su vida. La educación de los espartanos se basa en una educación que asegura las buenas maneras, la grandeza de espíritu, el valor, la resistencia, que inculca en los jóvenes la afición por los ejércitos, por la victoria y los honores. Por el otro lado, los persas tienen una educación muy importante; educación al rey, al joven príncipe que desde su infancia siempre y cuando tenga edad para comprender, está rodeado por cuatro profesores: uno es el profesor de la sabiduría (*sophia*), otro es el profesor de la justicia (*dikaiosyne*), el tercero es maestro de la templanza (*sophrosyne*) y por cuarto, el maestro de valor (*andreia*) (pp. 48-49).

Sócrates demuestra a Alcibíades que no tiene la *tekhne* (el conocimiento necesario) que le permitiría gobernar bien la ciudad y estar al menos en pie de igualdad con sus rivales, y lo hace mediante los siguientes interrogantes: ¿sabes qué significa gobernar bien la ciudad? ¿En qué consiste el buen gobierno de la ciudad? ¿En qué se le reconoce? A lo que Alcibíades no sabe dar unas respuestas acertadas. Dice Sócrates a Alcibíades: "hay que hacer una comparación, quieres entrar en la vida política, quieres tomar en tus manos el destino de la ciudad; no posees las mismas riquezas que tus rivales y, sobre todo, no tienes la misma educación. Es preciso que reflexiones sobre ti mismo, que te conozcas a ti mismo" (Foucault, 2009, p. 47).

La necesidad de ocuparse de sí se destaca como una urgencia en el texto, no en el momento en que Alcibíades formula su proyecto político, sino cuando advierte que ignora, que ignora el objetivo mismo, la naturaleza del objetivo del que tiene que ocuparse. Sabe que quiere ocuparse de la ciudad. Tiene motivos para hacerlo a causa de su estatus. Pero no sabe cómo ocuparse de ella, no sabe en qué va a consistir la meta y el fin de lo que será su actividad política, a saber: el bienestar, la concordia de los ciudadanos entre sí. No sabe cuál es el objetivo del buen gobierno, y por eso debe ocuparse de sí mismo.

[...] pues bien, ignorabas pero eres joven, no tienes cincuenta años; de modo que tienes tiempo para aprender, aprender a gobernar la ciudad, aprender a imponerte sobre tus adversarios, aprender a convencer el pueblo, aprender la retórica necesaria para ejercer ese poder. En Sócrates no es esa la intención, Sócrates dice: tú ignoras, pero eres joven, por lo tanto, no de aprender sino de ocuparte de ti (Platón, s.f., p. 58).

Debe reflexionar desde sí mismo como ser justo, cómo hacer lo que es correcto, lo que conviene a la ciudad para que su gobierno no caiga en la misma trama de los que antes

gobernaban. Ilustrando lo anterior, Foucault (2009a) dice:

El *Alcibíades* podría ser, en cierto modo, la forma inversa de la *República*, en la cual, como saben, los interlocutores, al preguntarse qué es la justicia, en qué consiste para un individuo ser justo, descubren muy pronto que no tienen respuesta y, pasando de las letras minúsculas de la justicia tal como están inscriptas en el individuo, se refieren a las letras mayúsculas de la ciudad para leer y descifrar mejor en qué puede consistir la justicia: quiero saber qué es la justicia en el alma del individuo; vamos a ver qué es en la ciudad. Podríamos imaginar que el rumbo del *Alcibíades* es, en cierto modo, el mismo pero invertido; vale decir que los interlocutores de ese diálogo, al procurar saber qué es gobernar bien, en qué consiste la buena concordia en la ciudad, qué es un gobierno justo, se interrogan sobre la naturaleza del alma y van a buscar en el alma individual el *analogon* y el modelo de la ciudad. La jerarquía y las funciones del alma podrían, después de todo, ilustrarnos con claridad sobre la cuestión planteada con respecto al arte de gobernar (p. 68).

Sócrates es el maestro de la “*parrhesía*”, dice la verdad para criticar las instituciones democráticas y los políticos de su época, pero también es el formador de la ética en la política. Conocerse a sí mismo es la primera técnica que le recomienda para ser un excelente gobernante. Con esto, el maestro será un operador en el cambio y transformación del individuo como sujeto de verdad; será el mediador en la relación del individuo y su constitución como sujeto. Por eso el maestro estará en un constante autoconocimiento de sí, mirando su forma de actuar y de vivir, para poder ayudar a los demás.

[...] La relación entre educación y negligencia, tanto en el *Alcibíades* como en el *Laques*, va a fundar el principio del cuidado. Hay que preocuparse por la educación de los jóvenes: encontramos todo eso en el *Alcibíades* y en el *Laques* [...] Cuando comparamos el *Laques* y el *Alcibíades*, nos encontramos ante el punto de partida de grandes líneas de evolución de la reflexión y la práctica de la filosofía: la filosofía como aquello que, al inclinar, al incitar a los hombres a ocuparse de sí mismos, los lleva hacia una realidad metafísica que es la del alma, y la filosofía como prueba de la vida, una prueba de la existencia y la elaboración de cierta forma y modalidad de vida. Conocimiento del alma, una ontología del yo. Una filosofía como prueba de la vida, del *bíos*, que es en materia ética y objeto de un arte de sí mismo (Foucault, 2010, p. 141).

Terminemos nuestra reflexión con las preguntas que se debe hacer un verdadero filósofo: ¿De dónde nacen las guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones. En efecto, las guerras proceden del ansia de amontonar riquezas, y nos vemos obligados a acumularlas a causa del cuerpo, para servir como esclavos a sus necesidades. He aquí por qué no tenemos tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males consiste en que en el acto de tener tiempo y ponernos a meditar, de repente interviene el cuerpo en nuestras indagaciones, nos embaraza, nos turba y no nos deja discernir la verdad (Platón, 2003).

Conclusión

Un pensador no es importante por raza, ideología o lugar de nacimiento, sino porque su pensamiento lo ha transformado y ha sido capaz de transformar a otros, eso es lo que experimentamos cuando recordamos a Foucault. En este sentido, nuestra tarea es doble: hacer de la vida una obra de arte y ser útiles a la sociedad. El filósofo no solo se debe dedicar a conocer la realidad, sino también a transformarla. Para ello se requiere responder a ciertas prácticas, y buenos maestros que no solo enseñen logos y razonamientos sino *ergon*, acción y un buen vivir.

La figura de Sócrates como sabio, filósofo y político nos lleva a replantear la tarea actual del filósofo contemporáneo, no como creador de conceptos sino como un transformador de subjetividades individuales y no colectivas. El filósofo de hoy debe buscar la verdad en lugar de la mentira, la sabiduría en lugar de la doxa, y el bien moral en lugar de la fama, la riqueza y el honor.

Referencias

- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.
- Foucault, M. (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: La Pi-
queta.
- _____. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*.
Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009a). *Hermenéutica del Sujeto*.
Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *El coraje de la verdad*. Bue-
nos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Macey, D. (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Ma-
drid: Cátedra.
- Platón. (1985). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2003). *Fedón*. Bogotá: Tomo, S.A. de C.V.
- Platón. (s.f). *Alcibiades o sobre la naturaleza del
hombre*. Madrid: Gredos.