



**¿QUÉ ES UNA FORMACIÓN
SOCRÁTICA? *PAIDEIA*,
PARRESÍA Y BUEN
USO DE LA RAZÓN**

José Mendivil Macías Valadez

¿QUÉ ES UNA FORMACIÓN SOCRÁTICA? PAIDEIA, PARRESÍA Y BUEN USO DE LA RAZÓN

Resumen: la intención del ensayo es mostrar la posibilidad de una *paideia* o formación socrática para nuestros tiempos; un trabajo hermenéutico e histórico que toma en cuenta y revisa la aportación de estudiosos de la Antigüedad, como Werner Jaeger, Martha C. Nussbaum, Agnes Heller y Michel Foucault.

Palabras clave: Sócrates, Foucault, formación, *paideia*, *parresía*.

WHAT IS THE SOCRATIC EDUCATION? PAIDEIA, PARRESIA AND REASON

Abstract: The intention of this essay is to show the existence of a socratic *paideia* or *Bildung* for our temps, an historic-hermeneutic work to revise and check the contribution of helenistic thinkers as Werner Jaeger, Martha C. Nussbaum, Agnes Heller y Michel Foucault.

Keywords: Socrates, Foucault, education, *paideia*, *parresia*.

Fecha de recepción: abril 4 de 2013

Fecha de aceptación: mayo 3 de 2013

José Mendívil Macías Valadez: mexicano. Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato (México), representante del Cuerpo Académico de Filosofía Social, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política.

Correo electrónico: mendivil007@hotmail.com

¿QUÉ ES UNA FORMACIÓN SOCRÁTICA? PAIDEIA, PARRESÍA Y BUEN USO DE LA RAZÓN

PAIDEIA E IRONÍA SOCRÁTICAS, UN MÉTODO

Haré, en primer lugar, una introducción a la figura y el pensamiento socráticos, inspirada, entre otros, en Warner Jaeger, Gregory Vlastos y Martha Nussbaum, y centrada en el escepticismo, el método de la mayéutica y la ironía, pero con un acento político en relación con la democracia. Después haré un análisis de la postura del último Foucault, en tanto que se puede relacionar con esta interpretación de Sócrates, indicando aspectos críticos en los que considero que Foucault no acierta del todo. Finalmente, estableceré algunas consideraciones que realzan estas interpretaciones, añadiendo otras como la de Agnes Heller y la ya clásica de Michel de Montaigne, que ayudan a establecer la importancia de la *paideia* socrática, dentro de una hermenéutica crítica de la modernidad que pueda apoyarse en los temas clásicos.

Los conceptos ideales de formación, cultura, arte y educación han aparecido ligados entre sí en Occidente, desde los griegos hasta nuestros días —y también en las otras culturas del mundo—, aunque de diversas maneras. Intentaré aquí desarrollar una exploración que permita transitar por un trecho de este sinuoso camino, o más bien por este conjunto de caminos con disyunciones, encrucijadas y conjunciones, en el que existen amplias tendencias con diferentes concepciones, las cuales, sin embargo, comparten una problemática común. Se trata de la cuestión acerca de la posibilidad y de la necesidad de una *paideia* socrática para nuestros días.

La monumental *Paideia* de W. Jaeger interpreta la formación del hombre griego a partir de un concepto de cultura como principio formativo. En esta concepción idealizada, el individuo obtendría un lugar propio y libre en la *polis* como parte de un todo ordenado, en una conexión viva y orgánica entre el cosmos y el hombre. La visión artística de los antiguos griegos, su visión “antropoplástica”, se entrelazaría con las intuiciones de los poetas, filósofos, moralistas y políticos

clásicos. Esta *Bildung* (formación, configuración) “designa del modo más intuitivo la esencia de la educación” (Jaeger, 1957, p. 11); se trata de una concepción humanista más bien que individualista, en el sentido de la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser, que se conforma comunitariamente.

No sería impertinente la aclaración de que, al no existir una esencia o naturaleza humana fija o estable a la cual conformarse, esta concepción sería más bien un ideal, un deber ser, y debería concebirse en nuestros días en un sentido pluralista y no exclusivamente occidentalista, aunque sí con un sesgo universalista. Nicola Abbagnano, en el artículo “Cultura” de su *Diccionario de filosofía*, aclara que tanto la *paideia* griega como la *humanitas* latina —correspondiente al currículo de las artes liberales, después *studia humanitatis* y luego *Humanismus*—, no se basarían en una naturaleza humana como un dato o hecho, sino “sólo como fin o término del proceso de formación cultural”, es decir, como un ideal a conquistar y a encarar. Hoy diríamos que se trata de una construcción cultural, algo que tenemos que llevar a cabo, y cuya existencia o concreción no está asegurada. Como dijo Sartre inspirándose en el renacentista Pico, el hombre acabaría siendo lo que se hace, como resultado de un proyecto elegido libremente. De cualquier manera y con estas reservas, muchos aspectos de las épocas clásicas y clasicistas nos pueden seguir sirviendo como modelo, incluso en tiempos postmetafísicos, inspirándonos en algunos elementos del pasado que consideramos pertinentes, para construir nuestro presente y nuestro futuro.

Jaeger ha señalado la gran paradoja de que Sócrates —llamado el fenómeno pedagógico más formidable de Occidente— no quisiese hablar de *paideia* para referirse a la actividad formadora que él mismo encarnara (438). Esto se debería también a su afán de distinguirse de los sofistas y de otros “profesores”. Si bien Sócrates educa para formar buenos ciudadanos y políticos, le interesa formar un juicio crítico más que ofrecer una serie de conocimientos enciclopédicos, y hacer preguntas orientadas a cambiar a las personas más que exhortar con discursos edificantes o dar respuestas fijas. M. Nussbaum acabará describiendo, en *El cultivo de la humanidad*, el modelo educativo socrático por su acento en el autoexamen —sin excluir el examen de los demás—, la autoridad de la razón y el escrutinio crítico de las propias creencias. La argumentación socrática no sería antidemocrática, ni llegaría a reducir las legítimas demandas de personas excluidas de algún modo (mujeres y otras culturas), sino que activaría la independencia mental produciendo comunidades que razonan en conjunto sobre sus problemas, y no solamente intercambiando alegatos. Nussbaum acentúa el hecho de que para Sócrates la verdad sería algo públicamente accesible para todos los que pudieran pensar, algo que para obtenerse requiere del rigor y de la firmeza de argumentos bien esgrimidos y coherentes, habiendo llevado así la filosofía desde el cielo a la tierra, acercándola al hombre común.

Sócrates utiliza la ironía y la *mayéutica* para mostrar la incapacidad de los expertos de conocer lo suficiente acerca de las supuestas verdades que pretenden tener o de las que se jactan, y concluye que al menos él sería más consciente de la dificultad de esclarecer y comprender cabalmente cualquier concepto; más consciente, por tanto, de su propia ignorancia. La interrogación permanente tiende a descubrir la ignorancia de las personas, produciendo en los interlocutores la duda y la inquietud que obliga a la investigación constante, aguijoneando así como un tábano insistente, puesto que lleva al interlocutor a reconocer que su punto de vista es contradictorio. Afirma Sócrates en la *Apología* platónica que una vida sin examen interior, sin cuestionamientos, no tendría sentido. De una vida pasiva, basada en creencias convencionales, Sócrates pretende que estas sean sancionadas y reapropiadas después de haber pasado por el tamiz de la razón y la crítica, como comenta Nussbaum.

La educación no progresa por el adoctrinamiento del profesor, sino por el escrutinio crítico de las propias creencias del alumno. Cuando compara la democracia con un noble pero perezoso caballo, quiere decir que, en una gran parte, las creencias convencionales están bien encaminadas. El problema real es la pereza de pensamiento que caracteriza a estos ciudadanos democráticos, su tendencia a ir por la vida sin pensar sobre otras posibilidades y razones (Nussbaum, 2001, p. 45).

Habría que evitar, sin embargo, una posible interpretación elitista —tal como la platónica— de las tesis socráticas. Si bien las fuentes de la irracionalidad humana serían muchas y profundas, y no es posible pensar que todos podrían ser tan racionales al estilo socrático, sería factible concluir en lo general que “los derechos pertenecen a todos, y esto debería significar que el desarrollo de la razón también es de todos” (51), como debería de ser en una democracia deliberativa situada en un entorno cosmopolita, tal como el que los filósofos estoicos comenzaron a pensar.

De acuerdo con G. Vlastos (Vlastos, 1991a), visto sobre todo a la luz de los diálogos tempranos de Platón, Sócrates sostendría una especie de evangelio sin dogmas en donde el cuidado de sí (que incluye la salud), de la sabiduría moral y de la verdad, serían los temas centrales. Dialogar con los otros significaría exigirles un examen profundo de sus creencias, pero formaría parte también de la tarea de investigarse a sí mismo, de conocer los límites del propio saber. Sócrates no habría renunciado al conocimiento cuando dice que “nada sabe”, sino que señala así que todo puede replantearse, revisarse y reexaminarse en una búsqueda que nunca termina. A diferencia de los sofistas, Sócrates no enseñaba a hacer triunfar la propia opinión sobre la del opositor, sino a buscar en común la definición correcta. La filosofía socrática, más allá de una máscara irónica o de una humildad irónica, enarbola un método, y este consiste en afirmar la propia ignorancia como una objeción contra toda aparente verdad enunciada, contra

todo punto de partida indiscutible; por ejemplo, cuestionar al prójimo es exigirle que se cuestione a sí mismo, se preocupe de sí mismo y encuentre su propia verdad, que se convierta en su propio crítico y maestro. En el diálogo *Teeteto*, la actitud *mayéutica* nos mostraría que él no engendra nada, puesto que no sabe nada, pero que ayudaría a los demás a engendrarse a sí mismos. Sócrates, por otra parte, no pone ninguna limitación de clase social a la capacidad o necesidad de esta investigación racional; hace a la persona, por tanto, libre y responsable de su propio cuidado, y así aparece como un reformador de la conciencia social y moral, con lo que se convierte, en consecuencia, en un revolucionario en relación con las instituciones sociales, que tendrían también que ser revisadas en profundidad, una consecuencia que, como se sabe, le costó la vida.

La actitud irónica en Sócrates no es una mera *disimulación*, detrás de la máscara del *iron* —este personaje del drama que pasaba, de ser insignificante, al lugar central— (Preminger, 1986, p. 108) no habría una segunda máscara, estaría el propio Sócrates defendiendo la misma postura. Hay en Sócrates, por supuesto, varias paradojas y limitaciones, pero nunca engaño. La humildad irónica del “yo solo sé que nada sé” no sería una pose de la que pudiéramos deshacernos, sino el paso previo del método *mayéutico* (Vlastos, 1991b, p. 67), algo que contribuyó a convertirlo en un crítico incansable, aunque no siempre comprendido, de las principales convicciones humanas: la bondad, el valor, la piedad, la justicia, la belleza etc.; esta actitud es uno de los mejores antídotos contra algunos dogmáticos o fanáticos que —como se reconoce en los diálogos socráticos— no saben lo que hacen; por ello tendrían que someter a examen de manera minuciosa, como exigiría Sócrates, la justificación de su hacer y el contexto particular en que lo hacen.

La grandeza de la ironía socrática no consiste únicamente en reírse de su propia máscara, de su propia limitación, torpeza, rusticidad o fealdad —que es propia de lo humano—, sino en el provecho que se puede sacar de estas limitaciones gracias al arte filosófico. No somos dioses, sabemos poco y mal, de modo que, como los filósofos de la Nueva Academia, podríamos ser buenos seguidores de Sócrates, sosteniendo una dialéctica de los argumentos más racionales (*éulogon*), de los más verosímiles y probables, pero nunca definitivos. Esta ironía prepara, además, el camino que conduce hacia la tolerancia al cerrar el paso a los dogmáticos y los fundamentalistas.

LA INTERPRETACIÓN DE FOUCAULT

Analizaré ahora uno de los aspectos más sugerentes del planteamiento de Michel Foucault dentro de su proyecto acerca de una hermenéutica del sujeto. Esta es una temática que requiere ser completada y analizada con mayor detalle, debido al estado fragmentario en que quedó la última etapa de su pensamiento.

El pensador francés descubre en la temática del cuidado de uno mismo —*souci de soi*— la manera en que se pensó la libertad individual como ética reflexiva en la Antigüedad grecorromana. Esta atención o inquietud del sujeto por sí mismo es un ocuparse de sí y autoconocerse mediante reglas de conducta o principios, que serían a la vez verdades y prescripciones, los cuales se transforman con el fin de lograr un cierto modo de ser que conforme un *ethos* dirigido al autodomínio —no ser esclavo de sí mismo ni de los propios apetitos, por ejemplo—, donde ocuparse de sí es una precondition para ocuparse de los otros, pues quien ejerza un poder tiránico sería alguien que no habría cuidado adecuadamente de sí mismo y sería un esclavo de sus deseos. El político que no cuida de sí ni se autodomina, no podrá por ello ocuparse de los otros, de modo que cierta ascesis y autodisciplina es indispensable para ser sabio. Tanto Sócrates como sus principales discípulos habrían seguido este camino hacia la autonomía (*autoarquía*, *enkratia*).

Será necesario aclarar aquí que, puesto que no existe para Foucault una teoría *a priori* del sujeto anterior a su constitución, el sujeto es una forma histórica específica en cada caso, de suerte que las prácticas de sí en cuanto liberadoras deberían reforzar las posibilidades de resistencia y de conversión de los estados de dominación en relaciones de poder móviles, reversibles y cambiantes, con el mínimo posible de dominación, ya que las relaciones de poder siempre existirían y no serían malas en sí mismas (Foucault, 1994, p. 123). Estas técnicas acerca de cómo vivir habrían convertido a la ética griega en una estética de la existencia, en un arte de vivir.

Foucault retoma la idea de Sartre de que el yo no nos es dado, sino que “tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte” (141). En este vuelco existencial y nietzscheano hacia una *etopoética* de la vida, la elección de sí como actitud crítica frente al presente histórico se delimitaría como una actividad autoformadora, un ascetismo o una práctica de sí. El cristianismo habría convertido el cuidado de sí en *epimeleia tonallon*, es decir, en descuido de sí, pero luego vendría la sustitución en la modernidad de un sujeto constituido a través de prácticas del yo —donde el sujeto no podría tener acceso a la verdad si primero no operaba sobre sí mismo—, por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento —donde la evidencia cartesiana sustituye a la ascesis—, lo que habría implicado que la “cientificidad” se haya superpuesto a la “espiritualidad”, con lo cual esta dimensión quedaría relegada (131). El cuidado o la inquietud de

sí designan las condiciones de lo que Foucault llama espiritualidad, es decir, “el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002, p. 35).

Frédéric Gros, editor del curso sobre la hermenéutica del sujeto, considera que existe una mutación problemática o una revolución conceptual en el último Foucault, que se muestra en la intención de escribir una historia de los procedimientos que atan un sujeto a una verdad, una historia de los “actos de verdad” o de las maneras de ser veraz o de relacionarse consigo mismo, que ya no deben estar unidas al sometimiento al otro, sino a la autonomía, ya no una sujeción, sino una subjetivación (479). La *parresía* griega sería la actividad discursiva que implica franqueza, coraje, verdad y riesgo, lo que conlleva ciertos deberes. En ella Foucault ve el lugar de la crítica y del uso libre de la voz en el ágora democrática; aparece en su base una especie de elección existencial o decisión que vincula el sujeto a la verdad y a la libertad, que establece además la relación entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, buscando en el otro garantizar la autonomía, excluyendo la dependencia y la subordinación (Foucault, 2004; Musti, 2000, p. 297).

Sin embargo, esta relación con la verdad es un convencimiento del sujeto, no es constatable fuera de él; se trata de una verdad en cuanto autenticidad, o del modo como el sujeto dice la verdad. En este punto será necesario recordar que la propuesta de Foucault se presenta como una “ontología crítica de nosotros mismos” que no se ha de considerar como una “teoría” o un cuerpo de saber que se acumula, sino como “una actitud, un *ethos*, una vida filosófica” (Foucault, 1999, p. 351), que conllevaría a un análisis histórico-crítico de los límites establecidos y de su franqueamiento posible. Esta actitud se concreta, en la Antigüedad, en el coraje y la franqueza del que ejerce la actividad discursiva de la *parresía*.

El discurso de la *parresía* se dirige al otro de tal manera que debería garantizar la autonomía de ambos, del que escucha y del que habla —uniendo el cuidado de sí con el cuidado de los otros—, con la enseñanza de escuchar y de hablar bien. Es una práctica discursiva que ayuda a los sujetos a constituirse a sí mismos, eligiendo una manera ética de vivir, buscando a menudo invertir o subvertir los dispositivos del saber y del poder. Si bien intento mostrar la originalidad del planteamiento de Foucault y su pertinencia, sería necesario señalar mi extrañeza acerca del uso del término “teoría” en oposición al de actitud, vida o *ethos* (puesto que más que opuestos deberían de ser complementarios, pero cada uno con su especificidad). Así como se podría haber reducido la teoría a una mera actitud, la ética como *práctica reflexiva* acabaría convirtiéndose en una estética de la vida, la racionalidad práctica podría por ello ser reducida a una mera posición existencial, y el uso de la razón quedaría subsumido a una actitud meramente autocreativa. Además, debo mostrar que la idea de autocreación original en oposición a toda

regla externa y fuera de todo marco social referencial nos podría llevar a una forma de subjetivismo posmoderno narcisista, a olvidarnos del entramado dialógico que nos liga a los demás y de la importancia de argumentar, lo que nos alejaría de la perspectiva socrática. Sin embargo, las temáticas del cuidado de sí, del diálogo, del autodomínio y de la autonomía son, por decirlo de algún modo, auténticamente socráticas, lo mismo que la relación entre virtud y conocimiento, aunque han sido llevadas o radicalizadas luego en la dirección de algunas tendencias helenísticas en las que el uso de la razón ocupa un lugar menor, particularmente en el caso de los filósofos cínicos.

En la parte del curso sobre la *parresía* que hace referencia a Sócrates, Foucault rastrea la problemática de la posibilidad de decir la verdad acerca de las instituciones y de las decisiones políticas, y de encontrar una buena educación y un buen educador. En el diálogo platónico *Laques*, Nicias discute la posibilidad de poner el cuidado de su alma y de su modo de vida en manos de Sócrates, para que la ponga a prueba, en una relación personal. No solo se trata de ser un buen escucha y de ser persuadido, como en los Tribunales y la Asamblea, sino de ser conducido por el *logos* socrático a dar explicación de sí mismo, de su modo actual de vida y del que ha llevado en su pasado; se trata, además, de hacer una revisión de la vida para “probar si se es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el *logos* que se es capaz de usar, y el modo en que se vive” (Foucault, 2004, p. 172). Se propone armonizar este *logos* que da forma racional con el estilo de vida (*bíos*), con ayuda del maestro Sócrates. Nicias desea cuidar el modo en que vive el resto de su vida, procurando vivir de la mejor manera posible, como resultado de una autoeducación y autoaprendizaje reflexivo que lo hace rendir cuentas de sí mismo, cuestionando el fundamento mismo de sus actos. Sócrates, por la armonía de sus palabras y de sus hechos a la vista de su valentía, aparece frente a Laques como aquel que puede juzgar la relación adecuada entre *logos* y *bíos*.

Sócrates es capaz de utilizar un discurso racional, éticamente valioso, sutil y bello; pero a diferencia de los sofistas, puede utilizar la *parresía* y hablar libremente porque lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace. Y así Sócrates —que es verdaderamente libre y valiente— puede, por tanto, funcionar como figura *parresiástica*. Tal como ocurre en el caso del terreno político, la figura *parresiástica* de Sócrates también revela la verdad al hablar, es valiente en su vida y en su discurso, y se enfrenta a la opinión de su oyente de forma crítica (136).

Habría que recordar que la misión de Sócrates consiste en inducir a la gente a que cuide de sí misma, interrogándose sobre su propia vida. Sócrates podría poner a prueba a los otros porque ha pasado la prueba de la coherencia entre *bíos* y *logos*, por eso puede ser un buen guía que ayude a los otros a dirigir su propia vida. Si en la Asamblea se buscan las verdades y el buen consejo que puedan asegurar el bienestar de la ciudad, en *Laques* se trata de las verdades acerca de la vida, de la relación de la persona con la verdad, y Sócrates aparece como la piedra de toque de esa relación. La interrogación socrática revela una verdad acerca de lo que uno es y conduce a la superación de la ignorancia. Foucault señala que en *Leyes* de Platón habría una *parresía* política y otra moral; en los cínicos existiría en cambio una contraposición entre ambas; y el *parresíastés* debe adoptar una actitud crítica y negativa frente a cualquier institucionalidad política, en una lucha permanente por la autonomía. Para ilustrar este ideal de autonomía socrático, citaré la afirmación de Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*.

Esto es lo que decía, y con sus actos todavía se mostraba más dueño de sí mismo que con sus palabras, pues no solo dominaba los placeres del cuerpo, sino también los que se consiguen con dinero, porque creía que aceptar dinero del primero que llega es ponerlo de dueño de uno mismo, y no hay nada más vergonzoso que someterse a una esclavitud (Jenofonte, 1997, p. 52).

RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

La misión socrática —orientada por el oráculo delfico— consistiría en lograr que los hombres tomen conciencia de su no-saber, conduciéndolos al desconcierto y a la perplejidad, pero al mismo tiempo con su modo de vida llamaría a los otros a ser los más excelentes y razonables posibles, puesto que “sabe” —con un saber que, como afirma Pierre Hadot, es también una elección y decisión sobre el saber vivir bien— que es malo y vergonzoso cometer injusticia, pero también, como se afirma en *Teages*, busca volver mejores a las personas gracias al amor, pues la filosofía como búsqueda permanente e inacabada sería un análogo de *Eros*.

Jaeger nos describe el ideal ciudadano socrático: “Sócrates preconiza la ciudadanía clásica del hombre apegado a su suelo y que concibe su misión política como la educación para llegar a ser un gobernante, haciéndose digno de ello mediante el ascetismo voluntario” (Jaeger, 1957, p. 431). Este autodomínio moral producto de una lucha interior, paralelo a la conciencia de un deber y de una responsabilidad respecto del prójimo, conduce a una autosatisfacción interior —sin esperar una recompensa externa o ultraterrena— y a posiciones tan elevadas como aquella de preferir sufrir la injusticia que cometerla. Sócrates, al mismo tiempo ciudadano e individuo, buscaba evitar que la sociedad o la comunidad se convirtiese en un instrumento para los intereses egoístas, y consideraba, en palabras de Heller, “que el único medio de asimilar las virtudes cívicas en una comunidad sana es trabajar activamente para la comunidad” (Heller, 1983, p. 23).

Heller intenta en *Más allá de la justicia* abordar la paradoja que puede surgir entre *bíos* y *logos*. Si bien la pura argumentación racional no podría probar ni justificar por completo que sea mejor optar socráticamente por sufrir la injusticia en vez de cometerla, la coherencia y la rectitud de la vida y de la muerte de Sócrates —en cuanto gesto que estaría detrás de los argumentos— funcionarían en Platón como una justificación sin justificación; sería la elección existencial y el compromiso del filósofo aquello que evitaría hacer un mal uso de la razón. “La idea de que el mal es el *mal uso de la razón* es la defensa de la Ilustración [...]; la filosofía defiende el uso correcto de la razón, mientras que la sofística o retórica supone un mal uso de la razón” (Heller, 1990, p. 90). Si el mal consiste —como en Calicles y Trasímaco— en sostener las máximas de actuar de mala forma, el mal no sería sino una *razón pervertida*.

Sócrates con su ejemplo de vida se convertiría, en palabras de Jaeger en un nuevo arquetipo o modelo para una nueva *paideia* (Jaeger, 1957, p. 457). Una muestra de esta enorme influencia es la interpretación del humanista Montaigne, quien reafirma lo que había dicho Cicerón acerca de que el filósofo ateniense hizo bajar del cielo, donde no hacía sino perder el tiempo, a la sabiduría humana “para devolvérsela al hombre en el que reside su más justa y laboriosa tarea y la más útil”. Un alma natural y común, que con pensamientos ordinarios, con resortes vulgares y naturales, con “una salud bien alegre y limpia”, habría sabido vivir, pensar y actuar de la mejor manera a partir de una gran sencillez. “Gran favor le ha hecho a la naturaleza humana mostrándole cuánto puede por sí misma” (Montaigne, 1987, III, p. 306). Este elogio de Sócrates es aun más valioso viniendo de quien, en su famoso ensayo acerca de la educación, propone para educar a un niño cosas como estas:

Que haga que todo lo pase por su tamiz sin alojarle cosa alguna en la cabeza por simple autoridad y crédito [...]. Que le propongan esa diversidad de juicios: escogerá si puede, y si no, permanecerá en la duda. Sólo los locos están seguros y resolutos “pues tanto como saber, me agrada dudar” (Dante) [...]. El que sigue a otro, no sigue nada. Nada halla porque nada busca. “No estamos bajo el yugo de un rey. Que cada uno disponga de sí mismo” (Séneca) [...]. Y que tenga la osadía de olvidar, si quiere, de dónde le vienen, mas sabiendo apropiárselas. La verdad y la razón son patrimonio de cada uno y no pertenecen más a quien las ha dicho primero que a quien las dice después. No es más el parecer de Platón que el mío, puesto que tanto él como yo vémoslo y entendémoslo de igual manera. Las abejas picotean en ésta y en aquella flor; mas después hacen con ello la miel que es de todas; ya no es ni tomillo ni mejorana; así transformará él las piezas tomadas de otro, fundiéndolas para hacer con ellas una obra totalmente suya, es decir, su juicio: su educación, su trabajo y su estudio no pretenden más que formarlo (Montaigne, 1987, I, pp. 204-205).

Para destacar los aspectos conclusivos, señalaré que la intención de la presente revisión de la figura de Sócrates ha sido precisamente mostrar la pertinencia de algunas consideraciones acerca del fundador de la ética, pero también el nuevo sentido en el que deben interpretarse, sobre todo por la distancia temporal y teórica que separa a Jaeger de Foucault, quien desconfía de la palabra *humanismo* que enarbola Jaeger con cierta ingenuidad. Al no haber una *naturaleza humana* o *esencia humana*, esta solo puede servir transformada en un hilo conductor regulativo, en una interpretación que debe abrirse al pluralismo contemporáneo y a su espíritu postmetafísico.

Con Nussbaum, Vlastos y Heller se pone de relieve el papel que la razón cumple en el pensamiento socrático, papel que de algún modo soslaya Foucault cuando se inclina, en mi opinión de forma un poco exagerada, por el planteamiento cínico. Heller y Hadot señalaron el aspecto socrático que va más allá del puro racionalismo, al apuntar a la elección y decisión sobre el buen vivir y la vida ética. Heller hace referencia al “gesto”, un concepto que a Foucault le agradaría cuando habla de la filosofía como “ethos”, actitud o vida filosófica. Sin embargo, Heller ubica esta temática ética —el preferir sufrir la injusticia que cometerla— en relación con una racionalidad práctica frente a lo que llama mal uso de la razón o razón pervertida; hay aquí un sesgo ilustrado que se echa de menos en Foucault. Finalmente las opiniones de Montaigne solo pueden ser citadas porque considero que no pueden ser superadas: nadie expresó mejor que él algunos aspectos de lo que podría ser una *paideia* socrática.ϕ

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1985). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, A. (1983). *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.

Heller, A. (1990). *Más allá de la justicia*. Barcelona: Crítica.

Jaeger, W. (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jenofonte (1997). *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*. Barcelona: Gredos, Planeta.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.

Montaigne, M. (1987). *Ensayos*. Madrid: Cátedra.

Musti, D. (2000). *Demokratía. Orígenes de una idea*. Madrid: Alianza.

Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Andrés Bello.

Preminger, A. (ed.) (1986). *The Princeton Handbook of Poetic Terms*. Princeton: Princeton University Press.

Vlastos, G. (1991a). "La paradoja de Sócrates". *Los sofistas y Sócrates*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vlastos, G. (1991b). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.