

Educación y construcción del Self en la Filosofía Helenística según Michel Foucault

por Marcos SANTOS GÓMEZ
Universidad de Granada

1. Introducción

Michel Foucault se ocupó de las distintas *técnicas* de construcción del sujeto o *self* en la Antigüedad (Foucault, 2005) desarrollando una noción de *self* no intelectualista sino operativa, es decir, del *self* o sujeto como lo que ha de hacerse *comportándose* (*ethos*), con la ayuda de un mentor veraz cuya palabra sincera fuera labrando el carácter, fuera encarnándose en el *self*. Un *self* que es simultáneamente cuerpo, reflexión práctica y *ethos* (Marshall, 2001, 83-87). La filosofía en época helenística especialmente se torna educación, cuidado de sí, escultura del *self*, creación poética del propio educando. De hecho, en algunos trabajos se ha señalado el valor de esta parte de la obra de Foucault para muchos educadores y para una Teoría de la Educación que ha de ser simultáneamente una praxis prudente, sabia, pedagógica (Faust, 1998). A continuación indicaremos el desarrollo del planteamiento de Foucault resaltando la conexión que se da entre lo reflexivo-filosófico con lo práxico-educativo, para con-

cluir que ambos momentos resultan sólida e inextricablemente engarzados como partes de una misma cosa.

2. Hermenéutica del sujeto

En *Hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2005) el filósofo Michel Foucault ofrece una clave para comprender en qué consiste, básicamente, la actitud filosófica del periodo helenístico abordando un problema filosófico fundamental. Se trata, como él lo expresa y en relación con problemáticas que le preocuparon toda la vida, del asunto del sujeto y de la verdad. Foucault parece entusiasmado con la idea de una *verdad* que obliga a lo que llamamos *sujeto* a configurarse para ella, a hacerse en función de ella, a responder a ella. La respuesta del sujeto a la *verdad* es hacerse, justamente, sujeto. Es una verdad que va del mundo al sujeto (al sujeto estoico de la interioridad en la que se procesa el mundo), haciendo que el sujeto se rehaga continuamente en un movimiento allende lo meramente cognitivo y de claro carácter circular porque a

su vez el sujeto también va a determinar el modo de su encuentro con la verdad.

Para el estoico, la verdad es preceptiva, en el sentido de que de ella se desprende una normatividad a partir de la cual se va auto fabricando, estéticamente, el sujeto. Es un movimiento racional, un *logos*, pero de una razón corporal, material y sobre todo ética, porque impregna a todos esos ámbitos de persona y materia. En este sentido Foucault recalca algo muy característico de Séneca: el inmanentismo. Para Séneca todo ocurre y debe ocurrir en el mundo, habiéndose alejado de Sócrates y del platonismo dualista en este sentido (Santos, 2007 y 2008, 57-89).

La persona, sostiene el sabio estoico, debe ser sabia en todos los ámbitos de la vida, incluido la política y la moral. El *logos* tiene su correspondencia en el *ethos*, es decir, que la búsqueda de la verdad y el pensamiento implica una transformación del *self* paralela al esfuerzo cognoscitivo. La verdad se aprehende para que deje su impronta en el *self*, en el sí mismo. Frente a la idea cartesiana-moderna de sujeto y de verdad, aquí el conocimiento produce una variación en aquél que conoce. Es como un juego entre una verdad blanda y prescriptiva que obliga al sujeto a acoplarse a ella dinámicamente. Así lo ético estaría vinculado a lo cognoscitivo en una línea muy típica del pensamiento griego pero que en el periodo helenístico y sobre todo entre cínicos y estoicos llegaría a su culmen.

Ya no estaríamos tanto dentro del esfuerzo intelectual socrático en el que la motivación para conocer puede venir dada por la militancia política o la pertenencia

a una élite (diálogo *Alcibiades*, citado y comentado por Foucault), sino que hay un interés personal y universal para que cualquier sujeto emprenda una labor filosófica. La filosofía es necesaria para obtener una cierta perfección del sujeto que consiste en la relativización del yo y de los malos hábitos. Esta perfección es la de, mediante ejercicios de razonamiento y mutaciones en la mirada (a veces microscópica y cercana o a veces desde las alturas y distanciada) ser capaz de comprenderse como un simple punto en el cosmos y desde esa carencia de importancia que uno tiene, poder vivir con menos sufrimiento dando a todo su relevancia justa. En el estoicismo la labor es, muy claramente en Epicteto o Séneca, re-educarse o, mejor dicho, contrarrestar la *paideia*, la educación que uno ha recibido. Hay una crítica implícita al modo de educación de la época y a numerosos malos hábitos que son la forma corporal de la ignorancia o no-verdad. Así, la filosofía es una necesidad universal (para todos) de superar este mal comienzo educativo y hacerse con un *self* fuerte, en el sentido de que sea capaz de ver las cosas con la relativa importancia que tienen.

Hay en el estoicismo romano sobre todo un evidente énfasis en la relación estrecha entre la verdad-*ethos* y la política, en una crítica a los desmanes usuales de la misma. El golpe de efecto contra-educativo cínico tiene la función, con mayor estridencia que en los métodos estoicos, de precisamente señalar y hacer al sujeto consciente de su mala-educación para que opte por encaminarse a ser dueño de sí, por fabricarse terapéuticamente a sí mismo en función del *logos* y no de las mentiras que producen conductas equivocadas. Es

como si el intelectualismo moral socrático se encarnara y el *logos* se hiciera prescripción para cuerpo y mente, de manera que un sabio o aspirante a sabio, tuviera que cambiar seriamente su comportamiento habitual y la vida política propia de tiranos y regida por malos hábitos. Estamos, repito, en un universo inmanentista frente al dualismo socrático-platónico.

La receta estoica, insiste Foucault (2005), consiste por tanto en una racionalización de la vida del sujeto-cuerpo pero que implica que el sujeto-cuerpo se afirme y desarrolle en lugar de negarse. Se trata de afirmarse, de afirmar la vida y la existencia, *pero mediante la meditación de la muerte*. De aquí que surja una versión del tópico del *Carpe diem* que, contra las lecturas más hedonistas en el sentido actual del término, implica que el sujeto se haga firme obediente de los principios (moral, verdad) por los que decide regirse para sacar el máximo partido de la vida y de cada instante. Así, el *carpe diem* en la lectura estoica o senequista obliga a una moralidad intachable que precisamente por chocar contra los malos hábitos y la inmoralidad implícita en el campo de la política, puede requerir ciertos riesgos o incluso sacrificios.

3. La filosofía y la *Paideia*

Foucault, en su análisis de la antigua filosofía helenística especialmente del Alto Imperio romano, ha expuesto la división que autores como Séneca establecían entre la muy popular retórica y *paideia* más convencional arraigada en las sociedades elitistas de entonces, y la labor terapéutica y educativa hecha casi a la contra por parte de los filósofos cínicos, estoicos o epicúreos.

Así, la retórica era usada como *techné* (arte, técnica) de la seducción, como arte de vencer persuadiendo a una asamblea, de manera que la palabra y el gesto teatral fuese capaz de arrastrar magnéticamente a los ciudadanos presentes. Esto obedecía a una noción de verdad como elemento que no tenía por qué encarnarse, al que no debía corresponder la palabra veraz. Una asamblea se convertía en un ejercicio de fuerzas y magnetismos personales capaces de irradiar corrientes electrizantes en la masa. El discurso dice en estos casos un referente que no se supone que ha de estar en quien lo profiere. O sea, la verdad se supone verdad y se convence para ello, pero esto no implica que el sujeto que esgrime sus razones y seducciones más o menos teatrales esté constituido por dicha verdad. El ideal democrático, entonces, se torna una suerte de combate en el que el ejemplo personal no cuenta. No hay un acoplamiento estético y moral del sujeto a la verdad que enarbola y de la que intenta vencer a las masas. Detrás de esto hay un escepticismo entendido como falta de fe en lo que se dice, como no-verdad de la verdad, como verdad en cuanto ideal propuesto cuya presencia no parece corresponder a este mundo, sino que pertenece al universo eidético de la palabra en sí misma, de la palabra escindida, de la palabra que pare más palabras y que desarrolla discursos que obedecen a la ley de la mera palabra.

Este modo de entender la “educación” retórica de las masas o *paideia*, cuyas reglas formales y requerimientos fueron detalladamente descritos y desmenuzados por los grandes pedagogos de la antigüedad (Quintiliano) y que como *techné* no tiene por qué ser inmoral, se convierte en mala

cuando obedece a una racionalidad escindida, elevada y “ultramundana” que no requiere un generoso acto de acoplamiento a ella en el retórico. La conducta (moral) del retórico, su *ethos*, puede estar de hecho en otro ámbito y la educación o *paideia* se convierte en una educación estrictamente racionalista que de hecho, nos cuenta el historiador Marrou en su excelente libro sobre la historia de la educación antigua (Marrou, 2004), abandonó la gimnasia y el deporte propio de las viejas tradiciones heroicas aristocráticas por una nueva nobleza del culto al refinamiento erudito y la palabra en su universo propio eidético y estrictamente retórico o discursivo. Hubo tal vez un periodo de fuerte escepticismo ante el imperio de una palabra que cumplía una función ornamental, adulatoria, como la vestimenta lujosa o los peinados refinados de la élite social de la época. La palabra se había convertido en una especie de instrumento para ejercer el dominio, un dominio manipulador, cuyo fin era el propio dominio en sí. Se valoraba la energía, la audacia en el uso atrevido y agresivo de la palabra para enardecer a las masas, para convencer, para acoplar a las masas a los intereses escogidos por el retórico.

Así, el buen uso de la palabra, la palabra veraz, es un uso pedagógico, pues intenta reflejar un vínculo entre el ideal y la acción, frente a la decadencia representada por la retórica. El educador al estilo de Séneca cree en aquello que enseña, lo expresa en su conducta y si utiliza la *techné* retórica es para que la verdad proferida constituya al ser del oyente. Es una pedagogía hecha de palabra y de silencio, en la que se medita al modo de hacer presente, de rumiar, de aprehender interna-

mente lo que se está estudiando. Es una pedagogía no tanto del ornamento erudito sino de la creación de un sujeto a imagen y semejanza del verbo estudiado. Así, hay un efecto creador en la palabra del maestro que la profiere desde su sincero convencimiento y al que avala su propia vida honrada.

Se trata de una pedagogía que ayuda, también, a detectar embaucadores, que son aquellos que dicen lo que no son. Por el contrario, Séneca dice lo que él es y lo que, en cualquier caso, trata con todo su empeño de ser, dentro de los lógicos tropezones y altibajos del esfuerzo existencial por acoplarse a la verdad, al *logos* elegido. La pedagogía de Séneca trata de que el alma de su interlocutor sea habitáculo de la sincera verdad expresada y vivida.

El materialismo de Séneca implica un materialismo de la palabra en cuanto ella es capaz de hacerse carne, sangre, hueso y nervio. No es racionalismo ni gnosticismo o espiritualismo. Es una pedagogía, la del autor romano, consecuente con el componente material de la palabra, que constituye la realidad del sujeto. Eso es la pedagogía estoica que intenta evitar el peligro de manipular o de encubrir las auténticas intenciones, una pedagogía que comprende el estado mental y corporal del educando y que también trata de adaptarse a ello. No se fuerza ni se reprime, como quienes no conocen bien el estoicismo pagano han podido creer que opera el estoico. El estoico se dirige a un ámbito estrictamente mundano, inmanente, y justo para ello debe reventar las ilusiones que intentan violentar la materia del sujeto enfermándolo, achicándolo ante ideales inaccesibles. Por

eso, la pedagogía de Séneca es también terapia (Nussbaum, 2003), porque trata de hacer fuerte al sujeto. *Aún más, se ocupa de fabricar al sujeto*. La educación estoica busca crear al sujeto o *self*, en un sentido que hoy relacionaríamos con el “Yo meta-moderno” que propugna el profesor López Herrerías (2009) como núcleo de una “nueva” pedagogía, más allá del sujeto que aparece asociado a la racionalidad meramente cognitiva típicamente moderna, como señala este autor en su muy sugerente artículo que da para un profundo debate que trasciende el objetivo de este trabajo y que posponemos para un futuro texto. Estamos ante un materialismo de la subjetividad como corporalidad, afectividad y sabiduría de las pasiones que comprende holísticamente al Yo como relación, en su respectividad material y no tanto como *punto* o sustancia. Se trata, en suma, de la superación de modelos pedagógicos anclados en una modernidad en exceso reduccionista para abrirnos a más amplios planteamientos holísticos (Fernández Herrería y Carmona, 2009).

4. La filosofía como cuidado de sí

Para Séneca o Epicteto la filosofía adquiere todo el estilo de una tarea educativa y terapéutica. Foucault destaca ambos aspectos. El segundo, que nos remite al modelo de la medicina que para Foucault es recogido en algún texto de Galeno, es capital en la lectura que la norteamericana Martha Nussbaum hace del estoicismo y las escuelas helenísticas (Nussbaum, 2003). No es que Séneca no perciba que el mundo está lleno de males y peligros. Al contrario, lo que hace es un tratamiento mental o racional de las representaciones que nos hacemos para que el mal se con-

vierta en aliado en el fortalecimiento del sujeto, en su preparación. Así, el cuidado de sí significa que el hombre debe estar alerta toda su vida y aceptar la vida como prueba, obteniendo el dominio de sí mismo, es decir, asir las riendas de sí mismo, su auto-gobierno.

La filosofía es un trabajo constante en uno mismo desde la perspectiva helenística por el que se da una suerte de desdoblamiento en el sujeto que puede estudiarse con cierto distanciamiento a sí mismo, corrigiendo hábitos con determinados ejercicios y con la *meditatio*. Meditar, en el sentido romano, es poner a prueba, ejercitarse, estudiar acciones y las consecuencias de los pensamientos que uno tiene y de las apuestas intelectuales o morales que asume. En esta meditación, y aquí está la conexión con la sensibilidad filosófica de Foucault, el sujeto se configura o incluso, dice el francés, se hace. Lo que pretende el estoico es crear al sujeto mediante un obrar reflexivo en el mundo. Frente al modelo socrático-platónico más intelectualista del “cónotete a ti mismo”, que entienden ambos como un trabajo en su mayor parte solamente intelectual, de búsqueda diríamos epistemológica de la verdad, o el modelo moderno-cartesiano del sujeto que medita adoptando un método que le garantiza el acceso a la verdad, un método para un sujeto ya hecho, ya presupuesto, en el estoicismo no existe tal sujeto que capta tales verdades. El movimiento es al contrario. Es la verdad la que crea su sujeto para ella, la que exige un tipo de sujeto. Por tanto, la verdad no es un *eidos* como incluso reaparece en Husserl, sino un movimiento; un flujo de representaciones. Del mismo modo, no hay sujeto estable o fijo, no hay subs-

tancia, sino que hay, también, un movimiento. Para el estoico será la mirada bien enfocada la que mira hacia delante y al presente de este flujo, para encauzarlo en adelante. Del pasado y de la memoria nos llegan los malos hábitos y la materia prima con la que contamos. En cambio, la mirada socrático-platónica se focaliza en la memoria, en el pasado, siendo la meditación una rememoración que aspira a lo estable.

El universo estoico es, pues, un mundo sin fundamentos y un sujeto sin fundamentos que conecta con el desfondamiento del sujeto en Foucault. Y un *ethos* como cuidado de sí porque sí, sin más finalidad que el propio cuidado de sí mismo. El filosofar estoico es un labrarse a sí mismo dirigido al existente, realizado por el existente. Hay en Séneca, por tanto, una carencia de basamentos o suelos de ningún tipo. Se aleja del sustancialismo platónico y aristotélico, incluso en la idea de Dios que parece desprenderse de sus textos. Se diría que estamos ante un pensamiento existencialista (Santos, 2007, 321-325). Ambas corrientes (estoicismo y existencialismo) conectan en cuanto a la dinamicidad fenomenológica y al desfondamiento de mundo y sujeto al que acaban conduciendo; se desemboca al final de ellas en una inmanencia por la que en el sujeto no hay nada que no sea mundo y por tanto pura temporeidad y dinamicidad no sustancialista.

Destaca Foucault a partir del diálogo *De providentia* según recuerda Foucault la idea de la vida como ejercicio o como prueba. Tomarse todo así es lo propio del filósofo, es decir, tomarse los avatares de la

existencia como pruebas. Pero frente a la aportación cristiana de que la existencia es una prueba para ganar la vida eterna o el otro mundo, en Séneca hay una tan terrible como serena carencia de finalidad. El sujeto o filósofo debe prepararse... para nada. Eso es lo que marca el diferente estilo de morir que tuvieron Sócrates (ilusionado dualista aunque muy escéptico e irónico, como siempre, al morir en el *Fe-dón*) y Séneca (que se deja morir tan calmo como sin esperanza). Esto lo había señalado también María Zambrano en su genial libro sobre Séneca (Zambrano, 1994).

Este cuidado de sí que busca tan solo el auto-gobierno frente a los males del mundo es, obviamente, una labor educativa. El segundo aspecto que también destaca, más que el terapéutico, Foucault en Séneca. La filosofía como educación, como un dejarse educar por el mundo sabiéndose mundo pero mediante ejercicios y *meditatio* activa (el monacato cristiano asumirá el lema *ora et labora*), haciéndose dueño de sí, o sea, creando el sujeto responsable (que *responde* a). Este movimiento es un movimiento que podríamos denominar usando el conocido término orteguiano y zubiriano “respectividad”. Es la presencia del *otro* como condición de posibilidad del sujeto (*persona*).

5. Un Foucault menos nihilista

De lo que hemos expuesto en las líneas anteriores, se desprende que hay un Foucault tardío que complementa al Foucault para el que el sujeto es una consecuencia del poder que lo constituye mediante técnicas de dominación en distintos campos. Este Foucault tardío resalta la génesis del *self* como producto de una ac-

tividad creativa de carácter constructivo (Wain, 1996). Aporta dicho periodo final de la obra foucaultiana un planteamiento muy apropiado para su consideración en la pedagogía y la filosofía de la educación como ha señalado muy recientemente Leask (2012), a lo que Dowd (2010) añade el matiz de que este planteamiento foucaultiano significa una saludable alternativa a visiones de la educación que adolecen de un excesivo apoyo en los modelos más instrumentales de racionalidad. Respecto a esta producción más tardía, indica Franèk (2006) que Foucault quiso con ella defenderse de la acusación de nihilismo mostrando en algunos momentos que sus trabajos más tempranos implicaban a pesar de las apariencias un planteamiento afirmativo en un sentido nietzscheano, estético, del sujeto como creación, como formación en un proceso de relación inter *selves*.

Los campos “negativos” de constitución del sujeto que Foucault había tempranamente estudiado son los saberes (*La palabra y las cosas*), la locura (*Historia de la locura*), las políticas penitenciarias (*Vigilar y castigar*) y las prohibiciones en la sexualidad (*Historia de la sexualidad*, tomos 1 y 2), que fabrican los campos de lo permitido y de lo más allá del límite establecido. Este Foucault, que en realidad es el de prácticamente todas sus obras más conocidas y el más citado es un Foucault disolvente, de la negatividad pura como poder que construye al sujeto mediante el establecimiento de márgenes y límites, de zonas prohibidas o permitidas, de tabúes y, en definitiva, de distintas formas de dominio (Rodríguez Neira, 1995, 167-171).

Pero el sujeto para Foucault es un flujo que se condensa históricamente en función de dos procesos: el descrito por el primer Foucault y que llega a su cumbre más lóbrega en el tenebroso libro *Vigilar y castigar* (1998), y, nótese bien, el descrito por el último Foucault, que destaca la posibilidad dada también históricamente de unas técnicas que van sucediéndose, y también mutando a su vez, de auto-creación del sujeto (Rodríguez Neira, 1995, 171-176). Aquí el sujeto es algo que se busca y se constituye a sí mismo desde un fondo histórico dinámico pero sin que sea mera pasividad o víctima sufriente del poder ominoso que describe sobre todo en *Vigilar y castigar*. Desde aquí Foucault establece para nosotros la posibilidad de una *paidea* o educación que no consista solamente en vigilancia y castigo desde un poder panóptico que seríamos todos y ninguno. Ciertamente Foucault atina cuando destaca los elementos más negativos y terribles de la dominación, concretamente, de la dominación al estilo moderno. En el caso de *Vigilar y castigar*, el gran centro sería el Estado moderno, con sus instituciones los hospitales, el ejército tipo prusiano, los sistemas educativos y la evaluación. Es un Foucault que manifiesta con genialidad la potencia revolucionaria del pensamiento entendido como nietzscheana sospecha de que tras los logros y felicitades del progreso, tras las morales y los discursos jurídicos o políticos de la modernidad, hay gato encerrado. Por tanto, resulta recomendable a filósofos y a pedagogos el paso por esta vertiente nihilizante, pulverizadora, del genial francés, que como *razón* hiper disolvente llega a ser auto-disolvente. En esta línea Habermas destacó la contradicción performativa del discurso

elaborado por el francés contra los discursos, creyendo ver una normatividad soterrada, como un *logos*, al que Foucault debe acudir inconfesablemente para desactivar genealógicamente la dominación (Habermas, 2008, 259-319).

Pero al margen de los sobrecogedores abismos de la razón débil, del movimiento de un pensamiento hasta el vértigo, del tensar los límites y cuando se ha detenido el pensamiento aparentemente dar a todo una vuelta con mayor temeridad que cualquier razón hegeliana dialéctica, al margen, digo, de este perpetuo naufragio del estilo de pensar foucaultiano y que como aventura en sí mismo ya se justifica, podemos acudir a una justificación que hasta cierto punto él asumió. Hasta cierto punto, porque la constante transgresión le hizo cuestionar también la idea política de “revolución” o las revoluciones que en su activismo de los sesenta y setenta había emprendido enérgicamente. Me refiero al componente crítico de libros como *Vigilar y castigar*, en la medida en que señalan lo ominoso que hay detrás de muchas “bondadosas” construcciones, como el saber moderno pedagógico.

Este nihilismo anarquizante es parte de lo que he llamado el aspecto más negativista o nihilista puro de Foucault. Se trata de un sustrato de disolvente caos que hace temblar y caer, como en un terremoto, lo que mata, humilla y *deshumaniza*. Deshumaniza porque impide la construcción positiva del sujeto de la que paso ahora a ocuparme de nuevo y que describiera el último Foucault. Esto (la impugnación y la denuncia) debe hacerlo la filosofía siempre. La actitud arriesgada y

valiente es la propia del filosofar. Del caos del primer momento surge lo nuevo como un nuevo orden, sin que este segundo pero simultáneo movimiento implique que los sujetos escapemos a la historia.

El lugar en el que yo veo al sujeto que obra en la política es no tanto meramente el nihilista de la pura negatividad que correspondía al Foucault de *Vigilar y castigar*, sino el de la *Hermenéutica del sujeto*, el sujeto capaz de constituirse, de auto-crearse mediante técnicas filosóficas de autoconstrucción. Se trata de ese sujeto ya no como simple víctima de la dominación, y que por tanto habría que superar, sino ese sujeto o labor subjetivizadora de carácter activo, positivo. El sujeto desde su materialidad histórica, desde los contenidos que le han venido dados, en un segundo momento, tal como desarrolló admirablemente el antiguo estoicismo romano, es capaz de pintarse a sí mismo, como habitante de la estructura sin escapar de ella pero situándose, eso sí, en sus mismísimos límites.

6. La parrhesia

Un año después de su precioso curso sobre la filosofía helenística que hemos comentado (Foucault, 2005), Michel Foucault abordó un asunto que había quedado pendiente. Se trata de lo que recoge el libro *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2011), que se ocupa del aspecto más político de la construcción “filosófica-educativa” del sujeto de que había tratado en *La hermenéutica del sujeto*. De hecho, alguien que lea sin demasiada atención este texto, puede verse obligado a pensar si tanto lo que significó la filosofía estoica, por ejemplo, o lo que sugiere Foucault a partir de su

estimulante lectura de la misma, adolece de un cierto solipsismo del sujeto como ente que se auto-gobierna. Hay que insistir en que esto es una falsa impresión. Ya en *La hermenéutica del sujeto* resulta patente cómo en la pedagogía estoica interviene un *otro* o alteridad, en la forma epistolar de las *Cartas a Lucilio* de Séneca, por ejemplo, mediante el cual se labra el sujeto, no tanto al modo de marcas infligidas por un poder externo que hace del sujeto su huella escarnecida, sino al contrario, mediante un manso fluctuar de *selves* que hablan y se escuchan, que se dicen una *verdad* y se animan a esforzarse para que ésta rijan la propia vida.

El *otro* “consejero” o educador, que pasa en esta obra a ocupar el centro de la reflexión de Foucault, echa mano de la virtud de la *parrhesia* que significa un decir franco, veraz, la verdad, aunque no sea lo que el sujeto que se educa (educando) espera oír. Es lógico que si hablamos de formación del sujeto en términos de educación (también cuando lo hacemos en términos de poder que marca hiriendo y dejando su huella en el cuerpo) está el *otro*, un *otro* que modula, moldea y estimula con la palabra veraz, con la palabra encarnada en acción y en hechos. Será precisamente el término *parrhesia* el que protagonice el mencionado libro (Foucault, 2011). Foucault hace una suerte de historia del mismo a partir de textos clásicos literarios y filosóficos, prestando atención a algunas tragedias y a la democracia ateniense de la época de Pericles (siglo V a. C.). Aquí el papel fundamental de la alteridad de un *otro* pedagogo, educador, está plenamente destacada. Porque se trata del decir veraz, franco, de una verdad que un orador, polí-

tico honesto (Pericles), pedagogo o filósofo, arroja al sujeto (asamblea, ciudad, Príncipe) para su transformación.

Este concepto (*parrhesia*) ha sido estudiado en su desarrollo en los escritos de Foucault que estamos siguiendo en un interesantísimo artículo de N. Vansieleghem (2011). Este trabajo resulta excelente para comprender la relevancia pedagógica del Foucault tardío, que nos ocupa en el presente trabajo, no sólo por la exposición teórica del concepto *parrhesia*, que es muy buena y pormenorizada, sino por el esfuerzo práctico de aplicación del mismo en un “experimento”. Vansieleghem muestra lo que Foucault explica, es decir, la necesidad de que la *parrhesia*, de la que nos vamos a ocupar a continuación, constituya el *ethos*, forme parte del carácter, gracias a un proceso de *askesis* o labrado o forja del *self*. Si no es así, sencillamente no funciona. Es lo que con ciertas limitaciones puede apreciarse que va sucediendo en el aprendizaje de la actitud parresiástica en los niños camboyanos que participan en el experimento, que deben encarnar esta suerte de virtud para obrar acordes con ella. Esto lo aprenden en el contacto mutuo de *self* a *self*. Concluye Vansieleghem que hay, por tanto, una suerte de educación requerida para decir verdad que ha de ser necesariamente corporal y afectiva, y que no debe reducirse a lo meramente cognitivo o verbal. Asimismo, resulta muy recomendable e ilustrativa la lectura del artículo de Huckaby (2008) en el que la autora revisa las implicaciones y consecuencias de una actitud y actividad parresiástica en el sentido descrito por Foucault, tal como se puede vivir en el entorno escolar, a

partir de su experiencia personal y de algunos otros casos.

Pero vayamos por partes. La *parrhesia* en Grecia presuponía un régimen democrático, lo cual es el aspecto meramente estructural, político, formal. Ello implica tan solo la existencia de un régimen político en el que pueda ser dicha la palabra honesta y veraz. Pero de hecho, la *parrhesia* puede darse en regímenes tiránicos entre el tirano y su consejero. Además, la democracia, que es la *isegoría* o estructura asamblearia en la que todos pueden hablar, en la que todos (ricos y pobres) tienen la potestad de dirigirse a la asamblea igual que los demás, puede degenerar y fomentar una palabra no sincera que busca la adulación de la masa para recibir su aprobación. Así, la palabra no escapa del círculo de lo dado, de lo previo que nos constituye, y se limita a asentir ante lo que ya hay. Es una corrupción de la *parrhesia* que olvida el siempre peligroso elemento de la sinceridad que habla la verdad *in extremis*, asumiendo el riesgo de ser vapuleado por el mundo al que uno cuestiona y al que opone la verdad. Por tanto, no es *parrhesia* la democracia sin más, es decir, un régimen de *isegoría*, en el que todos hablan. No garantiza esta virtud en el decir que, por evitar connotaciones moralistas, creo que debe asociarse con una necesidad epistemológica. Se requiere la *parrhesia* para alcanzar la verdad, pero una verdad en el sentido de este último Foucault, una verdad cuyo *logos* lo es todo en el sujeto, con la que quien la formula se compromete, asumiendo incluso la posibilidad de perder la vida.

Sobra decir que esto es lo que caracteriza al buen filósofo según el plantea-

miento helenístico estudiado por Foucault. No estamos hablando tanto de una inteligencia o alcance cognoscitivo o racional de la palabra, sino de que ésta exprese algo que implica también a la vida de quien la expresa. Ese algo sería la verdad elegida y proferida. En el filosofar, entendiéndolo al estilo griego clásico (y helenístico) uno se lo juega todo: la fama, el poder, el prestigio, el ego narcisista, las riquezas. Esta es la actitud típicamente estoica y, sobre todo, cínica, de un Diógenes de Sínope. El desafío que esto presenta, filosóficamente, es el de la noción de verdad que implica, que habría que entender *estéticamente*, como muchos han señalado (Simpson, 2012), y no epistemológicamente, es decir, la verdad sería algo por hacer, siempre relativo al sujeto que de algún modo se fabrica en función de la verdad a la cual también contribuye a fabricar.

7. El filósofo como educador *parrhesiástico*.

Se conoce, hemos señalado que indica Foucault, que la democracia implica un ámbito político formal pero se sabe que no es suficiente la mera existencia de dicho ámbito para asegurar la democracia. Las leyes son tan ambiguas como todo lo es en los seres humanos. La palabra es, también, ambigua, y tanto puede desvelar como ocultar. En nuestro mundo lo que ocurre es que la palabra ejerce una función de tapadera. Sirve para ocultar. Si acudimos a la clave del último Foucault nos debemos detener en la contradicción inherente a toda democracia (entendida como *isegoría* o lugar de la libertad plena de palabra) en la medida en que proporciona el marco para una degeneración paralela a la de la filosofía que degenera en

retórica (adulación) según describe Foucault.

La solución que se dio en la historia y que ya aparece en las *Cartas* de Platón analizadas por Foucault, hasta que el cristianismo cambió la percepción, es la de una *parrhesia* como labor filosófica que no se restringe al marco de la política ni a dictar leyes o normas. Por el contrario, frente al dogmatismo propio del mundo de la política, el filósofo ahora debe entablar un tú a tú, trazar el tipo de relación amistosa pero también veraz y valiente, por la cual se construye un sujeto capaz de gobernarse a sí mismo, en el sentido que tan bien expresaron los estoicos o los cínicos con sus golpes de efecto e interpelaciones brutales y a veces groseras. Se trata de dirigirse a lo que uno es, a la interioridad, siempre con la ayuda del *otro*, para gobernarse, para adquirir el dominio de las riendas de uno mismo, esculpiéndose sin reprimirse, modelándose, en una versión pagana de la ascesis cristiana posterior.

Así, el filósofo ejerce en relación con la política una función molesta y muy incómoda que, por supuesto lo pone en peligro, como se ve a las claras en la condena a muerte de Sócrates. Es un filosofar que intenta incidir en el *ethos* y a partir del *ethos* llegar a la política. Es decir, se crea un tipo de sujeto que ha de educarse a menudo contra corriente, contra la marea de la demagogia y la retórica propias de la política en todos sus regímenes. Así, frente al adulator de las masas, el filósofo ejerce de tábano socrático y de este modo aporta a la política una cura contra el dogmatismo. Ya no dice cómo hacer las cosas, o sea, no hace doctrina política. Ahora bien, hasta

que el cristianismo inventó la relación con el confesor y la *veridicción* (palabra empleada por Foucault) como un denunciar las propias faltas, en la Antigüedad pagana y de nuevo en la Modernidad y la Ilustración (Foucault analiza y encuentra esto en *¿Qué es la Ilustración?*, de Kant) se trata de que el filósofo se desmarque de lo dado y lo impugne valerosamente diciendo las verdades. Ya no se sitúa dentro del marco de la *politeia* sino frente a ella, exteriormente, para denunciar sus excesos.

Para Foucault la filosofía antigua es en gran parte un proceso en el que se forja la *veridicción*, o actitud del sujeto con la que se relaciona la verdad, actitud demandada por el decir veraz, creación del sujeto capaz de proferir arriesgadamente verdades en el modo de una impugnación al poder. Esta peculiar y muy sugerente lectura está muy bien fundamentada por Foucault y creo que enlaza con toda una vida en la que él mismo practicó este estilo de filosofar a la vieja usanza estoica o cínica. Aquí tenemos un Foucault mucho más positivo que el disolvente Foucault de sus obras anteriores más conocidas, pero que no deja de entender la filosofía con un estilo también claramente relativista. No se trata de proporcionar verdades y de encaminarnos de manera segura al encuentro con la verdad, sino de un sujeto que debe encarnar en su *ethos* la verdad que profiere. Es la filosofía entendida como forma de vida antes que como medio de conocimiento.

Lo que el mundo del Imperio romano añade a la *parrehsia* es que ésta se enfoca como cura del alma, como cuidado de sí previo al cuidado de los otros, o gobierno de sí (al estilo estoico) para gobernar a los

otros. Es el caso de la relación *parrehsiaica* entre un consejero que se arriesga afrontando la verdad peligrosamente para educar al gobernante. Aquí lo político es un segundo momento que se alza como consecuencia de lo pedagógico. Se educaría a quien gobierna, no tanto diciéndole en términos muy prácticos qué debe legislar, sino formando un estilo o actitud filosóficos en el gobernante. Es lo que quiere decir Platón con su gobierno de filósofos en *La República*, en la interpretación de Foucault (2011).

8. Conclusión: La filosofía es pedagogía

Lo que se llaman “movimientos” o “corrientes” filosóficas suelen ser estilos, modos o perspectivas en el mirar la realidad, un mirar que es, también, un cierto trato con la misma. Esto último (la filosofía como “trato”) nos conduce a una filosofía no reducida a mero movimiento ideológico, sino como algo que debe encarnarse en un *ethos*. Se trata de la filosofía como pensamiento, pero también como moral y comportamiento. Según esto, filosofar no estribaría tan solo en el momento racional del pensar escrupulosamente eidético (que apunta a esencias, que se mueve buscando ideas, como implícitamente suele asumirse muchas veces en la educación más académica), sino también en una cierta actitud vital que incluye las emociones (Zembylas y Fendler, 2007) y *cuya adquisición siempre por hacer es propiamente la educación*. Esta concepción global de la filosofía como saber teórico y práxico simultáneamente e inserto en la materialidad del mundo es la que se desarrolló en la Antigüedad en las escuelas helenísticas que tratan, de hecho, de desmarcarse de la *hybris* dualista

tanto en la pedagogía como en el pensamiento. Estas escuelas, en especial la estoica, implican una respuesta de índole materialista al platonismo. Es lo que supo captar perfectamente el último Foucault. En la lectura que hace Foucault del Estoicismo se expresa una visión del filosofar como razón y *ethos*, o de acaso una razón (*logos*) que es, también, *ethos* que busca. Hay en esto un meritorio intento de dar cuerpo o carne a lo que en la perspectiva platónica se había escindido peligrosamente de la realidad.

El filósofo se posiciona, su filosofar se posiciona, como un dar o no dar la espalda al mundo. Todo gira en torno a si aceptamos o no el platonismo. Lo que Foucault apreció en Séneca y en el estoicismo fue justamente la voluntad de emprender un filosofar mundano, de ejercitar un *logos* plenamente inmanente que asumiría la contingencia de aquello que llamamos verdad. Este proceso filosófico, además, es educativo, porque lo que se pretende, en última instancia, según Foucault, es la construcción a lo largo del mismo de un sujeto que se acoplaría a la contingente verdad a la que elige acoplarse del modo en que un nietzscheano artista pinta la realidad. Pintando la verdad se pintaría a sí mismo. El pensar se situaría como un re-dibujar la estructura desde el límite, desde los márgenes de la misma, en los claroscuros, y, por tanto, estando dentro de la estructura pero también, hasta cierto punto, fuera de ella. Así, si asumimos esta forma de filosofar, el movimiento del pensar implicaría un cambio en el *quien* que piensa que a su vez transformaría a la verdad que persigue. Habría una re-definición de la verdad y del sujeto constantemente. Habría una

“verdad” que produciría una reconstrucción del sujeto que al cambiar también haría que la “verdad” cambiase.

Foucault denunció la falsa *parrhesia*. La falsedad de la falsa *parrhesia* arraigaría en la escisión de la palabra respecto al *ethos* de quien la profiere. En el caso de la falsa palabra estaría escindida de la conducta porque el objetivo de la palabra sería la seducción y adulación de las masas, y no la propia transformación. El aval de la palabra y de su éxito sería la inercial asunción de la misma por parte de una multitud que aclama sólo a aquello que quiere oír. Lo falso sería la no implicación del sujeto en lo que afirma con la palabra, su renuncia a encarnar peligrosa y valientemente lo que dice contra corriente. Foucault parece entender, cuando asume al final de su vida una vertiente positiva en su filosofía, que hay un modo específicamente filosófico de *logos* y de verdad: aquéllos que se encarnan en un *ethos*, los que se dan encarnados en el sujeto que actúa, los que producen al sujeto.

Dirección para la correspondencia: Marcos Santos Gómez. Departamento de Pedagogía. Facultad de Ciencias de la Educación. Campus Universitario de Cartuja. 18071, Granada. E-mail: masantos@ugr.es

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 20. V. 2013.

Bibliografía

- DOWD, J. (2010) Toward an Ethics of Education, *Philosophy in the Contemporary World*, 17:2, pp. 68-79.
- FAUST, M. A. (1998) Foucault on Care of the Self: Connecting Writing with Life-long Learning, *International Journal of Leadership in Education*, 1:2, pp. 181-193.
- FERNÁNDEZ HERRERÍA, A. Y CARMONA, G. (2009) Re-hacer la educación: los mapas del desarrollo humano, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 21:2, pp. 45-78.

- FOUCAULT, M. (1998) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Madrid, Siglo XXI).
- FOUCAULT, M. (2005) *La hermenéutica del sujeto* (Madrid, Akal).
- FOUCAULT, M. (2011) *El gobierno de sí y de los otros* (Madrid, Akal).
- FRANĚK, J. (2006) Philosophical Parrhesia as aesthetics of existence, *Continental Philosophy Review*, 39, pp. 113-134.
- HABERMAS, J. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires, Katz Editores).
- HUCKABY, M. F. (2008) Making Use of Foucault in a Study of Specific Parrhesiastic Scholars, *Educational Philosophy and Theory*, 40:6, pp. 770-788.
- LEASK, I. (2012) Beyond Subjection: Notes on the Later Foucault and Education, *Educational Philosophy and Theory*, 44:1, pp. 57-73
- LÓPEZ HERRERÍAS, J. A. (2009) Del Yo moderno al Yo meta-moderno: hacia otra cultura y educación, *Bordón*, 61:2, pp. 77-91.
- MARROU, H. I. (2004) *Historia de la educación en la Antigüedad* (Madrid, Akal).
- MARSHALL, J. D. (2001) A Critical Theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault, *Studies in Philosophy and Education*, 20, pp. 75-91.
- NUSSBAUM, M. C. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (Barcelona, Paidós).
- RODRÍGUEZ NEIRA, T. (1995) Poder y Saber (la Micropolítica Foucaultiana y la Práctica Escolar), *Teoría de la Educación*, 7, pp. 163-181.
- SANTOS, M. (2007) La filosofía como pedagogía en el Estocismo tardío romano, **revista española de pedagogía**, 237, pp. 317-332.
- SANTOS, M. (2008) *La educación como búsqueda. Filosofía y pedagogía* (Madrid, Biblioteca Nueva).
- SIMPSON, Z. (2012) The Truths We Tells Ourselves: Foucault on Parrhesia, *Foucault Studies*, 13, pp. 99-115.
- VANSIELEGHEM, N. (2011) Philosophy with Children as an Exercise in Parrhesia: An Account of a Philosophical Ex-

periment with Children in Cambodia, *Journal of Philosophy of Education*, 45:2, pp. 321-337.

WAIN, K. (1996) Foucault, Education, the Self and Modernity, *Journal of Philosophy of Education*, 30:3, pp. 345-360.

ZAMBRANO, M. (1994) *Séneca* (Madrid, Siruela).

ZEMBYLAS, M. y FENDLER, L. (2007) Reframing emotion in education through lenses of *parrhesia* and care of the self, *Studies in Philosophy and Education*, 26, pp. 319-333.

Resumen:

Educación y construcción del Self en la Filosofía Helenística según Michel Foucault.

El trabajo recoge a partir de algunos textos del Foucault tardío su visión positiva de la construcción del *self*, que completa y enriquece la perspectiva más nihilista y deconstructiva de sus anteriores etapas. Destaco la extraordinaria importancia, como señalan algunas fuentes recientes, de estos escritos para la pedagogía, que puede a partir de lo desarrollado en ellos superar un modelo instrumental en exceso reduccionista heredado de una modernidad no cuestionada. El trabajo analiza y apunta los aspectos de las filosofías helenísticas, en especial la estoica como señala Foucault, que pueden ser actualizados y servirnos de orientación hoy para propugnar un modelo alternativo de pedagogía basado en una racionalidad ética, en la que el sujeto se involucra y educa al tiempo que la ejerce. Se trata de una concepción epistemológica en la que pensar y filosofar implica una actividad práctica o comportamiento, un *ethos*, es decir, un proceso educativo a lo largo del cual el sujeto se constituye.

Descriptores: Filosofía helenística, Foucault, *Self*, Filosofía de la Educación, razón, *paideia*, sujeto.

Summary:

Education and Construction of Self in Hellenistic philosophy by Michel Foucault.

The paper is based on some works of late Foucault about an affirmative vision of making of *Self*, what complements the nihilistic and deconstructive perspective of its previous stages. I emphasize the extraordinary importance of these last writings, as some recent sources, for pedagogy. From what developed in them, the pedagogy can overcome the reductionist instrumental reason model of modernity. The paper analyzes and points out aspects of Hellenistic philosophies, especially the Stoics as Foucault notes, which may be updated and serve as guidance today. They advocate an alternative model of education based on ethical rationality, in which the subject engages and educates. This conduces to an epistemological concept in which thinking and philosophizing involves a practical activity or behavior (an *ethos*), this being an educational process along which the subject is being constituted.

Key Words: Hellenistic Philosophy, Foucault, *Self*, Philosophy of Education, reason, *paideia*, Subject.