



Universitat
de les Illes Balears

TESIS DOCTORAL
2018

**EL OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ
EN LA *HERMENÉUTICA DEL SUJETO***

José Espino Perez

Director: Juan Vermal



Universitat
de les Illes Balears

TESIS DOCTORAL
2018

Programa de Doctorado de Filología y Filosofía

**EL OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ
EN LA HERMENÉUTICA DEL SUJETO**

José Espino Perez

Director: Juan Vermal

Agradecimientos.-

Agradezco profundamente la tolerancia y comprensión de mi querida mujer Luisa. Siempre he sentido próximo el estímulo de su continuo aliento. Sin él, este trabajo hubiera representado un obstáculo insalvable.

A mis queridos padres Ángeles y Rafael, cuya memoria me ha iluminado con el mejor ejemplo de esfuerzo y determinación posibles.

A mi estimada hermana Ángeles, por su ánimo infatigable, el vivo interés y la sincera preocupación demostrados. Su demostrado afecto permanecerá siempre en mi recuerdo.

Y, por último, a mi director de tesis Juan Verma. Sus conocimientos, su corrección académica y, sobre todo, su paciente y amable labor de consejo y enmienda han supuesto un valioso apoyo.

ÍNDICE GENERAL

Prefacio.....	15
Introducción.....	29

Parte Primera

Análisis filosófico de aproximación

Exordio de parte.-.....	57
-------------------------	----

Capítulo

I

Significación de algunos desarrollos conceptuales del último Foucault

Nota de orientación.-.....	61
I.1 La problematización conceptual como ejercicio crítico del pensamiento.....	63
I.2 Dimensiones de experiencia y desplazamientos en la continuidad.....	71
I.3 Análisis de la obra de Foucault estructurada en periodos separados.....	79
I.4 La dicotomía continuidad-discontinuidad pensada desde la diferencia.....	88

Capítulo

II

Líneas de convergencia filosófica con Nietzsche y Heidegger

Nota de orientación.-.....	95
II.1 Nietzsche y la historicidad del sujeto.....	99
II.1.1 Historia y sujeto.....	100
II.1.2 Genealogía e historia.....	108

II.2 Líneas de convergencia con el pensamiento Heideggeriano.....	115
II.2.1 Analítica de la finitud.....	118
II.2.2 Rechazo al humanismo.....	122
II.2.3 Hermenéutica.....	127
II.2.4 Olvido del ser y la verdad.....	132
II.2.5 El deslumbramiento griego. <i>Aletheia</i> y <i>ethos</i>	137
II.2.6 Divergencias.....	147
II.2.7 Conclusiones.....	152
Conclusiones de Parte Primera.-.....	155

Parte Segunda

Origen y formación del cuidado de sí

Exordio de parte.-.....	159
-------------------------	-----

Capítulo

I

Origen y formación

Nota de orientación.-.....	163
I.1 Origen y primera formación del concepto.....	167
I.2 El precepto délfico: Del <i>pronaos</i> a la <i>hipotaxis</i>	185
I.3 Las escuelas como fuste de formación.....	201
I.3.1 La paradoja del platonismo.....	203
I.3.2 Estoicismo y aumento de perspectivas.....	207
I.3.3 Canónica epicúrea.....	213
I.3.4 El <i>bíos kynikós</i>	218
I.3.5 La <i>askesis</i> pitagórica en la configuración del cuidado de sí.....	224
I.3.6 La excepcionalidad escéptica.....	229
Conclusiones de Parte Segunda.-.....	235

Parte Tercera

La dinámica del modelo relacional

Exordio de parte.-.....	239
-------------------------	-----

Capítulo

I

Modelo de reminiscencia

Nota de orientación.-.....	247
I.1 El movimiento de la existencia.....	249
I.2 Taxonomías neoplatónicas y otros diálogos para el análisis de la reminiscencia....	257
I.3 El Alcibíades.....	267
I.4 Enigmática excepción.....	277
I.5 Cultura de sí y tránsito al siglo de oro.....	285

Capítulo

II

Modelo helenístico

Nota de orientación.-.....	291
II.1 El movimiento de conversión a sí.....	293
II.2 La práctica de la verdad consigo mismo.....	303
II.3 El decir verdad.....	315
II.3.1 Etimología y significado.....	319
II.3.2 El proceso evolutivo de los distintos paradigmas parrhesiásticos.....	333
II.3.2.1 El paradigma político.....	334
II.3.2.2 El paradigma socrático.....	343
II.3.2.3 Significado de la <i>aleurgia</i> cínica.....	356
II.3.2.4 La <i>parrhesia</i> helenística.....	369
II.4 El <i>ethos</i> griego como fundamento de la preocupación por uno mismo.....	377
II.5 <i>Tekhne tou biou</i>	391

Capítulo

III

Modelo ascético-monástico.

Nota de orientación.-.....	395
III.1 El movimiento de transformación disruptiva de la razón divina a la fe revelada.....	398
III.1.1 La militancia cínica.....	398
III.1.1.1 El despojamiento necesario para la misión.....	400
III.1.1.2 La transición de la verdad, el autoconocimiento y la vigilancia.....	412
III.1.2 La euritmia estoica.....	417
III.1.3 Irrupción apologista.....	426
III.2 Departimiento de la <i>askesis</i> filosófica y la <i>ascesis</i> cristiana.....	445
III.3 La <i>parrhesia</i> en el primer cristianismo.....	449
III.4 Renuncia a sí y quebranto del cuidado.....	466
III.5 El olvido.....	485
III.5.1 ¿Qué se olvida?.....	493
III.5.2 ¿Por qué se olvida?.....	499
III.5.3 ¿Cómo se olvida?.....	504
III.5.4 ¿Cuándo se olvida?	507

Capítulo

IV

Momento cartesiano y Aufklärung

Nota de orientación.-.....	515
IV.1 Momento cartesiano.....	519
IV.2 La <i>Aufklärung</i> y la ontología crítica de nosotros mismos.....	529
Conclusiones de Parte Tercera.-.....	557

Apuntes de conclusión.....	559
Anexos.....	569
Cronología de literatura crítica.-.....	569
Introducción.-.....	569
1.1 Periodo hasta mayo del 68: figura emergente y la muerte del hombre.-.....	575
1.2 Década de los 70: vigilar y criticar.-.....	595
1.3 Década de los 80: incoherencia y relativismo.-.....	625
1.4 Década de los 90: visión completa.-.....	749
1.5 Siglo XXI: últimas críticas.-.....	797
Conclusión.-.....	833
Del malestar en la cultura y la cultura de sí.-.....	837
 Apéndice	 859
Usos del término origen en el último Foucault.-.....	859
Conceptos básicos utilizados.....	881
Esquemas.....	905
<i>Epimeleia heautou</i> .-.....	906
Evolución de conceptos.-.....	907
El olvido del cuidado de sí.-.....	908
Diferenciación ética.-.....	909
Bibliografía.....	911
1.Obra de Foucault.-	911
2.Traduccionen al español.-.....	916
3. Bibliografía general.-.....	918
4. Sitios web.-.....	958
Calendario de publicaciones.....	961
Índice de nombres.....	965

Resumen.-

Con la presente tesis hemos propuesto explorar el modo en que Michel Foucault entiende el origen, la formación y el proceso de preterición del antiguo precepto griego de la *epimeleia heautou*, es decir, la exhortación al “cuidado de sí mismo” mediante la transformación necesaria. El objetivo ha sido averiguar qué es lo que se olvida cuando Foucault dice que se olvida la inquietud por uno mismo, y, también, responder a las preguntas del cómo, cuando y por qué de ese olvido. Para ello, sin abandonar el marco conceptual y contextual elegido por Foucault, hemos centrado la cuestión en ordenar y analizar la estructura relacional de ese proceso que, como hemos visto a través del enfrentamiento entre los modelos históricos de “reminiscencia” y el “ascético-monástico”, consiguieron ocultar la forma de *epimeleia heautou* helenística. Hemos analizado, asimismo, cómo el cuidado de sí, que se mantuvo en el cristianismo durante mucho tiempo como una transformación de sí mismo que daba acceso a la verdad, con el posterior “momento cartesiano” y con el Kant de *La crítica de la razón pura* dejó de ser necesario para tener acceso al conocimiento. El olvido del cuidado de sí, por tanto, ha sido el hilo argumental de este trabajo y nos ha permitido abordar *La hermenéutica del sujeto*, al igual que el resto de la obra del último Foucault, desde otra perspectiva de cohesión. Como desarrollo de este planteamiento, la Parte Primera de la tesis ha consistido en proporcionar algunos antecedentes sobre la significación de determinados desarrollos conceptuales de ese último Foucault, así como el establecimiento de ciertas líneas de convergencia filosófica con Nietzsche y Heidegger. La Parte Segunda la hemos dedicado al origen y a la completa formación del precepto de la *epimeleia heautou*, teniendo el contexto de su evolución como marco de desarrollo. Y, por último, en la Parte Tercera la dinámica relacional entre modelos ha sido la cuestión central. Con los Anexos, Conceptos básicos utilizados o los Esquemas hemos pretendido un complemento que ampliara la visión general y mostrara algunos aspectos, interpretaciones y críticas poco analizados.

Resum.-

Amb la present tesi hem proposat explorar el mode en què Michel Foucault entén l'origen, la formació i el procés de preterició de l'antic precepte grec de l'*epimeleia heautou*, és a dir, l'exhortació al “cuidado de si mismo” per mitjà de la transformació necessària. L'objectiu ha sigut esbrinar què és el que s'oblida quan Foucault diu que s'oblida la inquietud per un mateix, i, també, respondre a les preguntes del com, quan i per què d'eixe oblit. Per a això, sense abandonar el marc conceptual i contextual triat per Foucault, hem centrat la qüestió a ordenar i analitzar l'estructura relacional d'eixe procés que, com hem vist, a través de l'enfrontament entre els models històrics de “reminiscencia” i el “ascético-monástico”, van aconseguir ocultar la forma d'*epimeleia heautou* hel·lenística. Hem analitzat, així mateix, com l'atenció de si, que es va mantindre

en el cristianisme durant molt de temps com una transformació de si mateix que donava accés a la veritat, amb el posterior “momento cartesiano” i amb el Kant de *La crítica de la raó pura* va deixar de ser necessari per a tindre accés al coneixement. L'oblit de l'atenció de si, per tant, ha sigut el fil argumental d'este treball i ens ha permés abordar *L'hermenèutica del subjecte*, igual que la resta de l'obra de l'últim Foucault, des d'una altra perspectiva de cohesió. Com a desenrotllament d'este plantejament, La Part Primera de la tesi ha consistit a proporcionar alguns antecedents sobre la significació de determinats desenrotllaments conceptuals de l'últim Foucault, així com l'establiment de certes línies de convergència filosòfica amb Nietzsche i Heidegger. La Part Segona l'hem dedicat a l'origen i a la completa formació del precepte de l'*epimeleia heautou*, tenint el context de la seua evolució com a marc de desenrotllament. I, finalment, en La Part Tercera la dinàmica relacional entre models ha sigut la qüestió central. Amb els Annexos, Conceptes bàsics i Esquemes hem pretés un complement que ampliara la visió general i mostrara alguns aspectes, interpretacions i crítiques poc analitzats.

Abstract.-

With this thesis we have proposed to explore the way in which Michel Foucault understands the origin, formation and preterition process of the ancient Greek precept of the *epimeleia heautou*, that is to say, the exhortation to the “care of the self” by means of the necessary transformation. The aim was to find out what is really forgotten when Foucault says that the care of one-self is forgotten, and also, respond to the questions of how?, when? and why? of this forgetfulness. In order to do this, and without leaving the conceptual and contextual frame chosen by Foucault, we have centred the question, as we have seen, in ordering and analyzing the relational structure of this process that, across the clash between the historical models of “reminiscence” and the “ascetic-monastic” one, managed to hide the form of hellenistic *epimeleia heautou*. We have also analyzed how the care of the self, considering the later 'Cartesian moment' and Kant's *Critique of Pure Reason* and that it remained for a long time in Christianity as a transformation of itself that gave access to the truth, was no longer necessary to have access to the knowledge. The forgetfulness of the care of the self, therefore, has been the storyline of this thesis and has allowed us to approach the hermeneutics of the subject, as it was for most of the last Foucault's work, from another perspective of cohesion. As development of this approach, the first part of the thesis has been to provide some background on the significance of certain conceptual developments of the last Foucault, as well as the establishment of certain lines of philosophical convergence with Nietzsche and Heidegger. We have dedicated the second part to the origin and the complete formation of the precept of the *epimeleia heautou*, having the context of his evolution like frame of development. And, finally, in the third part the relational dynamics between models has been the central issue. With the annexes, basic concepts and diagrams we tried a complement that will expand the overview and show some aspects, interpretations and criticism not much analyzed.

Prefacio

La obra de Michel Foucault continúa despertando hoy en día un gran interés no solo en el ámbito académico sino, también, en el de los medios de comunicación o de difusión cultural e incluso como personaje de referencia social. Son, asimismo, numerosos los autores que, de una u otra manera, siguen valorando positivamente su contribución al enriquecimiento del debate filosófico, al original planteamiento sobre algunos de los temas más discutidos de la antigüedad o a la apertura de nuevas perspectivas de análisis sobre problemas actuales que nos afectan a “nosotros mismos”. Por otra parte, sus posiciones políticas, su activismo social, así como sus peripecias vitales, nunca han dejado de llamar la atención y, en algunos casos, han sido objeto de un particular seguimiento. Al mismo tiempo, debido a estas y otras cuestiones, sus trabajos han suscitado las críticas de algunos de sus colegas contemporáneos y actuales que, además de otros aspectos, se han preguntado por el verdadero alcance de su aportación. Todos estos temas, junto con las preguntas que irán surgiendo, las intenciones, los objetivos y las conclusiones, formarán parte del contenido de la tesis que aquí iniciamos, que, paulatinamente, y de acuerdo con el orden establecido, iremos abordando. Pero, antes de iniciar el desarrollo del cuerpo principal de este trabajo proponemos describir brevemente algunos puntos de orden metodológico preliminares que, aun no completando totalmente el conjunto de las posibles cuestiones que podrían exponerse, consideramos pueden resultar de interés como avance a su presentación. Sin plantear la cuestión con ánimo de ser exhaustivos, el prefacio que aquí presentamos pretende detallar solo de forma esquemática algunos precedentes, así como precisar ciertos procedimientos. El objetivo es, antes de extendernos en la introducción general con la amplitud que creemos adecuada, despejar cuantas más dudas sean posibles, así como precisar algunos de los recursos, medios, y

fuentes utilizados. Para ilustrar todo esto, exponemos a continuación algunos apartados en los que poder desarrollar mínimamente, como decimos, en algunos comentarios de detalle.

Los antecedentes.-

Recientemente, justo cuando comenzamos a dar los primeros pasos para la elaboración de este trabajo, se han cumplido los treinta años de la repentina muerte del psicólogo, historiador y pensador Michel Foucault. En los últimos años el volumen de publicaciones directa o indirectamente relacionadas con su obra, que ya era prácticamente inabarcable, ha seguido aumentando multiplicándose no solo los análisis e interpretaciones, algunas de ellas ciertamente originales, sino también las críticas y las controversias. Ya en vida del autor de la *Historia de la sexualidad*, y probablemente bajo algunas circunstancias que escapaban a su control, alcanzó una gran popularidad tanto dentro como fuera de Francia, especialmente a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas*. En realidad, la figura de Foucault nunca ha estado exenta de sobreexposición, así como de cierta polémica, y, en este sentido, también los avatares de su experiencia vital, incluyendo el activismo político, llamó la atención y provocó adhesiones y así como, también, repulsas. Y ello incluso en el terreno académico, donde gozó de gran prestigio, aunque, como decimos, en ocasiones fuera criticado y aveces denostado. Al mismo tiempo, es preciso recordar que Foucault no solo es uno de los filósofos más citados, lo que ya puede dar una idea del caudal especulativo que se genera a su alrededor, sino que además, sobre la trascendencia de su pensamiento, es sin duda uno de los autores más influyentes del siglo XX. En esta línea, insistimos, según se han celebrado y se celebran sus aniversarios o tal y como se convierten sus reediciones y reimpressiones habitualmente en “libros más vendidos” y, de igual forma, cómo se han sucedido los

seminarios, simposios y conferencias por todo el mundo, seguramente que continuará estando por mucho tiempo entre los filósofos más leídos. Y, aunque todo este foco de atención no quita ni añade ningún valor a su filosofía, si que muestra el alto número de estudiosos y conocedores que hay sobre su filosofía y, también, el gran interés que despierta y la gran cantidad de opiniones vertidas. En consecuencia, debido a toda esta difusión de conocimientos, proliferación de interpretaciones y circulación de contenidos, son muchas las voces autorizadas en el análisis de su pensamiento. Sin embargo, aun con estos antecedentes, y la inquietud que provoca iniciar un trabajo con un campo de estudio tan vasto, hemos perseverado en nuestra intención de aportar con esta tesis, aunque siempre en la medida de nuestras posibilidades, una perspectiva de lectura original que pretende ser útil suministrando una herramienta de aproximación efectiva al pensamiento del último Foucault.

Las preguntas de referencia.-

Pretendemos que las formulaciones de cuestiones básicas den acceso, enuncien los objetivos, fijen el análisis que dé cuenta del proceso y ayuden a definir marcos de conclusión. Necesariamente gravitarán en la órbita del concepto cuyo origen, formación y preterición consideramos fundamental para este trabajo, es decir, la *epimeleia heautou*, el cuidado de sí. De esta manera irán emergiendo por el trayecto algunos de los interrogantes más relevantes como: ¿por qué Foucault reorienta los fundamentos de su pensamiento hacia la Grecia helenística?, ¿qué busca descubrir, si es que busca descubrir algo?, ¿hubo algún motivo desencadenante en la Grecia arcaica y clásica que pudiera haber orientado todo este proceso?, ¿cuando y cómo se inicia el periodo de formación del cuidado de sí?, ¿qué circunstancias influyeron o favorecieron su aparición?, ¿qué es el sí mismo?, ¿qué es ocuparse de sí mismo?, ¿implica todo esto el abandono

del interés por los otros, por los demás?, serán algunos de los primeros focos de atención. Pero también, siguiendo con el desarrollo del tema, surgirán otros cuestionamientos, por ejemplo: ¿cómo se fijó culturalmente el concepto?, ¿cuando se considera establecida su importancia o su preponderancia?, ¿qué es la cultura de sí? y una cuestión que será capital para esta tesis: ¿por qué se olvidó?, ¿qué fue concretamente lo que se olvidó?, ¿cómo pudo suceder y cuando empezó a olvidarse?, ¿qué factores fueron los que provocaron directa o indirectamente el olvido del cuidado de sí?, ¿cuáles los elementos que lo consolidaron?, ¿cuándo se olvida? y ¿qué horizonte temporal ha mantenido esta preterición? Muchas preguntas encadenadas unas a otras pero que en realidad siguen un mismo hilo argumental que se descubre en *La hermenéutica del sujeto*¹ y que se resume en solo una cuestión: ¿por qué Foucault elabora una hipótesis de dominios alternativos entre modelos de cuidado de sí?

Los objetivos generales.-

El objetivo consistirá en averiguar ¿qué se olvida? cuando Foucault dice que se olvida “el cuidado de sí” y, además, en responder a las preguntas del ¿cómo?, ¿cuándo? y ¿por qué? de ese olvido. Para este fin, presentaremos una estructuración del trabajo que facilite una aproximación explícita al estudio que el último Foucault dedicó al complejo, fuertemente relacionado y dilatado en el tiempo concepto de “cuidado de sí”. Para ello, y en cuanto a los objetivos referentes a los contenidos, pretendemos que el planteamiento no abandone el marco conceptual y contextual elegido por Foucault, aunque ahora quede sujeto a nuestro propio ordenamiento. En este sentido, intentaremos exponer el reconocimiento, la constatación y la comprobación del proceso que

¹En realidad es el curso 1981-82 dictado en el Collège de France y después transcrito. El sitio web: michel-foucault-archives.org/ es el lugar donde se puede escuchar la voz grabada de Foucault de este y otros cursos, además de encontrar numerosos archivos, documentos, inventarios, etc.

denominamos “olvido del cuidado de sí”, de tal forma que aporte la lectura de sentido necesaria para el desentrañamiento de su significado. Y todo esto dentro de un orden que pueda contribuir a la profundización del entendimiento de las causas y consecuencias que el autor de *La hermenéutica del sujeto* deja establecidos. Así pues, lo que proponemos es una lectura original como línea directriz general que, subrayando e incluso enfatizando algunos aspectos estructurales poco desarrollados por Foucault, coordine y delimite un ordenamiento cronológico y un establecimiento de prioridades coincidentes con los perseguidos por él mismo en relación a la idea del “olvido del cuidado de sí” como hito filosófico de referencia en la cultura occidental. Estos aspectos estructurales menos desarrollados por Foucault, es decir, la dinámica de solapamientos y superposiciones entre modelos, son a los que nosotros daremos la prioridad como el proceso de correspondencia múltiple, y a la vez motriz, en el “juego” de ocultaciones y descubrimientos que provoca el “olvido”.

A Foucault le parece una circunstancia ciertamente extraña que esta “relacionalidad” entre modelos que conduce al “olvido” no se haya explorado lo suficientemente, y a nosotros, además, nos parece posible plantear el mismo relato atendiendo a una dinámica estructural centrada ahora en esas correspondencias. En esto radicará nuestra propuesta de esa lectura original mencionada: problematizar el proceso que articula la evolución del cuidado de sí a través de los modelos de relación haciendo jugar los criterios intervinientes en su olvido. Por tanto, nuestro objetivo general será hallar con precisión y articular con perspectiva diferenciada la respuesta de Foucault al por qué del olvido del cuidado de sí en *La hermenéutica del sujeto*, y conjugar una disposición que observe con óptica y orden propio el origen, la formación y la preterición del cuidado de sí de acuerdo con el proceso de relación de modelos descrito.

Con el progreso de la tesis, y a medida que adelantemos en el desarrollo sus apartados, iremos asimismo concretando ciertos objetivos de planificación y articulación

cuya incidencia se revelará de importancia. No obstante, y justamente con la intención de fijar el tema general, anticipamos aquí que en la elaboración y realización de este trabajo empezaremos planteando una primera aproximación al pensamiento de Michel Foucault, dirigida fundamentalmente a su último periodo de producción filosófica, pero que permita la configuración de una visión de conjunto lo suficientemente amplia. Del mismo modo, también emprenderemos el examen de sus evoluciones conceptuales, para lo que integraremos de forma paulatina las influencias de sus referentes intelectuales. Acompañaremos el proceso de análisis del pensamiento foucaultiano ordenando y estructurando la multiplicidad de elementos relacionales que irán surgiendo. De igual forma, iremos articulando cronológicamente sus prioridades, ampliando algunas de sus fuentes documentales, explicando la ausencia de otras y, como y hemos avanzado sobre el tema central, nos detendremos en el desciframiento del histórico proceso del olvido del “cuidado de sí”. Emplazaremos esta investigación, pues, orientada hacia el origen, formación y preterición del movimiento de transformación del sujeto que Foucault también llama “preocupación por sí mismo”. Para esto, insistimos, centraremos buena parte de la atención en sus últimos despliegues teóricos, situando el eje central de rotación en el curso de 1981-1982 impartido en el Collège de France que, desde muchos puntos de vista, significa precisamente un punto de inflexión en su pensamiento y de cuyo examen podremos obtener valiosas lecturas de sentido. Precisamente de este curso, que Foucault denominó *La hermenéutica del sujeto*, extraeremos la cuestión principal de la relación entre “modelos” de cuidado de sí y el sucesivo solapamiento entre ellos.

Cuestiones de método y análisis.-

En cuanto a la estrategia metodológica general, habiendo meditado otras posibilidades y con el objetivo de mejorar la agilidad y la funcionalidad del presente proyecto, la propuesta principal es partir de la idea de centralidad del concepto foucaultiano del “cuidado de sí”. El análisis de los procesos que lo constituyen, así como el estudio de su desarrollo histórico, pasando por las modificaciones, transformaciones y evoluciones que lo conforman, dirigirán el sentido del avance del estudio. La idea de una estructura axial que hace relacionar los elementos constituyentes de esa “inquietud de sí”, creemos que puede proporcionar al cuerpo del trabajo la flexibilidad suficiente como para ir avanzando por los campos de investigación que lo articulan y al conjunto de condiciones necesarias partícipes en su establecimiento. Entre ellas, la fundamental de su relación directa y continua con el precepto “conócete a ti mismo”, de la que se derivarán diferentes modelos. En este sentido y sobre la metodología en la investigación misma, seguiremos los pasos convencionales de realizar una hipótesis de trabajo en la que basaremos el estudio: en este caso detectar, definir y priorizar el efecto producido por el enfrentamiento entre los modelos históricos del “cuidado de sí” que, según Foucault, determinan el proceso de su olvido. Llevaremos a cabo, asimismo, una selección y un análisis previo de las fuentes directas de información documental, además de la propia del autor, sobre la cuestión. El método principal consistirá en la que podemos calificar como investigación documental, es decir, un rastreo bibliográfico de las abundantes fuentes de información, del propio Foucault, de otros autores y nuestras, y la traducción, ampliación, comparación e interpretación de la documentación elegida. Asimismo, la acotación del campo de estudio al caso concreto para una mayor precisión de la evaluación y optimización del tiempo a emplear y, por otra parte, de identificación de objetivos que favorezcan la orientación de la investigación. Sobre el análisis y elección de textos, muchos de Foucault o elegidos por él, pero también otros griegos y medievales elegidos por nosotros, procederemos a su localización y comprobación, además de su ampliación, traducción y

comentario cuando sea necesario. Para todo ello desarrollaremos una división del trabajo en partes y un capitulo por fases de evolución que creemos ayudará a este objetivo. Al principio de cada parte haremos una concreta evaluación del propósito del apartado para iniciar su lectura con la memoria del propósito de su estructura reciente. Pretendemos, con todo, un desarrollo del estudio que se ajuste a unos criterios metodológicos de rigor en el marco de una estructura de análisis e investigación que aporte claridad y precisión.

Además de todo esto, acometeremos una aproximación al campo de formación de conceptos en el que se desenvuelve Foucault, sobre el que más adelante concentraremos nuestra reflexión con el detenimiento necesario, mediante parámetros de referencia histórica que puedan conducirnos a resolver ciertas interrogaciones y que, a su vez, nos orienten hacia los objetivos elegidos. El avance en la exploración irá enmarcado en la elección metodológica aplicada, y buscará facilitar el entendimiento y el porqué del objeto de dicho análisis, además de procurar darle un sentido de continuidad.

Las razones para emprender una tesis sobre Foucault.-

Lo cierto es que sería más fácil encontrar razones para no aventurar el tiempo, el ánimo y la dedicación que requieren una tesis doctoral sobre un autor que, por otra parte y como ya hemos dicho, probablemente sea uno de los más estudiados, tratados e interpretados del siglo XX. La primera impresión al abordar la mera posibilidad de emprender una tesis sobre Foucault es que ya está todo dicho. Sin embargo, aunque pudiera parecer contradictorio, la profusión de artículos, libros y tesis doctorales sobre Foucault, lejos de saturar, estimulan aún más el interés y establecen unas condiciones propicias para el planteamiento de nuevos interrogantes.

Asimismo, y ahora ya buscando una perspectiva fuera del ámbito académico, la repercusión social que han alcanzado algunas de sus propuestas nos parecen de una

trascendencia muy relevante para tratarse de un pensamiento de raíz filosófica. Efectivamente, creemos poder afirmar que Foucault es uno de los filósofos más influyentes no solo en el mundo de orden meramente intelectual sino que, también, sus preocupaciones sociales, por ejemplo acerca de las prisiones, las mujeres o los homosexuales, han penetrado profundamente en la sociedad civil, donde, con más frecuencia de la que algunos imaginan, sus opiniones operan como referente. Todas estas razones, las que obedecen a la actualidad parecen evidentes y no haría falta abundar en la argumentación, nos parecen motivos suficientes para insistir en continuar con la tarea de ampliar los estudios y debates acerca de la muy singular y brillante obra de Michel Foucault, y, en nuestro caso, nos sirven como incentivo para aventurarnos con más decisión si cabe en este proyecto aquí iniciado. Además, si pudiéramos añadir otra razón impulsora de este emprendimiento diríamos que, aunque solo fuera como la aportación de una perspectiva novedosa, nuestro trabajo estaría justificado por la notoria falta de estudios que traten, con la amplitud que merece el tema, la relación entre los modelos históricos del cuidado de sí foucaultianos.

En términos generales, por otra parte, cuando se da el caso de que un autor alcanza la madurez intelectual y decide acometer con visión de conjunto su trayectoria, y esto no ocurre con frecuencia, tenemos la suerte de poder introducir en el análisis de su obra su propia perspectiva en forma de reflexión, lo que suele añadir claridad en orden a su correcta evaluación. En ocasiones estas reflexiones se manifiestan rechazando explícitamente desarrollos anteriores y en otras se abandonan o soslayan ideas y conceptos que antes habían constituido puntales de importancia. En otras ocasiones, sin embargo, estas visiones retrospectivas sirven para reafirmarse en el sentido de una línea directriz que recorre toda la obra. En este orden de cosas, una de las cuestiones más a resaltar de esta fase de madurez es que normalmente el autor sabe, como nunca antes, cuales son sus intereses preferentes y sus objetivos de desarrollo prioritarios. Y, una vez

alcanzado este punto, su pensamiento parece haber finalizado una especie de proceso de selección natural en el que solo han sobrevivido las ideas que ahora considera fundamentales. Algo así acontece, según creemos, con el análisis que hace de la filosofía de Foucault el último Foucault, y ésta es una de las razones por las que hemos fijado nuestra atención sobre todo en ese último Foucault. Ocurre que el núcleo de interés, y toda la equilibrada ingeniería conceptual de su último pensamiento terminan concentrándose, según admite, en el sujeto y su relación con la verdad, y no como algo nuevo sino como un despliegue de lo sostenido con anterioridad. Si a esto añadimos que ahora, en el pensamiento de este último Foucault, el marco histórico cultural de referencia cambia de la modernidad occidental a la antigüedad grecorromana, para luego volver a la modernidad, que los dispositivos de poder en términos políticos dan paso a una interpretación ética en la esfera de la prácticas de sí y que se prioriza la problematización del sujeto por contra de la historia de los sistemas, tenemos ciertamente algunos elementos nuevos que cambian la perspectiva. Todo esto abre, pues, un atractivo y relativamente menos transitado campo de estudio, por un lado y, de otro, un amplio abanico de posibilidades al desarrollo de interpretaciones sobre este último Foucault que quizás sea, por unas razones u otras, el Foucault menos estudiado. Las conclusiones que alcancemos sobre la noción de olvido y, en concreto, el olvido del “cuidado de sí” que consigue su culminación en el que llama modelo helenístico, serán nuestra contribución a esas interpretaciones. Y, en fin, el interés por analizar con cierta profundidad estas ideas, que en realidad son una amplificación y puesta en orden distinto de sus mismas ideas originales, nos ha llevado a pensar en la posibilidad de plantear este trabajo, entre otras cosas, como ejercicio de aprehensión útil para valorar su alcance.

Bibliografía y citas bibliográficas.-

El formato empleado para las citas será autor-obra en su versión tradicional, es decir, tal cual lo referencia la guía para autores de la revista Diánoia. Así el comienzo será el nombre del autor seguido de la obra citada en cursiva para terminar con la página de la cita. Por ejemplo, valga esta cita a pie de página:

1 M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 123.

Para la bibliografía, que incluirá todas las obras citadas en el texto ordenadas alfabéticamente, se invertirá el nombre con el apellido, además de añadir, a partir de la primera, el número de la edición y reimpresión si la hubiere, el nombre del traductor, la editorial, el año, la ciudad, etc. El formato será el siguiente:

- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 2.El uso de los placeres*. Quinta edición, segunda reimpresión., trad. Martí Soler, Siglo XXI de España, Madrid, 2009.

Las obras editada como libros o ensayos irán en cursiva, como por ejemplo, *Les mots et les choses*, y los artículos entre comillas, como en el caso de: “Préface à la transgression”.

Lista de abreviaturas y tipo de letra.-

En nuestro estudio utilizaremos tanto las ediciones publicadas en francés como, también, las ediciones en español que, por la calidad de su traducción, consideremos más convenientes. Las abreviaturas, sin embargo, serán en francés para las ediciones en francés de HS, o sea de *L´herméneutique du sujet*; de DE, o sea de las cuatro volúmenes de *Dits et écrits*; de CV, o sea *Le courage de la vérité* y de los tres volúmenes de la *Histoire de la sexualité*, es decir, HS I, HS II y HS III, respectivamente. En español citaremos el título completo. Así sabremos que siempre que veamos una abreviatura de estos casos mencionados hará referencia a la edición en francés. Estas son pues las

abreviaturas que más usaremos para los libros, textos, entrevistas y escritos o artículos varios que citaremos:

- DE *Dits et écrits*, Bibliothèque des Sciences humaines, IV Vols, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- HS *L'héméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Hautes études, Gallimard Le Seuil, Paris, 2001.
- HS I *La volonté de savoir*, Primera edición en francés en 1984, Impresión de julio de 2014, Éditions Gallimard, colección Tel, Francia, 2014.
- HS II *L'Usage des plaisirs*, Primera edición en francés en 1984, Impresión de julio de 2014, Éditions Gallimard, colección Tel, Francia, 2014.
- HS III *Le souci de soi*, Primera edición en francés en 1984, Impresión de julio de 2014, Éditions Gallimard, colección Tel, Francia, 2014.
- CV *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983-1984., Hautes études, Gallimard Le Seuil, Paris, janvier 2009.

Otras abreviaturas como AT, Antiguo Testamento, NT, Nuevo Testamento, a. C., o a. JC., antes de Cristo, o Jesucristo etc., serán las comúnmente utilizadas en esta clase de trabajos.

En cuanto al texto, el tipo de letra es Helvetica, tipografía normal, tamaño 12 pt y a doble espacio. Con retranqueado después del punto y aparte de 1 cm. Espaciado por omisión 1,27cm.

Escribiremos en cursiva los conceptos en griego o latín u otro idioma contemporáneo diferente del español y, también, los títulos de las obras que citemos. Entre comillas alguna breve locución o frase de especial interés, así como los títulos de artículos o participaciones en obras compartidas.

Traducciones, texto y notas a pié de página.-

Las traducciones serán nuestras siempre que no citeamos a un traductor concreto o una edición correspondiente al texto en lengua española. Para identificarlas rápidamente las señalaremos con la abreviatura TN, “traducción nuestra”. En algunos lugares, los menos, para enfatizar algunas palabras o ideas clave, la cita la haremos en el idioma original y la traduciremos a pié de página. En otros casos serán breves frases que no separaremos del texto principal, pero la mayoría de las veces los textos irán separados en letra de menor tamaño y con sangría reducida por la izquierda. También, para respetar la literalidad de autores en otras lenguas, intercalaremos palabras griegas según la transcripción de la edición en español, como por ejemplo *parrhesia*, con esas mismas palabras transcritas por un autor en francés, por ejemplo *parrêsia*. Cuando la cita no sea literal o simplemente empleemos una paráfrasis, aunque citeamos el texto, no haremos traducción.

Por otra parte, en el texto principal incluiremos las citas originales en español, o bien traducidas al español, estimadas como de mayor importancia. Pero también bilingües cuando el griego sea la lengua original del texto citado, debido al diferente alfabeto y a la compleja acentuación. En numerosas ocasiones, justo después de la cita, comentaremos algunos términos o locuciones cuyo análisis consideremos necesario para concluir la significación o el sentido de la misma. Esto, creemos, añade utilidad práctica a la forma de presentación comparada. Dejaremos para las notas a pié de página, por tanto, las citas, traducciones o referencias con una intención aclaratoria y complementaria, aunque no secundaria. Así pues, priorizamos siempre el texto en español esperando, de esta manera, que las traducciones no distraigan la lectura y, asimismo, confiamos en dotar de

la suficiente agilidad y fluidez al cuerpo principal de este trabajo y a las, por fuerza, necesariamente numerosas citas que van a sucederse.

Introducción

El pensamiento del filósofo francés Michel Foucault ha influido de manera considerable, y durante largo tiempo, en distintas áreas del pensamiento filosófico. Su agudo sentido crítico sumado a su muy notable originalidad han originado y fomentado un fuerte interés por su obra. Las materias y temas elegidos para el análisis en sus libros y ensayos coinciden con el de las principales materias filosóficas, pero también a otras cuestiones que en principio pudieran parecer ajenas a las mismas. Sus escritos sobre la verdad, el poder, el sujeto, la historia de la sexualidad o el proceso de formación de la preocupación por uno mismo, han provocado el aval entusiasta en algunos de los más reconocidos pensadores del siglo XX y, en modo semejante, han despertado vehementes repulsas. La firme convicción con que defendió ciertos temas sociales, morales e ideológicos también ha alimentado, en algunas ocasiones, encendidas controversias. En este sentido, la recepción de su obra, como más adelante veremos en algunas lecturas críticas, nunca ha causado indiferencia. Su filosofía, en cualquier caso, ha trascendido los límites del alcance cultural de su país natal, que ya en sí mismo era y es muy amplio, para alcanzar una continua presencia y repercusión en la comunidad académica, en la esfera política y en el ámbito social, y no solo en el resto del continente sino que también a nivel global. Casi se ha convertido en una obligación su lectura, la referencia de su obra, la cita de sus textos o simplemente la crítica de sus posiciones. Sin embargo, cualquiera que sea el sentido de la interpretación que adoptemos, o el fin pretendido, ni es una tarea de fácil conducción ni resulta sencilla su puesta en práctica, como pronto descubriremos. En este orden de cosas, el objetivo inmediato que perseguimos con el desarrollo del presente trabajo, y que formulamos en esta introducción de forma breve junto con una esquemática contextualización histórico-social, se centra en el estudio del origen, la transformación y la

evolución del concepto de “cuidado de sí”, como parte esencial del análisis de las causas que inciden en la cuestión de fondo de esta tesis: el proceso de su preterición y sus consecuencias. Para adecuarnos a estos fines hemos centrado nuestra atención en el “último Foucault”, es decir, en aquella época del pensador en la que ya ha alcanzado el pleno dominio de su experiencia reflexiva, en la que caracteriza su propia obra como un discurso con un sentido determinado y completo y en la que, como consecuencia de lo anterior, decide centrar como una de sus principales preocupaciones filosóficas ese complejo proceso de transformación que tiene lugar dentro de lo que definirá como “cuidado de sí”. Los distintos desplazamientos y problematizaciones que se irán sucediendo, y que analizaremos con detenimiento, constituyen la base de ese proceso que irá transformando lentamente al mencionado “cuidado de sí”, con respecto a su propia evolución interna y a su relación con otros conceptos y preceptos, hasta su olvido, aunque no su fin. En cuanto a la descripción que hacemos como “último Foucault”,² perseguimos evitar, primero, la tendencia al encasillamiento que se puede inferir si exclusivamente designamos este período como “ético” o período de “subjetivación”. En segundo lugar, mediante esta denominación, también buscamos mantener la referencia a un homogéneo contexto teórico, el “último”, que facilite el reconocimiento integral de su objeto de atención reflexiva, es decir, de la preocupación por “sí mismo” y del proceso que conduce a su olvido.

Simultáneamente con el ámbito de relaciones descrito, también observaremos que Foucault insistirá en la trascendencia de la yuxtapuesta evolución del que denomina eje “sujeto-verdad” que considera elemento referencial y objetivo principal de su interés filosófico. La cuestión la planteará en los siguientes términos: ¿en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre esos dos elementos, el “sujeto” y la

² Expresión que coincide con el título del último libro de Jorge Álvarez Yagüez. Mucho antes, sin embargo, ya se había editado en inglés la obra colectiva titulada *The Final Foucault*, compilación de trabajos efectuada por James Bernauer y David Rasmussen, Cambridge, MIT Press, 1988.

“verdad”? y ¿cuál es la figura de pensamiento que da soporte a esa vinculación? Las transformaciones que afectan al sujeto que desde la antigüedad se preocupa por “cuidarse” y “conocerse” a sí mismo, la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*, y las circunstancias que afectan al decir verdad, es decir, a aquello que Foucault en este desarrollo de su último despliegue conceptual ubicará entorno a la *parrhesia* griega, serán los antiguos preceptos y nociones ahora retomados para el arranque de su reflexión.

Por otra parte, si planteamos ahora una aproximación con diferente perspectiva a las singularidades que concurren en el proceso de producción de la obra foucaultiana, observaremos toda una serie de circunstancias que pueden ayudarnos a desentrañar algunos hechos relevantes en su paulatino aumento de notoriedad, en la creciente difusión de su pensamiento, pero, también, en los numerosos obstáculos que surgieron en dicho proceso. En primer lugar, la complicada edición de su obra, con documentos inacabados, gran dispersión de artículos y entrevistas y extensos cursos de difícil transcripción. Por ejemplo, hasta que no se publicaron los cuatro volúmenes de *Dits et Écrits* y posteriormente fueron apareciendo los cursos dictados en el Collège de France, no se podía considerar publicado la totalidad de su obra, por lo menos de la que podía publicarse.³ Incluso recientemente el estado francés, a través de La Biblioteca Nacional de Francia, ha cerrado la compra de los derechos del archivo personal de Foucault, guardado durante largos años por su heredero Daniel Defert, entre el que estarían algunos manuscritos de la cuarta parte de *La historia de la sexualidad*, es decir, *Las confesiones de la carne*. En segundo lugar, el mismo método de análisis histórico, que en ocasiones es criticado por filósofos e historiadores,⁴ no tanto por su falta de rigor como por sus, a veces, excesivas, desconcertantes y perturbadoras conclusiones;⁵ y, en el

³ Dadas sus últimas voluntades y la prohibición expresa de publicaciones póstumas. En la posdata de esta tesis señalamos novedades importantes sobre esta cuestión.

⁴ “El autor piensa en alegorías” le espetó el presidente del tribunal, Henri Gouhier, ante el que defendía su tesis *Locura y civilización*.

⁵ Muchas de estas consideraciones críticas las veremos en el anexo que hemos titulado *Cronología de literatura crítica*.

mismo orden de cosas, el que muchos de los temas tratados fueran más pertenecientes a las ciencias humanas, como la medicina, la locura, la reclusión y su incidencia social, la sexualidad, etc, muy alejados a los habituales, no contribuyó a su rápida integración en el mundo académico. Y, por último, la polarizada recepción de su trabajo, es decir, el reconocimiento por parte de unos y, también, las enconadas críticas de otros filósofos de su generación, como ya hemos mencionado más arriba.

Precisamente, en este sentido, lo cierto es que el pensamiento de Foucault ha resultado para algunos controvertido y evasivo, ha sido calificado por otros como “filósofo del poder”, “historien du dimanche”,⁶ “antihumanista”, “estructuralista”, su filosofía vista como “filosofía adjetiva”, “de la discontinuidad” y, para muchos más, también ha resultado mal entendida. Sartre, por ejemplo, responde a la publicación de *Las Palabras y las Cosas* con insólita virulencia: “...es la última barricada que la burguesía puede aún levantar contra Marx”⁷. En realidad, Foucault no es ni fácilmente ubicable en ninguna corriente que pudiera delimitar o hacer reconocibles las coordenadas de su pensamiento, ni fácil es descubrir, si algo hay que descubrir, el lugar que él mismo se reserva.⁸ Como muestra de alguna de estas opiniones desfavorables suscitadas valga esta cuasi amonestación *urbi et orbi* difundida a finales de los 70, y por lo tanto en pleno auge de su fama internacional, por el sociólogo estadounidense Clifford Geertz:

Michel Foucault irrumpió en la escena intelectual al principio de los sesenta con *Histoire de la Folie*, una poco convencional pero todavía razonablemente reconocible historia de la locura en occidente. Desde entonces se ha convertido en una especie de autor indefinible: un historiador no histórico, un anti humanista científico humano y un estructuralista contra-estructuralista. Si añadimos a esto su brusco e impactante estilo, que consigue parecer imponente y dubitativo al

⁶ “Historiador dominguero”.

⁷ J.P. Sartre, *Jean-Paul Sartre répond*, L’Arc, 30. (1966). Del sitio web: http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf

⁸ Con el seudónimo de Maurice Florence escribió, sobre sí mismo, que debería estar inscrito en la tradición crítica de Kant. Asimismo en numerosos lugares elogia la filosofía Nietzscheana y, en otros, se declara fuertemente influenciado por el pensamiento de Heidegger, como veremos.

mismo tiempo, y un método que aguanta sumarios generales con excéntricos detalles, el parecido de su trabajo con un dibujo de Escher -escaleras subiendo a rellanos más bajos que ellas mismas, puerta hacia afuera que te llevan dentro- es completo...Como solo intenta nada más que un Gran Establecimiento para las ciencias humanas, no sorprende que ocasionalmente resulte oscuro, o que cuando consigue ser claro no sea menos desconcertante.⁹

En cualquier caso, dejando aparte la ironía, no parece que Maurits Cornelis Escher haya sido un pintor ni brusco ni tampoco imponente o radicalmente excéntrico; es muy probable que, entendiendo la estructura del espacio que plantea, se encuentre el hilo conductor que entra y sale por la misma puerta o sube y baja por la misma escalera, aunque a veces sea desconcertante. De todos modos, en este trabajo no entraremos en interpretaciones dirigidas, como tampoco haremos suposiciones de intencionalidad. La idea es estructurar un relato que pensemos tan fiel al autor como libre de cargas. Asimismo, y en esta línea, procuraremos librarnos de algunos tópicos o prejuicios que pudieran distorsionar nuestra apreciación, al igual que pretendemos administrar con cautela las posibles consecuencias del análisis que creamos más acertado.

Ya hemos visto la hostilidad con que Sartre le critica, que, si bien no pertenecía exactamente a su generación, sí era una referencia intelectual de la cultura francesa de gran peso académico y político. Sin embargo, a medida que el propio Foucault iba afianzando y madurando sus posiciones de todo orden, otros pensadores franceses como, por ejemplo, Deleuze y Derrida, fueron introduciendo una nueva perspectiva de valoración que contribuyó a su reconocimiento general. Estas dos últimas cuestiones, el proceso de análisis y el reconocimiento hasta cierto punto tardío de sus colegas, están

⁹ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Pag. xviii-xix. La cita está cogida de "Stir Crazy" en *The New York Review of Books*, (26 January, 1978). Traducción nuestra de "Michel Foucault erupted onto the intellectual scene at the beginning of the Sixties with 'Histoire de la Folie', an unconventional but still reasonably recognizable history of the Western experience of madness. He has become, in the years since, a kind of impossible object: a non historical historian, an anti-humanist human scientist, and a counter-structuralist structuralist. If we add to this his terse, impacted style, which manages to seem imperious and doubt-ridden at the same time, and a method which supports sweeping summary with eccentric detail, the resemblance of his work to an Escher drawing - stairs rising to platforms lower than themselves, doors leading outside that bring you back inside - is complete...As he intends nothing else than a Great Instauration for the human sciences, it is not surprising that he is more than occasionally obscure, or that when he does manage to be clear he is not less disconcerting"

estrechamente relacionadas con la educación, formación e influencias directas del mismo Foucault y, también, con el ambiente intelectual y las tendencias filosóficas preeminentes de la Francia de su tiempo y de épocas inmediatamente anteriores. Podemos así, dar pie al inicio de un relato mínimo de contextualización que nos ayude a trazar un rápido perfil y a situar en su tiempo al filósofo de Poitiers.

Partiendo del punto de inflexión que significó el impacto teórico en todo el continente del gran filósofo de la Ilustración alemana del siglo XVIII, Immanuel Kant, en cuyo pensamiento se encuentran las primeras pautas que irán marcando posteriores líneas maestras de investigación, podremos observar con cierta perspectiva los sucesivos desarrollos teóricos que confluirán en la generación de Foucault.¹⁰ Efectivamente, el edificio crítico kantiano brinda la oportunidad de un análisis en profundidad del viejo conflicto entre pensamiento y realidad y, también, abre una serie de caminos nuevos a la reflexión filosófica. El precepto de cumplir las condiciones de posibilidad de la experiencia, de los fenómenos, para hacer posible el conocimiento del objeto, será la clave “trascendental” de su sistema. La rotunda división que hace Kant entre lo empírico y lo trascendental tendrá consecuencias en toda la filosofía posterior. Ahora bien, Kant, además de preguntarse por la dimensión de la aportación del sujeto y la ubicación del objeto en el conocimiento humano, también se preocupa por la construcción de un individuo moral que se reconozca a sí mismo, y a los demás, como un fin en sí mismo. Y no solo eso, porque, en otra apertura del campo de análisis, cuando intencionadamente se hace la famosa pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, reflexiona asimismo sobre el momento singular de su época y de su obra en relación con ella, situando la actualidad como el momento que marca la diferencia entre el hoy y el ayer.¹¹ Pues bien, con este criticismo consolidado como base de referencia se sucederán en la tradición filosófica

¹⁰ Ampliaremos el estudio de la relación entre Kant y Foucault en el apartado que dedicaremos, más adelante, a la Aufklärung.

¹¹ Más adelante también veremos cómo Foucault aprovecha el desarrollo de esta idea.

alemana sistemas teóricos de la importancia de la dialéctica hegeliana, la genealogía nietzscheana, el materialismo marxista o la fenomenología de Husserl que, sin embargo, en la Francia justo anterior al inicio del siglo XX, se corresponderán con el desarrollo de otras corrientes de pensamiento como la epistemología de Saint-Simon y el positivismo y la inauguración de la ciencia sociológica por Auguste Comte.

No obstante, al final de los años 20 ocurrió un señalado acontecimiento cultural que sirvió para configurar una ruta de cierta confluencia entre ambas tradiciones. Edmund Husserl dictó un ciclo de conferencias en 1929 a partir de las cuales, una vez completadas y desarrolladas, surgieron las *Meditaciones cartesianas*.¹² En estas, viene a presentar la fenomenología como una ciencia fundamentada en la radicalización del método cartesiano de duda universal. Descartes, comienza diciendo, “inicia el giro desde lo que denomina objetivismo ingenuo hacia un subjetivismo trascendental”. Hay que situarse en el interior del proceder de las ciencias, dice Husserl, y extraer de él su ideal de científicidad: “no hay nada válido que no pueda fundamentarse mediante evidencia perfecta, es decir mediante retroceso a las cosas o estados de cosas mismos en la experiencia y la intelección primigenias”.¹³ La fenomenología buscará en la reducción eidética, la trascendental y el análisis intencional, un método que aclare el sentido del mundo y las cosas en él y desentrañe el ejercicio propio de nuestra consciencia. A esta se accede por medio de la *epojé*, noción que aparece por primera vez en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, obra que ejerció gran influencia en autores como Heidegger o Merleau-Ponty. Estas conferencias tuvieron gran seguimiento y consiguieron generar un debate que afectó a las posiciones de algunos pensadores manteniendo viva la cuestión en Francia hasta casi los años 50, precisamente mientras se producía el periodo de formación de Foucault. En cierto modo, dos líneas

¹² Aunque hay que señalar que la presencia de Descartes en el pensamiento de Husserl es muy anterior a las *Meditaciones cartesianas*.

¹³ E. Husserl, *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, pag. 7.

distintas de reflexión filosófica pueden dibujarse a partir de las diferentes interpretaciones de las citadas *Meditaciones cartesianas*: la de los Sartre y Merleau-Ponty, más interesados en la dimensión de la conciencia como principio de sentido y la de los Bachelard o Georges Canguilhem, preocupados por los efectos de la fundamentación científica sobre la base de la formación conceptual y sus condiciones de posibilidad, así como por hacer hincapié en las rupturas y discontinuidades frente a la historia evolutiva y acumulativa.¹⁴

Pues bien, en todo este ambiente previo hay que situar la decisión de Foucault de desplazarse a París con la intención de ingresar en la elitista Ecole Normale Supérieure, cuyo primer requerimiento de acceso era asistir a los cursos en el lycée Henri-IV. Allí tuvo como maestro al hegeliano Jean Hyppolite, figura intelectual respetada que le puso en contacto con la actualidad del pensamiento francés y europeo, cuyas novedades filosóficas Foucault tendrá posteriormente en cuenta y hará, en algún caso, uso. Hyppolite, precisamente, también colaboraba por aquella época en algunos trabajos con Sartre y Merleau-Ponty, y coincide que fue Sartre quien, por aquel tiempo, puso en valor para el mundo cultural y la intelectualidad francesa al que denominaban como “Rey Oculto”¹⁵ que, curiosamente, pronto dejó de serlo porque se vio obligado a responder con la “Carta sobre el humanismo”¹⁶ cuando en la famosa conferencia, “El existencialismo es un humanismo”,¹⁷ Sartre le califica de existencialista ateo. Esta “Brief über den Humanismus” tuvo gran importancia porque, para la generación de Foucault, se convirtió en una especie de carta de presentación de su obra en general. El fondo de la cuestión era que Heidegger entendía la esencia del ser humano en términos de trascendencia y no

¹⁴ Julian Sauquillo Gonzalez, *Michel Foucault : una filosofía de la acción*. pag. 43.

¹⁵ De esta manera recuerda Arendt que llamaban a Heidegger en sus primeros años de docente. Hanna Arendt, *Revista de Occidente*, Madrid, nº 84, pp. 255-271.

¹⁶ Publicada en 1947.

¹⁷ Pronunciada en 1945 y publicada sin permiso de Sartre en 1946.

de conciencia. En la “Carta”, Heidegger recuerda cómo en la introducción a *Ser y tiempo* decía destacándolo en cursiva: “Ser es lo *trascendens* por antonomasia”.¹⁸ Y esta es la idea de referencia que, de una u otra forma, constituía el punto de partida implícito de algunos filósofos franceses del periodo de posguerra, desde Sartre y Merleau-Ponty hasta, posteriormente, Derrida. Miller, en su análisis de influencia de esta noción sobre la filosofía de Foucault, la define como: “Capacidad humana distintiva, la ‘trascendencia’ concede a cada persona el poder de empezar, de volver a empezar, de hacerse con, de reformular y transformar el mundo”.¹⁹

Simultáneamente, la línea abierta por los historiadores de la ciencia establecía unos parámetros que fueron retomados por autores de los años sesenta, como Althusser, Lacan, Lévi-Strauss, etc., desencajando, por así decirlo, el debate fenomenológico y aportando las formas estructuradas de experiencia aplicables a otros niveles. Estos pensadores no solo despertaban el interés del joven Foucault sino que los consideraba de referencia obligatoria en la Francia de aquella época. Althusser, precisamente, fue el mentor de Foucault en la Ecole Normale y también su valedor en el Parti Communiste Français, en el cual ingresó hacia 1950 y del que, sin embargo, se dio de baja tres años más tarde. De él aprendió, según confesó con posterioridad, cómo de flexible puede ser la verdad y, también, una especie de disolución del sí mismo que acompaña al estar obligado a sostener hechos increíbles.²⁰ También, con respecto al caso de

¹⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, 337, pag. 277.

¹⁹ James Miller, *La pasión de Foucault*, pag. 65.

²⁰ Para J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pag. 286., el relato de cómo influyen los movimientos intelectuales de aquella época en Foucault se puede hacer de la siguiente manera: “La revolución estructuralista impresionó a Foucault tanto como a otros miembros de su generación; lo convirtió, al igual que a Derrida, en un crítico del pensamiento fenomenológico-antropológico predominante desde Kojève a Sartre y determinó sobre todo la elección de sus métodos. Este «discurso negativo sobre el sujeto» introducido por Lévi-Strauss, Foucault lo entiende a la vez como una crítica de la modernidad. Los motivos de la crítica nietzscheana a la razón llegan a Foucault, no a través de Heidegger, sino a través de Bataille. Finalmente, Foucault elabora estos impulsos, no como filósofo, sino como discípulo de Bachelard, como un historiador de la ciencia, que en contra de lo que suele ser habitual en esa especialidad, se interesa más por las ciencias humanas que por las ciencias de la naturaleza.”

Dumézil,²¹ afirmaba Foucault que, por ejemplo, su análisis estructural se podía vincular con el análisis histórico y que su idea de estructura que, basándose en Marcel Mauss la imaginaba como una tela de araña, venía a explicar que en un sistema de pensamiento hay “hilos” que unen todas las partes.

En líneas generales, y con las ausencias que requiere esta forma de resumir, este es el amplio y complejo abanico de ideas, personas, corrientes filosóficas y políticas entre las que Foucault va formándose y discurrendo por su propio derrotero. Y accediendo cada vez a más lectores, pues ya había publicado en 1961 *La historia de la locura en la época clásica*, en 1963 *El nacimiento de la clínica*, y también, en 1966 la ampliamente elogiada por la crítica *Las palabras y las cosas*. Hasta que en mayo de 1968, sin que nadie hubiera sido capaz de predecirlo, arde París. El acontecimiento es de tal calado que despierta en él un fuerte interés por el discurso y por la conciencia política, en cuyas circunstancias y consecuencias se verá involucrado. En palabras de Vincent Descombes:

Los trabajos de Foucault tras 1968 ilustran esta nueva orientación. El autor de *Las palabras y las cosas* encontrará en ella un nuevo material para sus preocupaciones epistemológicas. Tomará por objeto la historia reciente de las instituciones en las que se decide la frontera lo normal de lo patológico: los malos alumnos suspenden los exámenes escolares, los enfermos van al hospital, los criminales a la cárcel. Foucault intentará demostrar cómo estas instituciones, lugares establecidos por los poderes y lugares donde se ejercen numerosos poderes, son `condiciones de posibilidad´ de los saberes correspondientes: pedagogía, medicina, psiquiatría, criminología, etc.²²

Efectivamente, el momento histórico vivido y su fijación como punto de referencia del amplio movimiento social que venía exigiendo o defendiendo diferentes derechos, repercutieron en la perspectiva política y filosófica de un considerable número de intelectuales, no solo franceses sino de todo el mundo. En el caso de Foucault, la “nueva orientación” también se dirigió al activismo social. El Groupe d’Information sur les

²¹ Foucault tuvo siempre su apoyo activo en casos como, por ejemplo, el de su acogida y posterior nombramiento en el Collège de France, y, en general, a lo largo del resto de su carrera.

²² Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro, cuarenta y cinco años de filosofía francesa, (1933-1978)*, pag. 222-223.

Prisons, GIP, montado junto con Defert y su amigo Gilles Deleuze, y la ayuda de familiares de presos fue el producto de esos años de agitación. Pretendía denunciar las condiciones de las cárceles, la alta tasa de suicidios, el trato vejatorio, etc., pero al mismo tiempo dar voz a quienes habían desafiado a la autoridad y que así pudieran expresar cómo estaban siendo castigados.

Ahora bien, en medio de esta agitación, y de los presuntos condicionantes de su posibilidad, Foucault identifica al agente causante:

El humanismo garantiza el mantenimiento de la organización social...El humanismo ha inventado, por turno, las soberanías sometidas del alma (soberanía sobre el cuerpo, sumisión a Dios), la conciencia (soberanía en el orden del juicio, sumisión en el orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sumiso a las leyes de la naturaleza o a las leyes de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberano, exteriormente consentidor y de acuerdo con su destino). En resumen, el humanismo es todo lo que en la civilización occidental restringe el deseo de poder.”²³

El humanismo aparece como el responsable, según vemos, de muchos de los más graves males que aquejan a la sociedad occidental. Concretamente ha servido para cercenar el deseo de poder, un poder que, al igual que ocurre en la especulación nietzscheana, resulta el concepto central en el vocabulario propio de Foucault de esa época.²⁴En realidad, tal y como lo explica Deleuze, el mayo del 68 fue exactamente lo que Nietzsche llamaba lo Intempestivo. Se entiende mejor pues que, en el curso de la maduración de este ambiente y con estos elementos de construcción teórica, el libro que empezara a escribir en 1972 fuera *Vigilar y castigar*. La disciplina, las tecnologías correctoras y las instituciones disciplinarias emergen como el tema alrededor del cual

²³ M. Foucault, *Par-delà le bien et le mal*, en *Dits et écrits*, vol. II, texto 98, pag. 223. TN de: L’humanisme garantit le maintien de l’organisation sociale...L’humanisme, c’est ce qui a inventé tour a tour ces souverainetés assujetties que sont l’âme (souveraine sur le corps, soumise à Dieu), la conscience (souveraine dans l’ordre du jugement; soumise à l’ordre de la vérité), l’individu (souverain titulaire de se droits, soumis aux lois de la nature ou aux règles de la société), la liberté fondamentale (intérieurement souveraine, extérieurement consentante et accordée à son destin). Bref, l’humanisme est tout ce par quoi en occident on a barré le désir du pouvoir.

²⁴ James Miller, *la pasión de Michel Foucault*, pag. 268.

otros elementos en interacción van adquiriendo protagonismo. En coincidencia con Nietzsche, el conocimiento es el producto de un juego de tensiones entre deseos, temores, instintos, voluntad de apropiación y el intento de su regulación. El poder está directamente relacionado con la prohibición de los impulsos violentos que facilitan su consecución, y el castigo de que son objeto. La culpa será el resultado de la interiorización de esos impulsos cuyo máximo exponente lo encontraremos en el ascetismo cristiano. El panóptico, idea que había desarrollado Jeremy Bentham en 1791, es el instrumento moderno de inspección perpetua que lo ve todo y que Foucault retoma con la evidente intención de ejemplificar el modo de la sociedad moderna.

Cuando finalmente se publicó en 1975 *Vigilar y castigar*, ya estaban decayendo los imaginativos lemas del 68. Inmediatamente después empezó a trabajar con el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y, también, a plantear la lenta evolución desde posiciones entorno a conceptos de disciplina, poder, dominio, la sociedad punitiva, el individuo normalizado, etc. Empieza a reconsiderar la “hipótesis nietzscheana” del poder como el ejercicio de otra forma de guerra y del enmascaramiento de ese mismo poder en la ley, las regulaciones y el castigo que articulan los gobernantes. Clásicos historiadores y teóricos como Edward Coke, John Lilburne o Henry de Boulainvilliers despiertan fuertemente su interés, no solo por su erudición sino porque desplazan el principio de desciframiento hacia temas poco comunes como el odio, las pasiones, la venganza, etc. Hacia finales de los 70 surgen en Foucault las primeras críticas a algunas posiciones extremas de izquierda y, también, discrepancias políticas con sus antiguos compañeros, sobre todo con Dumezil. Se interesa y lee a los primeros pensadores cristianos como Juan Casiano, Agustín de Hipona, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, etc. En todo este tiempo, según sus amigos y colaboradores, se le veía con cierta desazón, introvertido y en un estado de ánimo que parecía como si buscara algo. Y, en realidad, eso era lo que hacía: buscar nuevos derroteros que dieran curso a sus diferentes y

nuevas dudas e inquietudes. Al mismo tiempo se produce un incremento substancial en la generación de nuevas ideas y, de la combinación de estas, originales conceptos. Aparecen ahora cuestiones como la “bio-política”, la tematización de “La gouvernementalité”,²⁵ el análisis de la “crítica” que, partiendo de Kant y la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” y siguiendo con la crítica marxista a las condiciones del modo económico de producción, asocia la necesidad del individuo para liberarse del tutelaje, o minoría de edad en que estaba inmerso, con el coraje para criticar las ideas legadas junto con la búsqueda de una actitud o un arte de la vida que evite esa indeseada tutela. El ser humano, mediante ese coraje, puede resistir y manifestar su voluntad de no ser gobernado.²⁶ En el ámbito de esta dimensión crítica, Foucault comparaba y veía compatible la lucha individual, que descubría implícita en el movimiento de la Reforma, con un enfoque social de esa crítica en términos marxistas de clase.²⁷ Además, como muestra del fuerte dinamismo especulativo en ese momento de la vida de Foucault, en el curso del Collège de France de 1979 titulado el *Nacimiento de la biopolítica*, recomendaba vivamente la lectura de Ludwig von Mises o Frederick Hayek a los alumnos que iban a iniciarse, de su mano, en el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo de la Escuela de Chicago.²⁸

²⁵ Encontraremos el desarrollo de esta noción en los finales de los años 70 y en varios lugares, como por ejemplo: *Securité, territoire et population*, D.E. vol. III, texto 255, pag. 719; o en el *Cours au collège de France. 1979-1980*, Du gouvernement des vivats, leçon du 16 janvier 1980: *Les rapports entre gouvernement et vérité*. pag. 23.; o en “*Omnes et singulatim*”: *vers une critique de la raison politique*, de las conferencias en la universidad de Stanford entre el 10 y el 16 de octubre de 1979, también publicadas en D.E. vol.IV, texto 291, pag. 134.

²⁶ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?* Conferencia pronunciada en la Sorbonne el 27 de mayo de 1978. « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », Bulletin de la société française de philosophie, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990., pag. 53. Nosotros lo citamos del sitio web:<http://es.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu-est-Ce-Que-La-Critique>

²⁷ Ibid, pag. 59. Nosotros lo citamos del sitio web:<http://es.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu-est-Ce-Que-La-Critique>

²⁸ Los dos son citados por Foucault en el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, con frecuencia y no solo en reconocimiento de su papel histórico de puente entre el ordoliberalismo alemán y el anarcoliberalismo de la escuela de Chicago, pag. 164., sino entrando en el análisis concreto de algunas de sus ideas. Hayek, sobre todo, en relación a la economía de planificación y su oposición al Estado de derecho o *rule of law*, pag. 180., y Von Mises con respecto a la validez de la aplicabilidad del *homo oeconomicus*, pag. 264.

De todo este ovillo temático de finales de los setenta y principios de los ochenta, Foucault irá desdevanando conceptos cada vez más comprometidos con los principios éticos que resultaran clave para el desarrollo de su último despliegue teórico. Como, por ejemplo, el *ethos*, que relacionará intrínsecamente con el enfoque crítico, o el “cuidado de sí”, con el objetivo de un sujeto que se gobierna a sí mismo, o el decir verdad, o *la tekhnē tou biou*, etc. Simultáneamente, se opera en su interés intelectual una progresiva prelación hacia periodos de la cultura de la Grecia clásica, del helenismo grecorromano y del primer cristianismo en los que se pueden rastrear los antecedentes de estos elementos que, agrupados en esquemas de relación o modelos relacionales, irán configurando un proceso de formación, evolución y preterición²⁹ del ahora ya convertido en concepto central: “la inquietud por sí mismo”. Los antiguos preceptos delficos, Sócrates, Diógenes, Platón, Epicteto, Séneca, Marco Aurelio, Casiano, san Antonio, los ya citados Gregorio de Nacianceno y Agustín de Hipona, y un largo etcétera, dan cuenta del vasto campo de análisis al que dedica su estudio de la relación ética con uno mismo y con los demás. Pasan igualmente al primer plano de su interés académico historiadores como Paul Veyne, Pierre Hadot o el especialista en el cristianismo primitivo Peter Brown.

Pero, profundicemos algo más en el tema porque, al final, como una consecuencia de todo este proceso, emergerá una cuestión importante para entender el cierre del círculo de reflexión que lleva a cabo el último Foucault: la llamada “ontología del presente”. Esta actividad de diagnóstico, también definida como “ontología histórica de nosotros mismos”, no solo hay que entenderla como una actitud, un *ethos* sino como un referente a las circunstancias que rodean la conciencia de sí, como el elemento

²⁹ Utilizamos este término no tanto en sus acepciones retórica o jurídica sino con el sentido de omisión, olvido, pasar de lado, prescindir, descuidar, ocultar, silenciar, dejar de, dejar en el pasado, es decir, la *praetereo*, de donde proviene la preterición, y la *praermitto* latinas empleadas según lo hacen, por ejemplo, para el primer caso, Marco Tulio Cicerón en *Filípicas*, 1,3., y para el segundo, Lucrecio en *De Rerum Natura* o Cicerón, de nuevo, en *De Natura Deorum*. En el Diccionario de la Real Academia también se admite la acepción siguiente: en la filosofía antigua, forma de lo que no existe de presente, pero que existió en algún tiempo. Antonio Valdecantos en el apartado “Sobre la Preterición” de su libro *La clac y el apuntador* hace un serio análisis sobre el tema que no compartimos del todo, aunque hemos tenido en cuenta.

catalizador del discurso que aborda la problematización del sujeto con el “ahora”³⁰. El análisis, del que ya venimos apuntando referencias y al que más adelante dedicaremos una atención más detallada, es un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad y arranca de Kant y su pregunta *Was ist Aufklärung?*, estableciendo, asimismo, nexos de compatibilidad con elementos articulares fundamentales del pensamiento Heideggeriano. Recordemos previamente que el llamado discurso antropocéntrico o de fundamentación antropológica ya había sido objeto de atención por Foucault. Efectivamente, en la original *Génesis y estructura de la antropología de Kant*,³¹ de 1961, después publicada como la Introducción de Foucault a su traducción de la *Antropología en sentido pragmático*, se evidencia no solo su fuerte interés por la antropología kantiana sino que, además, y debido, sin duda, a la huella que dejaron marcada en su formación intelectual autores como Hyppolite, Canguilhem o Beaufret, también se observa una aproximación a un Heidegger todavía poco conocido en aquel tiempo. Por ejemplo, la tesis central de que la modernidad es la época en que se piensa la finitud a partir de la finitud, sostenida luego en *Las palabras y las cosas*, en 1966, evoca las expresiones utilizadas por Heidegger en *La época de la imagen del mundo*.³² Y precisamente en *Las palabras y las cosas* se trata la descripción, en su prefacio ya se anticipa, de una arqueología de las ciencias humanas. Los códigos esenciales de una cultura como pueden ser su marco perceptivo, sus técnicas, sus valores, su lenguaje, fijan previamente los órdenes empíricos dentro de los que se reconocerá. Esto es, reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías, el orden en que se ha establecido el saber, el *a priori* histórico y el elemento de positividad desde donde han

³⁰ En la clase del 5 de enero de 1983 del curso *Le gouvernement de soi et des autres*, trata con detenimiento este tema. También en la entrevista con H. Dreyfus y Rabinow en abril del mismo año: *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, que Foucault luego reelaboró en la traducción francesa: *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours*. DE vol. IV, 326, pag. 383.

³¹ Tesis complementaria que terminó en su época de lector de francés en Hamburgo.

³² Edgardo Castro, *Michel Foucault, una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático.*, pag. 11.

podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias o relacionar la experiencia con la filosofía. Lo que se intentará descubrir es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos hunden su positividad para mostrar la historia de sus condiciones de posibilidad. En realidad se trata no de una historia sino de una arqueología. Esta arqueología, según Foucault, muestra dos discontinuidades en esa *episteme*, la que da comienzo a la época clásica, mediados del siglo XVII y la que inicia la modernidad a principios del XIX. Y Kant, cuya filosofía crítica examina las condiciones de validez de la representación clásica, resulta la referencia obligada en este relato. Sin embargo, no son muchas las citas o las alusiones directas, por ejemplo, en el capítulo III, titulado *Representar*, Foucault reflexiona que después de la crítica kantiana se instauró una partición:

...por un lado la *mataseis* se reagrupó constituyendo una apofántica y una ontología- es ella la que, hasta nuestros días, ha reinado sobre las disciplinas formales-; por el otro lado, la historia y la semiología (absorbida esta, además por aquella) se han reunido en estas disciplinas de la interpretación que ha desarrollado su poder desde Schleiermacher hasta Nietzsche y Freud.³³

También, al final del capítulo V, *Clasificar*, Foucault menciona la cuestión crítica que se remite al concepto de juicio para plantear la posibilidad misma de todo conocimiento. Y, por último, la analítica de la finitud, capítulo IX, *El hombre y sus dobles*, donde aborda la división de lo positivo y lo fundamental. En estas referencias, como se ve, está implícita la estructura de composición del idealismo trascendental en cuanto a la relación que mantiene el sujeto en las condiciones que hacen posible el conocimiento. Los límites de éste se encuentran en el sujeto como ente regulador de lo fenoménico. En efecto, el pensamiento en la época clásica se hallaba en el interior de una ontología en la que el ser

³³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag. 80. En francés: "...d'un côté la *mathesis* s'est regroupée constituant une apophantique et une ontologie; c'est elle qui jusqu'à nous a régné sur les disciplines formelles: d'un autre côté. L'histoire et la sémiologie (celle-ci absorbée d'ailleurs par celle-là) se sont rejointes dans ces disciplines de l'interprétation qui ont déroulé leur pouvoir de Schleiermacher à Nietzsche et à Freud." M. Foucault, *Les mots et les choses*, pag.89.

se da sin ruptura a la representación³⁴y Kant se preguntará por la legitimidad de esa representación. Pregunta que le conducirá al conocido *Was ist der Mensch?*, esto es, el hombre como horizonte donde se fundamenta la representación. El sujeto ahora también será objeto del conocimiento y de saber positivo, precisamente de un saber positivo que anuncia la finitud del hombre. Se sabe que el hombre es finito de la misma manera que la ciencia conoce la anatomía del cerebro.³⁵Pero la singular aportación kantiana consiste en pensar la finitud desde la finitud misma, el sujeto a partir de sí mismo, manifestándose como fundamento del ser del hombre, y presentando su analítica entre lo positivo, la finitud de los objetos y, lo fundamental, la finitud del sujeto. Ahora bien, esta analítica de la finitud de fundamento antropológico es criticada por Foucault debido a su circularidad y, en definitiva, por la inviabilidad de validación empírica a partir de lo trascendental. O dicho de otro modo, la crítica a la antropología que lleva a cabo hunde sus raíces en la ambigüedad relacional entre lo empírico y lo trascendental, que cristaliza en la confusión antropológica. La pregunta: ¿qué es el hombre?, es la que efectúa bajo cuerda y de antemano la confusión de lo empírico y lo trascendental.³⁶Esta partición caracteriza la filosofía moderna y se trata de una duplicación empirico-crítica por la que se trata de hacer valer al hombre como fundamento de su propia finitud.

En este Pliegue, la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad; a la inversa, los contenidos empíricos se animan, se levantan poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto trascendental. Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología.³⁷

³⁴ Ibid. pag. 205.

³⁵ Ibid. pag. 305

³⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag. 331.

³⁷ Ibid. pag. 331-332. en francés: “ En ce Pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l’espace inerte et gris de l’empiricité; inversement, les contenus empiriques s’animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale. Et voilà qu’en ce Pli la philosophie s’est endormie d’un sommeil nouveau; non plus celui du Dogmatisme, mais calmi de l’Antropologie.” M. Foucault, *Les mots et les choses*, pag. 352.

Pero, de forma compatible con lo anterior, al comienzo de los años ochenta, Foucault, como consecuencia de las mencionadas aportaciones conceptuales, la evolución de nociones ya establecidas y al juego de las complejas relaciones que van emergiendo, aborda un desplazamiento desde la pregunta por el hombre hasta la cuestión del sujeto. El enfoque de la modernidad no se reducirá al análisis de un periodo histórico en el que reinó la antropología sino que ahora se dirige hacia un modo de relación, una actitud del sujeto con respecto a la actualidad.³⁸ Esta “actitud”, dice Foucault, es como una manera de pensar y de sentir, una manera de actuar y de conducirse que marca una pertenencia y que se presenta como una tarea. Es, en cierta medida, lo que los griegos llamaban *ethos*.³⁹ Su punto de partida hay que buscarlo de nuevo en Kant y en la pregunta *Was ist Aufklärung?*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*.⁴⁰ Kant, en realidad, está preguntando ¿cuál es este mundo, este período, este momento preciso donde vivimos?, y también ¿quiénes somos? y ¿cómo actuamos? Al hacerlo, está “desencriptando” y actualizando el “cuidado de sí” para nuestro presente. Ahora bien, si comparamos esta *Aufklärung* con la cuestión cartesiana, el Yo en cuanto sujeto único pero universal y no histórico, nos encontramos con que la diferencia estriba en que la pregunta planteada por Kant en realidad cuestiona quienes somos en este momento preciso de la historia, es decir, lo que somos en el presente en el que estamos. Esta línea de pensamiento crítico es la que continúa con Hegel, Nietzsche, La escuela de Francfort, etc., y la otra, que, por supuesto, no ha desaparecido, la de la “philosophie

³⁸ Javier de la Higuera, *Estudio preliminar en: Michel Foucault. Sobre la Ilustración*, apartado IV, *La filosofía como actitud de modernidad*. pag. XLIV

³⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE, vol. IV, 339, pag., 568.

⁴⁰ M. Morey, introducción *La cuestión del método*, en *Las tecnologías del yo*, pag. 22.

universelle”.⁴¹ Foucault se asocia a la forma de reflexión que se comprende en el análisis crítico y, en la clase del 5 de enero de 1983, precisa con claridad este tema:

Y a partir de ahí podemos decir que todo un sector de la filosofía moderna, desde el siglo XIX, se prestó, se desarrolló como analítica de la verdad. Es este tipo de filosofía el que vamos a reencontrar ahora bajo la forma de la filosofía, digamos, analítica anglosajona. Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?, ¿cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podemos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar, o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades⁴²

Esta “ontología de nosotros mismos” nos interroga sobre el presente, sobre la experiencia de la actualidad. En la introducción a *El uso de los placeres*, Foucault se pregunta lo siguiente: “Pero, ¿qué es la filosofía hoy sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en

⁴¹ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE Vol. IV, 306, pag. 232.

⁴² M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 29. En Francés: “Et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne, depuis le XIX siècle, s’est présenté, s’est développé comme l’analytique de la vérité. C’est cette forme-là de philosophie que l’on va retrouver maintenant sous la forme de la philosophie, disons, analytique anglosaxonne. Mais il existe, à l’intérieur même de la philosophie moderne d’interrogation critique: celle que l’on voit naître justement dans la question de l’*Aufklärung* ou dans le texte sur la Révolution. Cette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, c’est une tradition qui pose la question de: qu’est-ce que c’est que l’actualité? Quel est le champ actuel de nos expériences? Quel est le champ actuel des expériences possibles? Il ne s’agit pas là d’une analytique de la vérité, il s’agirait de ce qu’on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l’actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes. Et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci. Il faut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou pour une pensée critique qui prendra la forme d’une ontologie de nous-mêmes, d’une ontologie de l’actualité. Et c’est cette forme-là de philosophie qui, de Hegel à l’École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc., a fondé une forme de réflexion à laquelle, bien sûr, je me rattache dans la mesure où je [le] peux.” *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 22.

emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?"⁴³Pensar de otro modo y sobre sí mismo son ideas que probablemente estén en el núcleo de formación de sentido que articula la filosofía de Foucault y completan el círculo en su último despliegue.

No obstante todo lo anterior, y más allá de la evolución de su pensamiento hasta el punto de inflexión en que nosotros vamos a fijar nuestra atención, creemos oportuno resaltar que hasta aquí solo hemos visto lo que podríamos denominar como una primera capa freática de los múltiples niveles de exploración en los que profundizar el análisis. Para la perspectiva que adoptamos en este trabajo, las fuentes, como hemos dicho, no solo se encuentran en el terreno filosófico, sino también en el de las vivencias personales, las posiciones políticas, las relaciones con el mundo académico, el grado de compromiso social, etc. En nuestra opinión, es cierto que, en mayor o menor medida, la orientación de la obra de Foucault está relacionada con su experiencia vivida.⁴⁴ Sus prácticas en hospitales psiquiátricos tuvieron, sin duda, repercusión en la forma de plantear *la historia de la locura e la época clásica o el nacimiento de la clínica*. Asimismo, su fuerte preocupación por los temas de justicia y de ámbito carcelario tienen su correlato en *vigilar y castigar*. Y, en términos generales, toda la problematización de la cuestión sexual

⁴³ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 7.

⁴⁴ En los últimos meses de su vida, las confidencias personales a su amigo y novelista Hervé Guibert son buena prueba de ello. Fueron plasmadas en *El amigo que no me salvo la vida* y *Los secretos de un hombre*. Citado por J. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag.40.y 489.

plasmada en *la historia de la sexualidad* guarda vinculación con las incomprendiones y dificultades vividas debido a su condición sexual.⁴⁵ Él mismo así lo confirma cuando dice:

...no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal. He tenido una relación personal, compleja, con la locura y con la institución psiquiátrica. He tenido con la enfermedad y también con la muerte una cierta relación. He escrito sobre el *Nacimiento de la clínica* y la introducción de la muerte en el saber médico en un momento en el que esas cosas tenían una cierta importancia para mi. La misma cosa, por razones diferentes, para la prisión y la sexualidad.⁴⁶

También, tuvieron importancia sus viajes y estancias en los Estados Unidos, donde trabó amistades y mantuvo una fuerte relación académica con diversas universidades. Sus conferencias eran multitudinarias y su fama en constante aumento. En America vivió seguramente los mejores años de su vida antes de descubrir los primeros síntomas de su enfermedad. Sin embargo, no vamos a detenernos en profundizar todas estas relaciones en detalle. Establecer una relación directa y estructurar un discurso coherente entre su experiencia vital, incluyendo lo que denominaba “experiencias-límite”, y su producción filosófica, puede resultar interesante, estimulante y fructífero, pero creemos que nos alejaría demasiado del motivo central de este trabajo.

⁴⁵ Según José Luis Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault*, pags. 137, 139 y 143., en la época de la introducción a Ludwig Binswanger, se constataba un “padecimiento por un estigma que, de descubrirse en público, arriesgaba con descalificarlo”, “Convencido, como estaba, en cierta medida, de que su homosexualidad era una desgracia, Foucault alternaba la creencia en la necesidad de la terapia con el abandono de la misma.” y “...el lenguaje de Foucault recoge una experiencia social del mundo, construida sobre el pánico al estigma, y el trabajo para ocultarlo en un contexto de control generalizado de los aprendices de filósofos y de dominio sobre la existencia cotidiana por parte del estalinismo francés”. Sin embargo, Alexander Nehamas, en *El arte de vivir*, pags. 277-278., tiene otro punto de vista: “Foucault había tratado siempre de que las voces de los grupos excluidos hablaran por si mismas. Hacia el final de su vida, incluyó su voz explícitamente entre ellas. Trató, como ha afirmado James Miller, de juntar su talento e ideas literarias y filosóficas, su homosexualidad y sentido de exclusión, sus fuertes compromisos políticos, la peligrosamente cercana relación que tuvo durante toda su vida con la locura...En particular, el sadomasoquismo de Foucault...probó al final ser una especie de bendición en su vida, una perfecta ilustración de la idea de Nietzsche de que el falos de algo depende de la contribución que hace al todo al cual pertenece. El sadomasoquismo le proveía la oportunidad de experimentar las relaciones de poder como una fuente de disfrute. Era el teatro del poder, en el cual la disciplina podía traer la alegría y la propia dominación podía ser parcialmente dominada: por someterse al dolor voluntariamente, por controlar su intensidad, por el intercambio de roles.”

⁴⁶ M. Foucault, *Entretien avec Michel Foucault, Dits et écrits*, vol. IV, texto 281, pag. 46. TN del francés”...il n’y a pas de livre que j’aie écrit sans, au moins en partie, une expérience directe, personnelle. J’ai eu un rapport personnel, complexe à la folie et à l’institution psychiatrique. J’ai eu à la maladie et à la mort aussi un certain rapport. J’ai écrit sur la *Naissance de la clinique* et l’introduction de la mort dans le savoir médical à un moment où ces choses avaient une certaine importance pour moi. Même chose, pour des raisons différentes, pour la prison et la sexualité”

Y, justamente, para situar el motivo y centrar el tema, nuestra propuesta inicial será, en función del objetivo de una mayor precisión y claridad, abordar el recorrido por el itinerario teórico del último Foucault de forma que el orden en la disposición de sus elementos esenciales facilite la aproximación a su evolución. Así como, del mismo modo, favorecer la perspectiva con que presentamos nuestras aportaciones y, al fin, nuestra tesis. En concreto, ampliaremos y profundizaremos el análisis de algunas de las referencias que consideremos más importantes, tanto en el propio Foucault como en otros autores que creamos puedan enriquecer el contexto. También, en cierta medida, iremos mostrando los derroteros que siguen sus recursos creativos, y, del mismo modo, plantearemos algunas contradicciones o ambigüedades que pudieran lastrar su intelección. Asimismo y dependiendo del interés preciso, en algunos casos seguiremos próximos al relato de Foucault, y, en otros, nos apartaremos para adquirir cierta perspectiva de indagación. Propondremos, igualmente, explorar concomitancias y complementariedades con otros autores, ya sean anteriores o posteriores, y, paulatinamente iremos desarrollando una dinámica del discurso conducente a la cuestión principal en esta tesis: el olvido del cuidado de sí.

Con todo, debemos advertir que entre los propósitos de este trabajo no se encuentra el de simplemente compendiar, inventariar o recapitular lo ya dicho sobre Foucault, ni tampoco intentar mostrar o demostrar la existencia de una lectura novedosa que pudiera descubrir una, hasta ahora, inadvertida faceta del autor. Nuestra pretensión general es, por una parte, ofrecer una contextualización de la relación conceptual que facilite una diagnosis de los sucesivos avances con los que Foucault va estructurando su cuerpo teórico. Y, también, junto con el análisis del periodo de formación y fijación, hacer patente la que pensamos coherente formulación foucaultiana de apuntalar el

“redescubrimiento”⁴⁷del concepto de la *epimeleia heautou, επιμέλεια εαυτού*, con una serie de preceptos, prácticas, técnicas, ejercicios y modelos habituales de actuación que en la antigüedad grecolatina, y en concreto en el que define como modelo helenístico, constituyeron las bases para la transformación del sujeto y las condiciones de posibilidad para su plena correspondencia consigo mismo. En el curso de 1982, impartido en el Collège de France y que denominó *L’herméneutique du sujet*, Foucault dedica el grueso de su exposición a transmitir las conclusiones de su investigación sobre estos temas. Es el resultado de un profundo y amplio esfuerzo de articulación teórica fundamentada en la previa recopilación e interpretación de textos clásicos, en ocasiones, muy poco comunes. Para nosotros, aunque no descuidaremos otras fuentes y otros cursos de sus últimos años, será la obra principal de referencia tanto por las novedosas aportaciones conceptuales que aparecen en ella como por las numerosas fuentes documentales citadas.

Así, precisando ahora en términos concretos las principales estaciones de enlace en el recorrido de esta tesis, seguiremos una hoja de ruta en la que partiremos de un examen filosófico de aproximación que nos ayude a identificar algunas nociones de particular importancia en el último Foucault, como son las problematizaciones o los desplazamientos. Continuaremos con la especificación de la incidencia, o incluso influencia, que otros filósofos hayan podido tener en su pensamiento. Estableceremos después las bases para un amplio análisis tanto del origen de la práctica del cuidado de sí como de su formación. Seguiremos con el proceso que conduce hasta la determinación autónoma y completa de su significado, es decir, fijaremos la configuración de su constitución como objetivo, sin perjuicio de la atención a otros elementos, como el autoconocimiento, la reminiscencia, la *parrhesia*, la *askesis*, etc.⁴⁸Y una vez con esta

⁴⁷ El redescubrimiento no es de cómo es sino de en qué consistía el sujeto. No hay ninguna esencia del sujeto redescubierta porque el sujeto, para Foucault, no es una esencia sino una forma de ser. Lo que se redescubre es esa forma de auto-constituirse de los griegos.

⁴⁸ Ver esquema 2.

delimitación de concepto, comenzaremos la investigación de la dinámica entre los diferentes modelos relacionales, de sus solapamientos y de sus prioridades, y esto fundamentalmente en base a la vinculación entre inquietud de sí y el conocimiento de uno mismo.

Para la articulación de este diseño nos hemos basado en la extrapolación que hacemos de la “lógica de la estrategia”⁴⁹ con que Foucault explica la relación entre los grandes modelos platónico, helenístico y cristiano.⁵⁰ Lo dice así:

...el momento en que, en la cultura helenística y romana, el cuidado de sí deviene arte autónomo, autofinalizado, valorizando la existencia en su totalidad, ¿no es un momento privilegiado para ver cómo se forma y formula la cuestión de la verdad del sujeto?...[ahora bien] la presencia y el prestigio de dos grandes modelos, de dos grandes esquemas de relación entre cuidado de sí y conocimiento de sí...dos grandes esquemas que finalmente han recubierto lo que podía haber de específico en ese modelo...que yo llamaría, para facilitar las cosas y simplemente para dar un nombre puramente histórico, una simple indicación cronológica, el modelo helenístico...[que] ha estado, creo, recubierto históricamente y para la cultura ulterior por dos grandes modelos: el modelo platónico y el modelo cristiano.⁵¹

A través de esta herramienta de análisis llegaremos, por nuestra parte, a constatar primero el encubrimiento y después el olvido del cuidado por uno mismo. Asimismo, examinaremos las diversas causas que provocaron ese olvido, así como las repercusiones que se pudieron deducir de éste. El cuándo, el cómo y el porqué de esta preterición serán objetivo de nuestro análisis e interpretación, así como las posibles influencias que haya podido tener Foucault en la configuración de, como decimos, esta

⁴⁹ Ver “dialógica” en *Conceptos básicos utilizados*.

⁵⁰ Ver esquema 1.

⁵¹ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, a partir de ahora HS, pag. 243.244. Traducción nuestra de: “...le moment où, dans la culture hellénistique et romain, le souci de soi devient un art autonome, auto-finalisé, valorisant l'existence tout entière - est-ce que ce moment-là n'est pas un moment privilégié pour voir se former et se formuler la question de la vérité du sujet?...la présence et le prestige de deux grands modèles, de deux grands schémas de rapport entre souci de soi et connaissance de soi...deux grands schémas qui ont finalement recouvert ce qu'il pouvait y avoir de spécifique dans ce modèle...que j'appellerai, pour faciliter les choses, et simplement pour donner un nom historique, un simple repère chronologique, le modèle hellénistique... a été, je crois, recouvert historiquement et pour la culture ultérieure par deux autres grands modèles: le modèle platonicien et le modèle chrétien.

idea de olvido. ¿Cuándo podemos empezar a hablar de olvido?, ¿cuáles fueron las razones de este olvido?, ¿cómo se produjeron los cambios que lo precedieron o lo siguieron y qué repercusiones han tenido? Pretendemos, en fin, contribuir con nuestra perspectiva al desentrañamiento de la densa malla de relaciones conceptuales que estructuran su pensamiento y, de esta manera, interpretar la dinámica y penetrar en la articulación que preceden al olvido del cuidado de sí.

Pero puntualizando aún más, y ahora con relación a las partes en que hemos dividido este trabajo, comenzaremos la tesis con una primera parte introductoria recordando la cuestión de la problematización conceptual en la obra de Foucault, así como el desarrollo relacional de las dimensiones de experiencia con los desplazamientos en el contexto reflexivo que enmarca su último pensamiento. Seguiremos con la propuesta de una estructuración en lo que se ha venido manifestando como periodos separados y, también, una breve reflexión acerca la dicotomía continuidad-discontinuidad pensada desde la diferencia. Y concluiremos con una escueta aproximación a las afinidades que pudo haber tenido con Heidegger en la fundamentación de algunos conceptos que plantea Foucault, así como, lo que en cierta medida podríamos expresar como una aproximación contextual con la filosofía nietzscheana. En esta parte proponemos un análisis de carácter filosófico que explique la utilización que Foucault lleva a cabo de ciertos conceptos.⁵²

Sobre el origen y formación del concepto de *epimeleia heautou*, y a modo de breve introducción a la Parte Segunda, señalar que, en principio, hay dos dimensiones a considerar. Primero, aunque no rige orden jerárquico alguno, la del desplazamiento nocional del “cuidado de sí”, que hace referencia a la evolución de este concepto desde la perspectiva teórica, esto es, sus influencias, desarrollos y las condiciones para su aparición y consolidación. Las escuelas en el periodo helenístico tendrán gran relevancia

⁵² En el Anexo 2 incluiremos a S. Freud en esta línea de análisis.

aunque, en orden a la exposición de la primera formación de la noción de “inquietud de sí” de una manera clara, dejaremos en segundo término la fuerte relación con otros conceptos como el autoconocimiento, la “renuncia a sí” o el *cógito* que determinaran, como veremos, su ocultación o descubrimiento. De este modo, en la Parte Segunda empezaremos abordando la arqueología del foucaultiano concepto de “cuidado de sí”, pormenorizando una investigación del origen, evolución y fijación del concepto de inquietud que, como precedente, dará sentido a su “hermenéutica del yo”.⁵³ Origen y formación de la noción en la Grecia arcaica. Primeros esbozos, técnicas, prácticas, meditaciones y análisis del precepto délfico. Seguiremos, para terminar con esta parte, con la aproximación a las grandes escuelas de pensamiento cuando, precisamente, se estaba formando el precepto. Estableceremos, pues, las grandes líneas definitorias del conjunto de acciones y transformaciones de la *epimeleia heautou*, según las desarrolla Foucault, y de las ideas fundamentales que apuntalan el concepto, pero, al mismo tiempo, seguiremos prestando una especial atención a conceptos como la *parrhesia*, esto es, el decir verdad, sin los cuales no se entendería el sentido general. En cualquier caso, la constatación y comprobación y, en su caso, ampliación de fuentes que utiliza Foucault, también serán objeto de este apartado, y, en general, de todo el trabajo.

En cuanto a la “Parte Tercera”, el núcleo alrededor del cual girará el análisis estará centrado en la relación entre modelos, los modelos y procesos de este cuidado de sí que, si bien puede parecer al principio una enmarañada combinación de elementos, al final veremos cómo cada pieza encuentra su encaje. En esta parte serán consideradas las evoluciones históricas con que Foucault articula el lento proceso de desvelado del precepto de la *epimeleia heautou* y su relación de superposición o subordinación con el en cierto modo y en ciertos momentos hospedante *gnothi seauton*. Y esto en paralelo a

⁵³ Compartimos la idea de Esther Díaz de que la expresión “hermenéutica del yo” la utiliza Foucault sobre todo en referencia al estudio de las tecnologías del yo en el ámbito del cristianismo. Por ejemplo en las pags. 463 y 465 de *La hermenéutica del sujeto, Resumen del curso*.

las problematizaciones y desplazamientos que dentro de los modelos transforman al cuidado de sí, ya sea dándole consistencia, como en el caso del helenístico sentido de autofinalización o, por ejemplo, confiriéndole un “golpe de fuerza”, como ocurre con la renuncia de sí planteada por el cristianismo. Estos modelos de relación son los que en definitiva van a determinar, como decimos, el paulatino recubrimiento⁵⁴ o descubrimiento del cuidado de sí, que alcanza su apogeo en el llamado “siglo de oro”, y que analizaremos principalmente a través de la obra de autores citados ampliamente por Foucault como Epicteto, Séneca y Marco Aurelio. Así pues, en esta “Parte Tercera” hemos dispuesto una organización por capítulos siendo cada uno de ellos el correspondiente a cada modelo. Y esto de tal manera que, la primera etapa estaría basada en el “modelo de reminiscencia”,⁵⁵ la segunda abarcaría lo que Foucault denomina el “siglo de oro” y puede entenderse como enmarcado en el “modelo helenístico”,⁵⁶ la tercera etapa comprendería el definido como modelo “ascético-monástico”⁵⁷ o “cristiano”. Hay también un cuarto momento en el que la razón irrumpe como causa por la que el cuidado de sí se olvida, el “momento cartesiano”.⁵⁸ En él, se establecieron las condiciones necesarias para el olvido definitivo de la inquietud por sí mismo que, por su parte, seguía practicándose en el cristianismo después de transformar la antigua *epimeleia heautou*. Este momento enlazaría con el siguiente tránsito por la Aufklärung, en cuyo seno la crítica kantiana provoca el olvido completo, pero también abre nuevas vías, como veremos.

Así pues, insistimos, en el interregno previo al momento cartesiano ubicaremos el olvido del cuidado de sí como consecuencia del progresivo y minucioso recubrimiento del modelo helenístico operado por la actividad de los modelos de “reminiscencia” y el

⁵⁴ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 243.

⁵⁵ Ibid. pag. 174.

⁵⁶ Ibid. pag. 243.

⁵⁷ Ibid. pag. 243.

⁵⁸ Ibid. pag. 29.

“ascético-monástico”, y, también, por lo que Foucault llama el “golpe de fuerza” del momento cartesiano. Este “olvido” del cuidado de sí, será el elemento que de una manera implícita o manifiesta enlace todo el desarrollo histórico, y que habrá que desentrañar para conocer el cuándo, el cómo y el porqué de su consumación.

Terminaremos con los espacios dedicados a la bibliografía, la propia de Foucault, las traducciones y la secundaria, y también con los apartados relativos al calendario de las principales publicaciones, a los conceptos más utilizados, a la lista de nombres, a la lista de portales de internet y a los esquemas de referencia o consulta rápida. Asimismo, hemos añadido dos anexos y un apéndice que vienen a completar algunos aspectos que tal vez, si los hubiéramos incluido, hubieran desviado demasiado la atención del cuerpo principal del desarrollo argumental. El anexo sobre Freud complementa, aunque en un orden secundario, las líneas de concomitancias con Nietzsche y Heidegger que hemos descrito en el “Capítulo II” de la “Parte Primera”, y el “Apéndice” sobre el “origen” amplía la definición del apartado *Conceptos básicos utilizados* y pretende simplemente servir de orientación sobre el tema. Y el más extenso, el que hemos titulado como “Cronología de literatura crítica”, hubiera provocado sin duda una digresión de difícil encaje en el normal desarrollo de esta tesis. El objetivo ha sido agrupar y ordenar la aparente cacofonía de aproximaciones críticas en una perspectiva que ayude no solo a la aprehensión de esas diferentes, y a veces, ambiguas y complejas facetas del poliédrico pensamiento foucaultiano sino, también, a la constatación de las múltiples interpretaciones a que se presta. De tal ordenamiento esperamos poder mostrar la relación y concordancia entre distintos críticos y la escalada que se produce a partir de la incidencia en ciertos temas. En cualquier caso, debemos señalar que hay una gran mayoría de autores que aprueban y comparten la filosofía de Foucault, y que, de entre los críticos, son muchos los que solo inciden en aspectos o elementos aislados sobre los que se muestran discrepantes.

Parte Primera

ANÁLISIS FILOSÓFICO DE APROXIMACIÓN

Exordio de parte.-

En esta “Parte Primera” de aproximación contextual e introducción filosófica pretendemos analizar, desde distintos enfoques, el hilo conductor que enlaza algunas de las formulaciones clave del aparato conceptual del último Foucault. La función y la proyección de los conceptos que irán emergiendo, junto con su dinámica relacional dentro del último despliegue especulativo del autor, los convierten en herramientas precisas para establecer un primer diagnóstico sobre la dirección de algunas líneas principales de su evolución teórica. La problematización como ejercicio crítico y los desplazamientos en las prioridades y finalidades serán los iniciales focos de significación conceptual analizados; pero también plantearemos otros contenidos y materias que creemos de interés, así como el examen de las diferentes posibilidades de clasificación que tiene la obra de Foucault. La cuestión de la ordenación y correlación temática, por otra parte, nos parece relevante no solo por las discrepancias relacionadas acerca de la continuidad o discontinuidad que se puede apreciar en la misma, y las consecuencias que se pueden derivar para el análisis de su sentido, sino porque el mismo Foucault dejó descrita, resaltando de esta manera su importancia, la interpretación que hacía de su propia trayectoria. En este orden de cosas, y aunque ya en *Surveiller et punir* explica con cierto detalle lo que llama el “desplazamiento” que enlaza la arqueología del saber con la genealogía del poder,

creemos que es más avanzada su obra, concretamente ya en la década de los 80 y en obras como *La hermenéutica del sujeto*, *El cuidado de sí* o *El gobierno de sí y de los otros*, donde, con la visión de alcance que aporta la plena madurez intelectual y la experiencia de un pensador con una producción dilatada, Foucault manifiesta con más precisión la orientación y transformación que asigna a estos conceptos, así como a su propia perspectiva de conjunto. Es esta última lectura de sentido, que más adelante explicaremos, la que nosotros también creemos interpretar como más acorde con la descripción de la evolución de su pensamiento. Además de todo esto, debido a la relevancia con que Foucault manifiesta su presencia y dada la importancia que tendrá para esta tesis, haremos constante aproximación al sentido y significado de los conceptos de “sujeto y verdad” en lo que pensamos es el marco de correspondencia, por un lado, y de referencia, por otro, que, especialmente el último Foucault, siempre mantiene explícito. Con esto cerraremos el Capítulo I.

En el siguiente capítulo abordaremos el ascendiente e influencia, abiertamente confesados en ambos casos, de los dos pensadores que probablemente mayor presencia han tenido en el desarrollo de su pensamiento. Estos dos autores, Nietzsche y Heidegger, nos parecen capitales, no solo por la evidencia del aporte que representa su filosofía para Foucault o, como decimos, por las propias revelaciones del autor confirmando este extremo, sino por la trascendencia que se advierten para la sólida evolución de su obra. Nietzsche y Heidegger aparecerán propuestos como dos puntos de intersección en la red de conectividad relacional que subyace en la geometría “poliédrica” del pensamiento foucaultiano. Muchos aspectos de las principales contribuciones filosóficas de Foucault pierden comprensibilidad y proyección si dejamos de lado estos dos soportes. Y con esto concluiremos el Capítulo II de esta “Parte Primera”.

Análisis de aproximación, pues, en dos ejes de desarrollo o bloques complementarios. Uno, el primero, de contextualización filosófica de algunos de aquellos

elementos que consideramos importantes en la articulación del pensamiento del último Foucault; y otro, el segundo, que indaga las conexiones entre los autores arriba citados y el Foucault que averigua, detalla y expone de forma estructurada el proceso que describe como la hermenéutica del sujeto. Creemos necesario tener presente, pues, que las dos perspectivas están dentro del mismo marco de exploración, y que la intención con que proponemos su complementariedad persigue un mejor acceso al área de formación donde se originan los principales interrogantes acerca del tema de fondo de esta tesis: la inquietud por uno mismo y el proceso que conduce a su olvido.

Capítulo

I

SIGNIFICACIÓN DE ALGUNOS DESARROLLOS CONCEPTUALES DEL ÚLTIMO FOUCAULT

Nota de orientación.-

Planteamos la presentación de este “Primer Capítulo”, dentro del marco general del análisis filosófico de aproximación, como el acceso a una “caja de herramientas” que puede sernos útil, por una parte, en la tarea de comprender cómo se articulan las piezas que convierten en operativo el sistema relacional de modelos foucaultiano y, por la otra, en los encajes necesarios para su interpretación. Si conocemos qué entiende Foucault por los elementos que forman parte de los grandes esquemas de relación entre la inquietud de sí y el autoconocimiento, también entenderemos cómo, para qué y por qué los hace intervenir en determinados momentos. Las problematizaciones y los desplazamientos son, dentro del esquema de transformación que Foucault entiende por filosofía, las herramientas que activan los movimientos internos del proceso por el que la interrelación entre esos mismos modelos evolucionará desde la forma de vida ligada al cuidado de sí hasta su olvido.

Además, hemos decidido no dissociar de todo lo anterior la pregunta por la continuidad o discontinuidad en el seno del discurso foucaultiano, porque, también en esa cuestión, se cumple una función y se ocasionan unos efectos. Efectivamente, si hay

continuidad en la línea maestra del discurso filosófico, es decir, si no se rompe en etapas inconexas, también habrán muchos elementos que mantengan, aun adoptando nuevas acepciones o incluso incorporando cambios significativos, el orden de la coherencia interna de sentido. Pero, no adelantemos demasiado recorrido y valga como introducción al tema la cita siguiente de la respuesta que dio Foucault, en una entrevista de 1980, a la pregunta por el significado de la filosofía en la actualidad :

Es por la filosofía que el movimiento por el cual, no sin esfuerzo y tanteos y sueños e ilusiones, uno se libra de aquello dado por verdadero y por la que se buscan otras reglas de juego. Es por la filosofía que tienen lugar el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace por pensar de otra manera, por hacer otra cosa, para convertirse en otro de lo que uno es.⁵⁹

Y de esos desplazamientos y transformaciones, y de las problematizaciones que activan el movimiento de los marcos de pensamiento y modifican los valores recibidos, es de lo que vamos a tratar en este “Primer Capítulo”.

⁵⁹ M. Foucault, “Le philosophe masqué”, (entretien avec C. Delacampagne, février 1980), Le Monde, no 10945, 6 avril 1980, Le Monde-Dimanche, pp. I et XVII., en DE, vol. IV, texto 285, pag. 104., TN de: “C'est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu'on cherche d'autres règles de jeu. C'est de la philosophie que le déplacement et la transformation des cadres de pensée, la modification des valeurs reçues et tout le travail qui se fait pour penser autrement, pour faire autre chose, pour devenir autre que ce qu'on est”.

I.1 La problematización conceptual como ejercicio crítico del pensamiento.-

Antes de iniciar el análisis de una obra filosófica que pretenda ser preciso, y más aún cuando debido a su extensión y complejidad puede resultar comprometida su adecuada interpretación, se hace conveniente, y desde luego en este caso nos lo parece, conocer las reflexiones, el tipo de problematizaciones o las explicaciones que el autor⁶⁰ en cuestión hace de su propia obra.⁶¹ Creemos acertada la idea de que, en principio, el punto de vista que mantiene el dicho pensador puede permitir allanar el camino para, o bien contribuir al descubrimiento, por ejemplo, de algunos de los hilos conductores de su pensamiento o bien para develar “el campo de los hechos de discurso” o, incluso, para explorar con ciertas garantías determinados focos emisores de referencia conceptual⁶² presentes en su trabajo. Asimismo, como decimos, nos parece aceptable suponer que estas reflexiones propias del autor contribuyan y capaciten, por lo menos en primera instancia, a resolver algunos problemas de interpretación, dudas o desajustes en la comprensión que pudieran haber surgido o surgir en ulteriores lecturas. Esto puede

⁶⁰ Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Foucault mantuvo desde el principio de su obra una cierta posición crítica con la “función-autor”: “On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais”. *Qu'est-ce qu'un auteur?* DE, Vol I, texto 69. pag. 811.

⁶¹ También ocurre algo similar con el término “obra”. En *La arqueología del saber*, pag. 35 y s.s., Foucault pone en suspenso las unidades de libro y obra y las continuidades irreflexivas por las que se organiza de antemano el discurso que se trata de analizar, es decir, el origen secreto de todo comienzo y que todo discurso manifiesto reposa sobre un ya dicho. Según Foucault no hay que “recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la cual se las acepta.” “Pero, en cuanto a la obra,...se trata, de hecho, de arrancarlos a su casi evidencia, de liberar los problemas que plantean, de reconocer que no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden planear otras cuestiones (sobre su estructura, su coherencia, su sistematicidad, sus transformaciones). En una palabra, que exigen una teoría, y que esta teoría no puede formularse sin que aparezca, en su pureza no sintética, el campo de los hechos de discurso a partir del cual se los construye.”

⁶² En *La arqueología del saber*, concretamente en su capítulo 5, *La formación de los conceptos*, pag. 76, Foucault plantea una descripción de la formación de conceptos que comporta, en primer lugar, “formas de sucesión”, ordenaciones, dependencias y combinaciones de enunciados, “formas de coexistencia”, campos de concomitancia, dominio de memoria, y “procedimientos de intervención”, técnicas de reescritura, métodos de transcripción, etc. Y escribe: “No se trata de hacer su lista exhaustiva, de establecer los rasgos comunes que puedan tener, de hacer su clasificación, de medir la coherencia interna o comprobar su compatibilidad mutua...Lo que hay que hacer es colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto, e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de sedición, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados unos con otros en un tipo de discurso; se trata de fijar así como pueden los elementos recurrentes de los enunciados reaparecer, disociarse, recomponerse, ganar en extensión o en determinación, volver a ser tomados en el interior de nuevas estructuras lógicas, adquirir en desquite nuevos contenidos semánticos, construir entre ellos organizaciones parciales.” pag. 81.

ocurrir, por poner un ejemplo que veremos más adelante, en la argumentación para fundamentar la continuidad de sentido en la totalidad de una obra filosófica, o en el ajuste teórico, de esa misma obra, a una ordenación temática en bloques interrumpidos. En este sentido general, para un autor como Foucault, brillante en el uso de sus propios recursos técnicos filosóficos, tanto la intencionalidad de la exposición como el fin de lo expuesto son fácil y directamente comunicables. Acaso de esta manera se entienda mejor que, “verdad, poder y sí mismo”⁶³ fueron los “problemas” fundamentales elegidos para la respuesta que Michel Foucault concretó cuando a finales de 1982, en el curso de una de las muchas entrevistas que atendió, le preguntaron en términos generales por el sentido de su trabajo. No resulta extraño, pues, que dada la relevancia de estos tres conceptos, tanto por sí mismos como por la mutua relación con que se los propone, la respuesta pronunciada dé pie a considerar que Foucault los representa como “problemas” porque, desde el principio y con sucesiva reiteración, los ha “problematizado” con la intención de hacer recaer sobre ellos el peso de una parte fundamental de su construcción teórica. Y de igual modo, como efecto de lo anterior, por la necesidad de analizar su génesis, definir su relación, desarrollar su articulación, descubrir su influencia, ponderar la relevancia de su significado y hasta defender su trascendencia.

De otro lado, la manera cómo Foucault asume esta ininterrumpida problematización también ha podido generar, por la obligada economización en la evolución del proceso, que terminen descritos de tal forma, es decir como “problemas”, debido a un recurso retórico para su introducción, esto es, como una simple identificación de su función. En realidad, y en nuestra opinión, una vez visto cómo procede Foucault en el desarrollo de su especulación filosófica, el modo de acceso al triedro “verdad, poder y cuidado de sí mismo”, no solo excluye todo viso de equivocidad sino que aporta, por sí mismo y por su enriquecedora yuxtaposición, la perspectiva de inteligibilidad y la precisa articulación de

⁶³ M. Foucault: *Vérité, pouvoir et soi*, DE, texto 362; pag. 777.

coherencia que nos parece, precisamente, el objetivo buscado desde un principio.⁶⁴ Así, en una primera lectura, más que “problemas” en sentido estricto podría decirse que pueden pensarse como claves de entendimiento, o expresado de otra manera: como la “gare de départ” de una “réseau viaire” que da acceso a un pensamiento circulando por las vías que conducen al desentrañamiento de su sentido.

Sin embargo, la problematización en Foucault tiene otras lecturas de calado, otros contextos descriptivos y otras perspectivas de inteligibilidad, y nos parece que de estos distintos encuadres podemos comprometer otra apreciación de la disposición con que significó su importancia y del interés que puso en su utilización. Así, en su última fase de investigación filosófica, el autor de *El uso de los placeres*, irá insistiendo cada vez con mayor frecuencia en este concepto de “problematización”, a veces precisado como “campo de problematización”,⁶⁵ hasta ubicarlo en una centralidad de referencia alrededor de la cual orbitan esquemas de sistematización así como otras nociones y elementos de su pensamiento. La problematización representa, a partir de cierto momento, la herramienta que pone en movimiento el interrogante filosófico, y este cuestionamiento de fondo puede dirigirse, ahora, no solo a la actualidad sino a cualquier contexto de referencia, incluso partiendo de la antigüedad. De tal manera que, poniendo, por ejemplo, el caso concreto de la sexualidad⁶⁶ en su recorrido histórico, y refiriéndose a la incidencia que tuvo en ella la austeridad, esto es lo que nos recuerda Foucault: “Mas que buscar las prohibiciones de base que se ocultan o manifiestan en las exigencias de la austeridad sexual, era menester buscar a partir de qué regiones de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual, convirtiéndose en objeto de inquietud,

⁶⁴ Thomas Flynn llama a la relación de estos tres conceptos el “triángulo” foucaultiano. En inglés: “the Foucaultian triangle of knowledge, power and subjectivation”. En “Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984).”, pag. 217.

⁶⁵ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag.37.

⁶⁶ Compartimos sobre este tema la idea de Arnold I. Davidson de que: “...ancient sex functions as the material around which Foucault elaborates his conception of ethics”. *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*, en: *Foucault and the Writing of History*. pag. 63.

elemento de reflexión, matriz de estilización”;⁶⁷ y concluye: “Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano problematiza lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive”.⁶⁸

También, en mayo de 1984, en una entrevista con P. Rabinow que fue publicada primero en inglés con el título: *Polemics, Politics and Problematizations*,⁶⁹ da un paso más y establece la existencia de un elemento que ha caracterizado la historia del pensamiento y que identifica como los problemas o más específicamente las “problematizaciones”. El pensamiento, según Foucault, es lo que permite retroceder para relacionar la manera de hacer o reaccionar, de establecer el objeto del pensamiento y de interrogar sobre su sentido, sus condiciones y sus fines.⁷⁰ “De hecho, continúa, para que un dominio de acción o un comportamiento entre en el campo del pensamiento es preciso que un cierto número de factores lo hayan hecho incierto, le hayan hecho perder su familiaridad o hayan suscitado alrededor suyo un cierto número de dificultades”.⁷¹ Y es la problematización la que responde a esas dificultades elaborando para su propósito las condiciones en las que las respuestas pueden darse. La problematización se preocupa por detallar esas circunstancias que conforman aquello a lo que se persigue dar respuesta. Y a esto lo llama “el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento.”⁷²

⁶⁷ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 24

⁶⁸ M. Foucault, *El uso de los placeres*. Introducción pag.9. Las comillas son originales de Foucault.

⁶⁹ M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, DE, Vol. IV; Texto 342.

⁷⁰ M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, DE, Vol. IV. Texto 342. pag. 597. Traducción nuestra de: “La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins.”

⁷¹ M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, DE. Vol. IV. Texto 342. pag. 597. Traducción nuestra aproximada de: “ En fait, pour qu'un domaine d'action, pour qu'un comportement entre dans le champ de la pensée, il faut qu'un certain nombre de facteurs l'aient rendu incertain, lui aient fait perdre sa familiarité, ou aient suscité autour de lui un certain nombre de difficultés.”

⁷² M. Foucault. *Polémique, politique et problématisations*, DE. Vol. IV. Texto 342. pag. 598. Traducción nuestra aproximada de : “c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée.”

Pero, abundando en el tema, unos meses antes, en el segundo de los dos artículos publicados en 1983 con el mismo título, *Qu'est-ce que les Lumières?*, y que versaron sobre el opúsculo publicado por Kant en la revista alemana *Berlinische Monatschrift* en diciembre de 1784 también titulado *Was ist Aufklärung?*,⁷³ encontramos quizás con más claridad la raíz filosófica de lo que Foucault llama “problematización”. Así, en el citado artículo se afirma lo siguiente: “Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que ‘problematiza’, a la vez, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo...”.⁷⁴ Y, simultáneamente, también subraya en este mismo texto, situando su referencia de manera preferente, el concepto de *ethos* como una actitud o: “crítica permanente de nuestro ser histórico”. Pues bien, continúa, son esta “interrogación filosófica que problematiza” propia de la *Aufklärung* que junto con ese “...*ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, y a través de una ontología histórica de nosotros mismos”,⁷⁵ los que conducirán a la profundización en la decisivas cuestiones planteadas por Kant sobre: ¿quiénes somos en la actualidad? o ¿qué sentido tiene esa actualidad?, y todo desde la perspectiva de su pertenencia a un presente y a un cierto “nosotros” objeto de su propia reflexión.⁷⁶ Foucault, recordemos, llama “ontología crítica del presente”, “ontología de la actualidad” u “ontología de nosotros

⁷³ El primero fue una revisión y adaptación hecha por el mismo Foucault de su clase del 5 de enero de 1983 en el Collège de France. En DE es el texto 351. El segundo escrito fue editado primero en inglés: *What is Enlightenment?* por Paul Rabinow en *The Foucault Reader*. Más adelante trataremos en profundidad este artículo sobre el opúsculo de Kant al que Foucault concede gran importancia.

⁷⁴ M. Foucault, “*Qu'est-ce que les Lumières?*” <*What is Enlightenment?*> DE, Texto 339; pag. 571: “Je voulais, d'une part, souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome; je voulais souligner, d'autre part, que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *ethos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.” En español: “ Querría, de una parte, subrayar el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como un sujeto autónomo; querría subrayar, de otra parte, que el hilo que puede volvernos a atar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a los elementos doctrinarios, sino, más bien a la reactivación permanente de una actitud; es decir de un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico”. TN.

⁷⁵ Ibid. pag.573

⁷⁶ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag.22

mismos”⁷⁷ a esa interrogación crítica relacionada con la actualidad de nosotros mismos, con el campo actual de nuestras experiencias y con la constitución de sí mismo. Como vemos, para Foucault, la tarea de la “historia del pensamiento”⁷⁸, por contra a la de los comportamientos y a la de las representaciones,⁷⁹ consistirá en preguntarse: ¿cómo y por qué ocurre esa problematización? Es una interrogación, pues, sobre el hoy, el presente como actualidad diferenciada en la historia. Así, por ejemplo, volviendo a *La historia de la sexualidad* y en lo referente a las técnicas de sí, Foucault formula las siguientes preguntas: “¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta problematización? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive”.⁸⁰

En la misma línea de lo anterior, en otoño de ese mismo año de 1983, Foucault impartió en Berkeley, y en inglés, un ciclo de conferencias titulado “Discourse and Truth”. En la segunda lectura del 24 de octubre, “Parrhesia in the Tragedies of Euripides”, dijo lo siguiente:

Pero lo que yo trato de hacer como historiador del pensamiento es algo diferente. Intento analizar la forma en que las instituciones, las prácticas, los hábitos y los comportamientos llegan a

⁷⁷ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 29.

⁷⁸ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 12 : “En este proyecto general que lleva el signo, sino el título, de historia del pensamiento”; pero en el prefacio no publicado al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault se extiende en definir lo que entiende por ese pensamiento de la historia del pensamiento: “ Par ‘pensée’, j’entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l’être humain comme sujet de connaissance; ce qui fonde l’acceptation ou le refus de la règle et constitue l’être humain comme sujet social et juridique; ce qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres, et constitue l’être humain comme sujet éthique”. En DE. texto 340, pag. 579. En español: “ Por ‘pensamiento’, entiendo aquello que instaure, en diversas formas posibles, el juego de verdadero y falso y que, por consiguiente, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; aquello que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; aquello que instaure la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético”. TN.

⁷⁹ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*. pag. 12

⁸⁰ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag.9

ser un problema para la gente que se ha comportado de unos modos correctos, que tiene cierto tipo de hábitos, que se ocupa de cierto tipo de prácticas, y que pone en funcionamiento cierta clase de instituciones.⁸¹

Pues bien, con todo esto esbozado de forma sucinta, tenemos una primera aproximación a la definición que hace Foucault de “la verdad, el poder y el sí mismo” como “problemas”, y también de cómo está poniendo en juego esa interrogación filosófica que inquiere aprehender su significado relacionando sus campos de dominio. Con cierto sentido es “la ontología crítica de nosotros mismos”⁸², como decimos, y la perspectiva de ese *ethos*, de esa actitud crítica, la que hace denominar como “problemas” al desarrollo y al estudio de esos tres ejes de su propio pensamiento. La problematización, en fin, está conceptualizada como factor de homogeneidad teórica y soporte estructural relacional de esos tres dominios de experiencia.⁸³

Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de “normalización”; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas “epistémicas”; problematización del crimen o del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo disciplinario. Y ahora quisiera mostrar cómo, en la antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una “estética de la existencia.”⁸⁴

Son esas “prácticas de sí” que problematizan las que más “juego” darán a la formación y transformación del sujeto que propone “el cuidado de sí”, como luego veremos.

⁸¹ En inglés: “But what I am attempting to do as a historian of thought is something different. I am trying to analyze the way institutions, practices, habits, and behavior become a problem for people who behave in specific sorts of ways, who have certain types of habits, who engage in certain kinds of practices, and who put to work specific kinds of institutions”. En <https://foucault.info/doc/documents/parrhesia/index.html>

⁸² “A propósito de la genealogie de la ethique...”

⁸³ Expresión utilizada por Foucault muy tempranamente, con un significado concreto, en la *Historia de la locura en la época clásica*, pag. 132-133.

⁸⁴ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag.11

I.2 Dimensiones de experiencia y desplazamientos en la continuidad.-

Foucault demuestra una capacidad sorprendente para concretar en tan pocas nociones, como las mencionadas arriba, una obra filosófica como la suya. De forma semejante, asombra la fuerza comunicativa, en apariencia simple, con la que consigue transmitir de forma meridianamente clara las claves que él mismo piensa como fundamentales de su pensamiento. Probablemente que, al ser él mismo quien examina su obra, también pueda, en consecuencia, expresar con toda seguridad los conceptos que traducen el propósito y el alcance de coherencia pretendidos. Es probable, asimismo, que un pensador prolífico como Foucault haya deseado aclarar, en un punto determinado de su trayectoria, los problemas que en ocasiones surgen para su correcta interpretación y que, debido a ello, también haya decidido poner negro sobre blanco cómo designar y donde ubicar los principales elementos estructurales que soportan la arquitectura de su filosofía. Sea como fuere, en este caso, con meridiana claridad y casi como un golpe de fuerza, se anulan ciertas dudas y se desvanecen también algunas arriesgadas lecturas. “Verdad, poder y sí mismo”, al ser “problematizados” establecen su conceptualización como parte de una unidad teórica homogénea en la que, en virtud de su interrelación, se pasa de la primera a la segunda y de esta a la tercera, para volver a la primera⁸⁵. Esto es, pues, lo que Foucault dice que ha dicho siempre: “verdad, poder y sí mismo”. A partir de estos puntos de referencia, focalizados como desencadenantes, se sucederá toda una

⁸⁵M. Foucault, *Vérité, pouvoir et soi*, DE, tomo IV; texto 362; pag. 782-783:: Les problèmes que j'ai étudiés sont les trois problèmes traditionnels. 1) Quels rapports entretenons-nous avec la vérité à travers le savoir scientifique, quels sont nos rapports à ces « jeux de vérité » qui sont si importants dans la civilisation, et dans lesquels nous sommes à la fois sujets et objets ? 2) Quels rapports avons-nous aux autres, à travers ces étranges stratégies et rapports de pouvoir ? Enfin, 3), quels sont les rapports entre vérité, pouvoir et soi ? J'aimerais clore cela par une question : qu'y aurait-il de plus classique que ces questions et de plus systématique que de passer de la question un à la question deux et à la question trois, pour revenir à la question un ? C'est précisément là que j'en suis.

compleja malla de relaciones en la que intervendrán otros elementos que, no obstante, siempre mantendrán correspondencia con los citados “focos de experiencia”⁸⁶.

Pero, abundando en esta línea exegética que trata de comprobar la estructurada homogeneidad en la interrelación conceptual a lo largo de su proyecto reflexivo, Foucault en el comienzo de su curso titulado *El gobierno de sí y de los otros*, que fue impartido el año 1983 en el Collège de France, es decir, solo un año antes de su fallecimiento, explica los mismos temas arriba expuestos y aclara la siguiente perspectiva sobre su entera elaboración:

Querría simplemente, en concepto de señalamiento general, recordarles algunos... de los puntos de referencia que me he fijado en mi trabajo. En este proyecto general que lleva el signo, si no el título, de “historia del pensamiento”...al hablar de “pensamiento”, hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y, por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos...la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, “foco de experiencia.”⁸⁷

Y prosigue Foucault afirmando que ésa fue la “*perspective*” que tomó para su temprano análisis de la locura. Locura vista, por consiguiente, como la experiencia a partir de la cual emergían un conjunto de saberes, también una serie de reglas que la ajustaban a la sociedad y al mismo tiempo una serie de normas de comportamiento de individuos normales con relación al loco y, por último, la locura como medida del modo de ser del sujeto normal. Estas tres “dimensiones de la experiencia”⁸⁸: “forma de saber, matriz de comportamientos y constitución de modos de ser del sujeto” son los tres ejes de análisis que Foucault investigará e irá estructurando alrededor tanto a una experiencia, en este

⁸⁶ Expresión utilizada en *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 13. En francés es “foyer d’expérience” donde foyer enmarca el sentido, en nuestra opinión, en hogar, habitáculo, receptáculo o foco como continente del que emerge el punto de perspectiva. Hay otra locución en francés que amplía y ejemplifica el significado: “foyer de sens” o foco, semillero, vivero, etc., de sentido.

⁸⁷ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag.12-13

⁸⁸ Ibid. pag. 13.

caso la experiencia de la locura, pero también a la experiencia de la enfermedad, a la experiencia de la criminalidad, a la experiencia de la sexualidad, como a su mutua vinculación, es decir a esa articulación: “de unos con otros”.

Así, con respecto a la formación de los saberes, y tomando como ejemplo las ciencias empíricas de los siglos XVII y XVIII, pensó que debía llevar a cabo un “desplazamiento”⁸⁹, y este es un paso importante en la evolución de su pensamiento, desde el simple análisis del desarrollo o progreso del conocimiento al señalamiento de las prácticas discursivas que, con sus reglas y juegos de lo verdadero y lo falso, o formas de veridicción, podían constituir matrices de saberes. La cuestión era desplazar el foco del anterior análisis del conocimiento al saber, a las prácticas discursivas con sus reglas de veridicción.

Más tarde, y siguiendo con este proceso de elaboración que según Foucault era conveniente abordar en el método de análisis, acometió el examen de aproximación al poder. Pero, como él mismo asegura, no el Poder con mayúsculas sino “las técnicas y procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros”⁹⁰. La cuestión era, tomando en este caso como ejemplo la criminalidad y las disciplinas, analizar las normas de comportamiento desde la perspectiva del ejercicio del poder, enmarcando ese ejercicio en lo que denomina gubernamentalidad. El desplazamiento que se produce aquí va desde el análisis de las normas de comportamiento al ejercicio de poder, y de este a los métodos de gubernamentalidad. El tránsito así descrito y el ámbito del poder también de esta manera circunscrito son, quizás, los contenidos que habitualmente más han llamado la atención en el estudio de la filosofía de Foucault.

⁸⁹ Foucault, con anterioridad, ya había aplicado inicialmente el concepto “desplazamiento” en el contexto reflexivo de *La historia de la locura en la época clásica*. Así, en el marco de *El mundo correccional* del siglo XVII, escribe: “EL ‘tratamiento’ de las enfermedades venéreas es de este tipo: es, al mismo tiempo, una medicina contra la enfermedad y contra la salud, en favor del cuerpo, pero a expensas de la carne. Es ésta una idea de consecuencias para comprender ciertas terapéuticas aplicadas, por desplazamiento, a la locura, en el curso del siglo XIX.”

⁹⁰M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*. pag. 14

Y, como último eje de análisis, el modo de constitución del sujeto que a través del ejemplo del comportamiento sexual trató de ver: "...de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral de su conducta sexual"⁹¹. Aquí el desplazamiento tiene lugar desde la teoría del sujeto al examen de los modos de subjetivación.

Se produce pues en todo este desarrollo, según entiende Foucault, una serie de desplazamientos dentro de cada uno de los que ha venido llamando focos de experiencia, y su red de relaciones, que buscan descifrar y conocer cómo pudieron constituirse esos saberes, poderes o prácticas. Al desplazar, Foucault cambia las anteriores formas de conocimiento, de dominio o de historia de la subjetividad por su indagación de veridicción, por sus procedimientos de gubernamentalidad y por sus análisis históricos sobre las prácticas de sí. En estos desplazamientos aparece la génesis de su pensamiento como matriz problematizadora de experiencia⁹² estableciendo, en una especie de espiral hermenéutica,⁹³ los puntos de referencia del análisis que sostienen la articulación de coherencia que establece su continuidad.

Pero aún hay más porque, en un ejercicio de poder de síntesis, y seguramente que también en un cierto esfuerzo por querer desmarcarse del encasillamiento en el que algunos venían situándolo como teórico del poder⁹⁴, prácticamente al final de su vida, concretamente en una entrevista concedida el 20 de enero de 1984 que resultó especialmente interesante por la brillantez de sus respuestas y el revelador sentido de su contenido, cuando le preguntan por el eje o, más literalmente, por el polo subjetividad y verdad, afirma contundente que: "En realidad ese fue siempre mi problema...he procurado

⁹¹ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag.14

⁹² "Problematización de una determinada experiencia es lo que también está en juego en su trabajo". M. Morey: *Michel Foucault: una política de la experiencia* en *Michel Foucault, un pensador poliédrico* recopilación de J. A. Bermúdez.

⁹³ F. Gros, *Situación del curso*. Apéndice de *La hermenéutica del sujeto*, pag.475

⁹⁴ M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir*, DE, texte 306 pag. 223 : "Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches."

saber cómo el sujeto humano entra en los juegos de verdad,...”⁹⁵. Es decir, el objetivo primero de su preocupación había sido “siempre” esta relación entre sujeto y verdad. Esta especie de actualización de su autoexplicación desde la perspectiva de la problematización e interrelación conceptual viene a despejar aún más, en nuestra opinión, cualquier duda sobre la continuidad o discontinuidad teórica del pensamiento foucaultiano al otorgarle a esta “relación” una permanencia a lo largo de toda su obra. Desde el principio hay una nuclearización en el corpus teórico substanciada en la relación entre sujeto y verdad, entre las transformaciones del sujeto y el acceso a la verdad, que atraviesa todo su pensamiento “problematizándolo”, y que además, o precisamente por ello, opera como referente necesario en la interpretación de su sentido, que hay que buscarlo, desde “siempre”, en esa correspondencia. Es una declaración de lo que fueron sus intenciones, han sido sus proposiciones y ha terminado en sus afirmaciones. El “problema” de la relación entre sujeto y verdad es, también, el discurso de su propia reflexión filosófica. El interés de Foucault, pues, se focaliza en la sinergia producto de esa vinculación, detonante, además, de toda la malla de relaciones conceptuales en la que encuentran sentido, como decimos, la emergencia de sus problematizaciones. Su reflexión teórica gravita sobre esta relación y así, siempre en el contexto del mismo proyecto general, sobreviene consistente. Por último, la polaridad entre sujeto y verdad es el principio exegético cuya relación axial orienta al objetivo de analizar la subjetividad, “si

⁹⁵M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, Vol. IV; Texto 356; pag. 708:

“- Nous voudrions tout d'abord savoir quel est l'objet de votre pensée actuellement. Nous avons suivi vos derniers développements, notamment vos cours au Collège de France en 1981-1982 sur l'herméneutique du sujet, et nous aimerions savoir si votre démarche philosophique actuelle est toujours déterminée par le pôle subjectivité et vérité.

- En réalité, ce fut toujours mon problème, même si j'ai formulé d'une façon un peu différente le cadre de cette réflexion. J'ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle. C'est le thème de mon travail *Les Mots et les Choses*, où j'ai essayé de voir comment, dans des discours scientifiques, le sujet humain va se définir comme individu parlant, vivant, travaillant. C'est dans les cours au Collège de France que j'ai dégagé cette problématique dans sa généralité.”

se entiende por esta palabra la manera como el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que aparece una relación consigo mismo”.⁹⁶

Pero, como hemos dicho, la entrevista mencionada muestra contenidos sustanciales y, justo en la siguiente pregunta, los entrevistadores de la revista filosófica *Concordia*, H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gomez-Müller, le interrogan por si a partir del concepto de “cuidado de sí”, se ha producido un “salto” entre la “problematización” anterior y ésta de la subjetividad-verdad. La respuesta que Foucault les transmite es clara: “El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad yo lo había enfocado hasta entonces a partir de prácticas coercitivas...o bajo la forma de juegos teóricos o científicos. En mis cursos del Colegio de Francia que he intentado captar el problema a través de lo que se puede llamar una práctica de sí...”. Esto es, no hay un salto, una quiebra o ruptura sino más bien una suerte de desplazamiento hasta la autoformación de sí, tal y como confirma con un contundente “C’est cela”⁹⁷ cuando le preguntan de nuevo sobre el “desplazamiento” hacia los juegos de verdad.

Parece pues que existe un hilo conductor que concuerda con la explicación de la obra de Foucault desde una perspectiva de articulada uniformidad. La interrogación filosófica que problematiza, el equilibrio relacional entre sus conceptos y los desplazamientos internos mencionados, parece que contribuyen en la continuidad

⁹⁶ M. Foucault, *Foucault*, DE, texto 345; pag. 633: “«subjectivité», si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l’expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi.”

⁹⁷ M. Foucault, *L’étique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, Texto 356; pag. 709.

“- N’y a-t-il pas un saut entre votre problématique antérieure et celle de la subjectivité/vérité, à partir notamment du concept de «souci de soi» ?

- Le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité, je l’avais envisagé jusque-là à partir soit de pratiques coercitives comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire -, soit dans des formes de jeux théoriques ou scientifiques -comme l’analyse des richesses, du langage et de l’être vivant. Or, dans mes cours au Collège de France, j’ai essayé de le saisir à travers ce que l’on peut appeler une pratique de soi, qui est, je crois, un phénomène assez important dans nos sociétés depuis l’époque gréco-romaine -même s’il n’a pas été très étudié. Ces pratiques de soi ont eu dans les civilisations grecque et romaine une importance et surtout une autonomie beaucoup plus grande que par la suite, lorsqu’elles ont été investies, jusqu’à un certain point, par des institutions religieuses, pédagogiques ou de type médical et psychiatrique.

- Il y a donc maintenant une sorte de déplacement : ces jeux de vérité ne concernent plus une pratique coercitive, mais une pratique d’autoformation du sujet.

- C’est cela.”

direccionales que hacen posibles los cambios de perspectiva desde esos focos emisores de referencia conceptual. Foucault, con la visión de conjunto propia de quien explica los objetivos de su discurso *a posteriori*,⁹⁸ integra,⁹⁹ dentro de un círculo de sentido, el cuerpo entero de su especulación filosófica.

Ahora bien, incluso en el caso de aceptación de esta conjunción de sentido, hay opciones de interpretación susceptibles de tomar diferentes derroteros, como ocurre con la fundamentada opinión de M. Morey. El investigador y profundo conocedor de la obra foucaultiana sostiene que el referido sentido resulta una adquisición precisamente *a posteriori*, y tomando como ejemplo el caso del tratamiento que realiza desde la perspectiva del sujeto, dice esto: “Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora ontología histórica de nosotros mismos.”¹⁰⁰ En nuestra opinión ese “dotándola de un sentido retrospectivo que...” puede resultar ciertamente significativo porque sugiere una intencionalidad de corrección y porque, además, sospecha o da por válida la voluntad manifiesta de reinterpretación del propio autor. Creemos que la intención de Foucault puede haberse fundamentado en el ánimo de una exposición descriptiva de su obra o, expresado en otros términos, en el poner negro sobre blanco una nueva ordenación de transparencia de lo ya dicho, que, junto con las últimas aportaciones ampliara la comprensión de su integración. Y en este sentido, si hacemos

⁹⁸ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag.16. Creemos que simplemente sistematiza su obra *a posteriori* y no hace una reinterpretación. Lo que dice Foucault es esto: “Exploradas esas tres dimensiones, resultó, por supuesto, que en el curso de cada una de esas exploraciones, que sistematizo de manera un poco arbitraria, pues las repaso *a posteriori*, hubo una serie de cosas abandonadas...[se refiere a la *parrhesia* y otros conceptos griegos]”

⁹⁹ Wolfgang Detel es de la misma opinión: “In Foucault’s later works the tendency towards a systematic integration of archeology, the analysis of power and ethics into one all-embracing programme becomes stronger, and there is an increased emphasis on how they are interwoven.” En español: “En los últimos trabajos de Foucault, la tendencia hacia una sistemática integración de la arqueología, el análisis del poder y la ética en un envolvente programa se hace más fuerte, y hay un incremento en el énfasis de cómo están entretelados.” En *Foucault and Classical Antiquity, Power Ethics and Knowledge*, pag. 9.

¹⁰⁰ Miguel Morey, Introducción. en *Tecnologías del yo*, pag. 21.

caso a lo que manifiesta el mismo Foucault, tenemos que la malla de relaciones entre sujeto y verdad está presente “desde siempre” en su pensamiento filosófico.¹⁰¹ Cabe la posibilidad, pues, de entender esta descripción esclarecedora como exenta de la voluntad de reconstrucción teórica y, aun considerando perfectamente defendible la opinión antes expuesta, nos inclinamos por dar prioridad a ese “desde siempre” afirmado y justificado por Foucault.¹⁰²

En cualquier caso, lo que estimamos más relevante en la elaboración intelectual de este último Foucault, según creemos, bien reinterpretando *a posteriori* su filosofía o bien explicitando simplemente su articulación como “siempre”, es que actualiza, en un contexto de continua transitividad conceptual, las problematizaciones descifradoras de experiencias que enmarcan condiciones de posibilidad y las esquematizaciones de desplazamientos orientados, robusteciendo así la línea de continuidad que enlaza de inicio a fin su filosofía en una práctica de coherencia.¹⁰³

¹⁰¹ Edward F. McGushin, *Foucault's Askésis. An introduction to the Philosophical Life*, pag. 100. “What many too quickly perceived as a contradiction was instead a refinement. While it is true that Foucault’s retrospective analyses of his own project are perhaps a little too neat (a fact which he was aware of), this does not mean that they are incorrect. It seems to me that by taking Foucault’s accounts of the relationship between his early and late work seriously, we gain a fuller appreciation of the possibilities his project opens up”. Opinión que, en líneas generales, compartimos.

¹⁰² En este sentido, la lectura de la “Conclusión” de “El nacimiento de la clínica” puede aclarar algunas dudas.

¹⁰³ Por ilustrar con un ejemplo esta articulación del hilo conductor, en las primeras cien páginas de *El nacimiento de la clínica*, publicada en 1963, proliferan con intensidad términos y nociones como: sujeto, verdad, juego, descubrimiento, individuo, experiencia, desciframiento, control, sujeción, acontecimiento, red, vigilancia, ocultación, discontinuidad, olvido, ocultación, continuidad; alocuciones como: las palabras y las cosas, para sí mismo, forma de experiencia, libertad griega, claridad clásica, verdad de origen; y cita, entre otros, a estos autores: Descartes, Kant y Nietzsche. Y esto casi veinte años antes de *La hermenéutica del sujeto*.

I.3 Análisis de la obra de Foucault estructurada en periodos separados.-

Ahora bien, la extensa y a veces intrincada obra de Michel Foucault también viene considerándose por algunos autores, críticos y no tan críticos, desde la perspectiva de una clasificación en periodos claramente separados. Probablemente debido a un afán taxonómico excesivamente ligado a la estricta cronología, nos parece que esta clasificación en periodos puede resultar insuficiente para analizar en profundidad un pensamiento lleno de matices, con múltiples líneas de interpretación alternativas y no exento de dificultades. Además, consideramos que, en términos generales, acotar los procesos de formación teórica a unos bloques cerrados y homologados de pensamiento, bien sea por fechas o bien por cambios en la orientación de las prioridades especulativas, no parece el método más adecuado porque, entre otras cosas, la articulación de la interpretación adquiere una rigidez que termina dificultando e incluso distorsionando la misma comprensión del sentido y hasta la propia evolución del autor. Y no solo eso, en el caso específico de Foucault, y debido a su rica malla de significados yuxtapuestos, la idea de ruptura o interrupción del proceso relacional que sugiere esta clasificación compartimentada introduce una alteración que puede provocar la incorrecta lectura de conceptos que, debido a esta misma virtual separación, se tornarían inconexos. Asimismo, esta disociación puede favorecer una percepción del progreso de su pensamiento en base a una sucesión de etapas superadas, o por superar, que, en nuestra opinión, disloca y entorpece su comprensión porque obliga a desgajar partes de lo que podría entenderse como un todo. Si a todo esto le sumamos la fuerte singularidad, originalidad y también complejidad del pensamiento foucaultiano, que ya resultan difícilmente clasificables, parece claramente inconveniente, y también poco útil, el artificial encaje forzoso de algunas ideas según un formato previamente establecido. Y, si lo que

pretendemos es un análisis respetando la atingencia nocional y la continuidad de sentido, destacadas como constitutivos de su pensamiento por el mismo autor, parece más adecuado que este análisis procure abarcar el cuerpo conceptual entero y no abordarlo como partes separadas. Es decir, en nuestra opinión, la clasificación por periodos amplía la posibilidad de quiebra en la conjunción de sentido al aislar en ciclos temporales que, por su propia naturaleza disociada, resultan así expuestos a la contingencia de distintas interpretaciones.¹⁰⁴

Sin embargo, creemos interesante para su ubicación en el contexto, y sobre todo para tener presente como punto de referencia, analizar la conocida existencia de una clasificación con marcadas divisiones por conceptos asociados a esos periodos temporales que está, no obstante, establecida y aceptada con un cierto consenso, aunque con matices, por un nutrido número de investigadores y especialistas en la obra de Foucault. Descrita de forma muy esquemática, estaría formada por un primer período llamado arqueológico, seguido de un segundo período denominado genealógico y, para terminar con el último convenido como ético o también conocido como de subjetivación.

Así, el período arqueológico duraría desde 1961 hasta 1969. Sus obras más importantes en este periodo serían *Les Mots et les choses. Une archaéologie des sciences humaines*, de 1966 y *L'archéologie du savoir*, de 1969. El arqueológico se puede entender como, con el trasfondo de las ciencias humanas en general y la locura y su historia junto con el nacimiento de la clínica en particular, un análisis de la discontinuidad en abierto rechazo de los modelos epistemológicos que basan en la continuidad su clave de

¹⁰⁴ Por ejemplo, Eric Paras en su libro *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*, mantiene posiciones en este sentido. Dice esto: "He turned away from modern forms of power and discourse in order to focus on religious and ethical practices in the ancient world. His genealogical method increasingly gave way to a text-driven hermeneutics that, in a way that recalled the archaeological analyses of the pre-1968 period, deemphasized social and political context", pag. 12. En español: " Se apartó de las formas modernas de poder y discurso para centrarse en las prácticas religiosas o éticas del mundo antiguo. Su método genealógico progresivamente fue dando paso a una hermenéutica que, en un sentido que recordaba los análisis genealógicos del periodo previo a 1968, atenuaba el contexto social y político". La réplica a esta interpretación la encontramos a lo largo de toda la argumentación del escrito titulado: *Forget Foucault 2.0* de Nader N. Chokr. en el sitio web:<https://archive.org/stream/ForgetFoucault0.2/ChokrsForgetFoucault0.2#page/n0/mode/2up>.

coherencia. La *episteme*¹⁰⁵ es el saber construido metodológicamente que a través de *aprioris* históricos condicionan las formas de entender el mundo en las distintas épocas. Y la arqueológica es la etapa de la descripción de un régimen de discursividad que trata de evitar la sujeción antropológica en la respuesta a la pregunta: ¿qué puedo saber?

En cuanto a la irrupción del periodo genealógico, que abarcaría desde 1970 hasta 1976, responde a la pregunta básica de ¿qué puedo hacer? *Surveiller et punir*, de 1975, es quizá la obra más importante, según él mismo también lo considera, junto con *La volonté de savoir* de un año después (1976), obras en las que su metodología cambiará de una aproximación al objeto de análisis descriptiva a una profundización exegética, y con el poder como propósito de examen.

Para terminar, el ético o periodo de subjetivación se cuestionaría, con el marco referencial de la sexualidad, por ¿quién soy yo?, y enfocaría las prácticas y técnicas que el yo precisa para la conformación de un sujeto ético que se constituye en una determinada relación hacia sí mismo. Y esas prácticas son las que anclan el proceso en la ontología de la actualidad.

Ahora bien, esta división por etapas, en la que siguen insistiendo algunos críticos y no críticos, parcela en bloques conceptuales aislados de una época del autor, y resquebraja el equilibrio relacional de esos mismos conceptos que son obligados a permanecer incomunicados. Como ya hemos adelantado más arriba, el mismo autor opta por enfatizar la vinculación de esos ejes¹⁰⁶ dimensionales de la experiencia, o puntos de referencia, que establece en su trabajo, condicionando su red de relaciones a una sujeción axial que enlaza las transferencias y desplazamientos. Y esta vinculación es la

¹⁰⁵ Ya hemos mencionado este concepto en la introducción.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze en su libro dedicado a Foucault de título precisamente *Foucault*, con motivo del análisis de la evolución de su pensamiento, sobre todo en relación a los últimos despliegues nocionales al final de su vida, describe de esta manera casi mecánica la estructura teórica foucaultiana: "Sería como un nuevo eje, distinto a la vez del eje del saber y del eje del poder. ¿Un eje en el que se conquista la serenidad? ¿Una verdadera afirmación de vida? En cualquier caso no un eje que anula los otros, sino un eje que ya actuaba al mismo tiempo que los otros, impidiéndoles encerrarse en un callejón sin salida. Quizá este tercer eje estaba presente desde el principio en Foucault (igual que el poder estaba presente desde el principio en el saber). Pero solo podía ponerse de manifiesto distanciándose de los otros dos, sin perjuicio de volver sobre ellos." G. Deleuze, *Foucault*, pag. 127.

que se ve amenazada por la división en periodos, pues, al presentarse como cuerpos separados parece más fácil pensarlos como posibles contextos teóricos independientes que como formando parte de un conjunto cohesionado. El periodo, en nuestra opinión, representa más un campo de estudio parcial que un análisis integral, y, por lo tanto, dificulta la concatenación de elementos que activa los desplazamientos.

Pero, si ahora ampliamos las opciones de acceso sobre estas cuestiones que venimos tratando, y tomamos en consideración el análisis filosófico puesto en relación con un análisis de aproximación histórico, podremos obtener una perspectiva de introducción más acentuada que ayude a desentrañar la posición del mismo Foucault. Así, por ejemplo, pongamos como referencia para este objetivo la edición de estudios sobre la historia de las prisiones publicada por el historiador Michelle Perrot en 1980 y titulada: *L'impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*,¹⁰⁷ en la que aparecieron dos escritos en abierta oposición. El primero de ellos, que llevaba por título *L'historien et le philosophe*, estaba firmado por el también historiador Jacques Léonard y criticaba abierta e irónicamente el libro ya famoso por aquella época titulado *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, que se había publicado en 1975. Reconocía en Foucault a un historiador que “nosotros los historiadores tenemos interés en escuchar”, pero se oponía a la tesis de “la normalización masiva” simplemente “levantando el polvo de los hechos concretos”,¹⁰⁸ calificando además a Foucault, por su forma de aproximación a la

¹⁰⁷ Perrot, en 1976, dio una conferencia acerca de la historia de las prisiones en 1848 en la asamblea general de la Société d'histoire de la révolution de 1848. Como consecuencia, y a iniciativa de esta Sociedad, editó una serie de estudios sobre las prisiones a principios del siglo XIX para los *Annales historiques de la Révolution française* (nº 2, 1977), en los que incluyó a Jacques Léonard y a Foucault. El texto de Foucault también se encuentra en DE. vol. IV, texto 277.

¹⁰⁸Jacques Léonard, *L'historien et le philosophe*, en *L'impossible Prison, Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, pag. 13.

historia, de “cavalier barbare qui parcourait trois siècles à bride abattue”¹⁰⁹. La respuesta de Foucault fue inmediata, y, en la misma edición mencionada de Perrot, publicó el artículo que tituló: *La poussière et le nuage*.¹¹⁰ En él propone, con el trasfondo de la estereotipada oposición entre historiador y filósofo, al igual que había hecho Léonard en el suyo, la diferenciación de método entre el análisis de un problema y el estudio de un periodo.¹¹¹ De este último dice que se requiere un tratamiento exhaustivo de todo el material y equitativo reparto cronológico del examen, es decir, un estudio pormenorizado y detallado de todo el periodo acotado. Pero en cuanto al primero, esto es, el análisis de un

¹⁰⁹ Crítica y calificación que pudo haber extendido a *El nacimiento de la clínica* y, si hubiera esperado un poco más, a *La hermenéutica del sujeto*. Foucault recurre con frecuencia a hechos y acontecimientos históricos en los que fundamenta sus posiciones filosóficas. Por otra parte, sus conocimientos en profundidad de las distintas épocas que establece como marco referencial en sus distintas obras, está fuera de duda. El mismo Perrot escribió en 1984 lo siguiente: “De son côté, Michel Foucault a formulé ses critiques : impérialisme de l'histoire sociale, recours à des acteurs exogènes classes, idéologies, sentiments comme facteurs explicatifs d'hypothétiques causalités, croyance naïve à une «totalité» qu'il suffirait d'élucider. Il propose une réflexion sur l'événement comme «rupture d'évidence» et, tout dernièrement, sur la notion d'«expérience historique» articulante savoirs, pouvoirs et pratiques individuelles. Foucault : «l'historien à l'état pur ?» (Paul Veyne) En fait, Foucault revendique le droit de traiter du passé à sa manière. «Mes livres ne sont pas des traités de philosophie ni des études historiques ; tout au plus des fragments philosophiques dans des chantiers historiques.» Plus qu'autrefois, peut-être, il tient à se démarquer des historiens. Par la méthode : la généalogie n'est pas l'Histoire ; elle suppose des régulations différentes. Par l'objet : le problème plus que la période ; non pas l'étude des comportements, des mentalités ou du pouvoir ; mais «l'histoire politique d'une production de vérité». Il me semble que la reconnaissance des différences d'approche et, à certains égards, de leur légitimité respective devrait permettre un meilleur dialogue entre les historiens et Michel Foucault. Encore faut-il que les premiers cessent de se penser comme une ethnie propriétaire exclusive d'un territoire.” Artículo reeditado por http://www.liberation.fr/livres/1998/03/19/un-historien-mal-entendu_230664

¹¹⁰ *El polvo y la nube*.

¹¹¹ En *Nota sobre un ensayo de Deleuze titulado Foucault*, Juan Jácomo Feijoo dice esto: “En «La poussière et le nuage» Foucault establece una diferencia de procedimiento entre el análisis de un problema y el estudio de un periodo. Analizar un problema exige elegir el material en función de las características de aquél, focalizar el estudio sobre los datos susceptibles de resolverlo y establecer las relaciones que permitan su solución. Por lo tanto, indiferencia hacia la obligación de decirlo todo, de tratar exhaustivamente todo el material, de distribuir el examen de un modo equitativo. Se trata, pues, de dos modos distintos de trabajar. Uno de ellos se atribuye un objeto e intenta resolver los problemas que este pueda plantear. El otro, sin embargo, trata un problema y determina, a partir de él, el ámbito del objeto que hay que recorrer para resolverlo”. Del sitio web: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8989110241A/17938> (Revista Logos. Complutense de Madrid).

problema,¹¹² dice que es preciso seguir otras reglas, como son: la elección del material en función de la particularidad dada del problema; la focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; el establecimiento de las relaciones que permiten esta solución.¹¹³ En otras palabras, que la focalización del análisis y el establecimiento de relaciones son elementos del método que diferencian el análisis de un problema del

¹¹² El epistemólogo francés Georges Canguilhem, en el prefacio a la obra de Gaston Bachelard: *L'Engagement rationaliste*, propone la idea de considerar el concepto como un problema a resolver más que como una solución, un interrogante más que una afirmación. También escribe lo siguiente en *Le normal et le pathologique*, pag. 153 : "Ce qui nous importe c'est moins d'apporter une solution provisoire que de montrer qu'un problème mérit d'être posé". En traducción de R. Potschart: "Nos importa menos proporcionar una solución provisional que mostrar que un problema merece ser planteado". En "Lo normal y lo patológico" Siglo XXI, Pag.135.. De aquí se infiere que la historia de los conceptos adquiere una mayor perspectiva si la analizamos como una historia de los problemas, es decir, una historia que no está cerrada sino, al contrario, en abierta evolución. El tratamiento del concepto como problema sugiere toda una serie de consecuencias que entrarán en la perspectiva de análisis foucaultiana. Previamente ya lo había hecho Althusser en la presentación de *La philosophie de la science de Canguilhem* de P. Macherey en *La Pensée*, 113, enero 1964. Para este autor, Canguilhem al igual que Bachelard o Foucault descubren una historia nueva: "...que ya no tiene el carácter de las filosofías de la historia idealista anteriores y abandona, ante todo, el viejo esquema idealista de un progreso mecánico acumulativo (d'Alembert, Diderot, Condorcet, etc.) o dialéctico (Hegel, Husserl, Brunschvig), continuo, sin rupturas, sin paradojas, sin retrocesos, sin saltos." P. Macherey, *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas*, pag. 143. Brunschvig fue pionero de los estudios sobre la filosofía helenística. En la pag. 115 de su *Etudes sur les philosophies hellénistiques, Epicurisme, stoïcisme, scepticisme*, dice algo que Foucault seguro que tuvo en cuenta: "... [des stoïciens] Leur logique, à la différence de celle d'Aristote, donne à la proposition singulière une place fondamentale; leur ontologie attribue à tout existant une individualité qui le rend, en principe, discernable de tout autre". En español: "...la lógica de los estoicos, a diferencia de la aristotélica, da a la proposición singular un lugar fundamental; su ontología atribuye a todo lo existente una individualidad que lo hace, en principio, discernible de lo otro". TN.

¹¹³ M. Foucault, *La poussière et le nuage*, DE, Vol. IV; Texto 277. pag. 13 : "Pour qui en effet voudrait étudier une période, ou du moins une institution pendant une période donnée, deux règles parmi d'autres s'imposeraient : traitement exhaustif de tout le matériau et équitable répartition chronologique de l'examen. Qui, en revanche, veut traiter un problème, apparu à un moment donné, doit suivre d'autres règles : choix du matériau en fonction des données du problème ; focalisation de l'analyse sur les éléments susceptibles de le résoudre; établissement des relations' qui permettent cette solution. Et donc indifférence à l'obligation de tout dire même pour satisfaire le jury des spécialistes assemblés. Or c'est un problème que j'ai essayé de traiter : celui que j'ai indiqué en commençant. Le travail ainsi conçu impliquait un découpage selon des points déterminants et une extension selon des relations pertinentes : le développement des pratiques de dressage et de surveillance dans les écoles du XVIIIe siècle m'a paru de ce point de vue plus important que les effets de la loi de 1832 sur l'application de la peine de mort. On ne peut dénoncer les « absences » dans une analyse que si on a compris le principe des présences qui y figurent. La différence, M. Léonard l'a bien vu, n'est donc pas entre deux professions, l'une vouée aux tâches sobres de l'exactitude, et l'autre à la grande bousculade des idées approximatives. Plutôt que de faire jouer pour la millième fois ce stéréotype, ne vaut-il pas mieux débattre sur les modalités, les limites et les exigences propres a deux manières de faire ? L'une qui consiste à se donner un objet et à essayer de résoudre les problèmes qu'il peut poser. L'autre qui consiste à traiter un problème et à déterminer à partir de là le domaine d'objet qu'il faut parcourir pour le résoudre". En español: "Para quien en efecto quisiera estudiar un periodo, o al menos una institución durante un periodo dado, dos reglas se impondrían entre otras: tratamiento exhaustivo de todo el material y equitativo reparto cronológico del examen. Quien, en revanche, quiere tratar un problema, aparecido en un momento dado, debe seguir otras reglas: elección de un material en función del problema; focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; establecimiento de las relaciones que permiten esta solución. Y, por tanto, indiferencia con la obligación de decirlo todo incluso para satisfacer el juicio de los especialistas. Ahora bien, este es un problema que he intentado tratar: tal y como he indicado al comienzo. El trabajo así concebido implica un recorte según los puntos determinados y una extensión según las relaciones pertinentes: el desarrollo de las prácticas de adiestramiento y de vigilancia en las escuelas del siglo XVIII, me ha parecido de este punto de vista más importante que los efectos de la ley de 1832 sobre la aplicación de la pena de muerte. No se puede denunciar las `ausencias` de un análisis que comprende las presencias que figuran. La diferencia, Señor Léonard la ha visto bien, no es por lo tanto entre dos profesiones, una condenada a la tersa de la exactitud, y la otra a la gran avalancha de las ideas aproximadas. Más bien que poner en juego por milésima vez este estereotipo, ¿no valdría mejor debatir sobre las modalidades, los límites y las exigencias propias a dos maneras de hacer? Una que consiste en darse un objeto y tratar de resolver los problemas que puede presentar. El otro que consiste en tratar un problema y en determinar a partir de ahí el dominio del objeto que es preciso recorrer para resolverlo. TN.

estudio de un periodo. Por tanto, cuando Foucault escribió *El polvo y la nube* estaba expresando las diferencias que caracterizan las modalidades, los límites y las exigencias de las dos maneras de proceder, es decir, de las diferencias en el método. El exhaustivo tratamiento del material y equitativo reparto cronológico parece que responden con mayor adecuación al interés del método de análisis de un historiador. Por contra, la elección del material de análisis en función de la singularidad dada de un problema, junto con el establecimiento de relaciones que puedan solucionarlo, pueden ser los elementos que den continuidad, como cordón umbilical, a una estructuración conceptual que supere la cesura cronológica.¹¹⁴ En realidad, este es el método con el que Foucault establece una red de relaciones para dar continuidad a la transición de elementos que activan esos desplazamientos responsables, precisamente, de la discontinuidad de los periodos.

Pues bien, si profundizamos ahora en el mismo contexto general de análisis sobre la historia, vemos que Foucault utiliza también de forma diferenciada el concepto de “acontecimiento” como unidad de análisis en el trabajo histórico de su arqueología y, en términos más amplios, como una de las premisas teóricas de su propia especulación filosófica que articulan la función de conectividad. Antes de continuar, sin embargo, conviene que al menos hagamos una telegráfica composición de lugar para ubicar sus precedentes. La denominada Escuela de los Annales, representada a principios del siglo XX por Lucien Febvre y Marc Bloch, pretendía involucrar a otras disciplinas, como la sociología o la economía, la geografía, la política, etc., con la intención de explorar perspectivas críticas a la tradicional historia universalizante. Después de la Segunda Guerra Mundial, se produce una segunda oleada de historiadores, como es el caso de

¹¹⁴M. Foucault, *Preface à l'Histoire de la sexualité*, DE, Vol. IV; Texto 340. pag. 578. Es la primera redacción de la introducción a “*La historia de la sexualidad*” de su segundo volumen.: “Dans cette série de recherches sur la sexualité, mon propos n'était pas de reconstituer l'histoire des comportements sexuels...Mais je voulais m'arrêter devant cette notion, si quotidienne, de sexualité, prendre du recul par rapport à elle, éprouver son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique dans lequel elle est apparue et auquel elle est encore associée.” En español: “En esta serie de investigaciones sobre la sexualidad, mi propósito no ha sido reconstituir la historia de los comportamientos sexuales...Pero querría detenerme ante esta cuestión, cotidiana, de sexualidad, tomar distancia en relación a ella, probar su evidencia familiar, analizar el contexto histórico y práctico en el que ha aparecido y con el que está asociado”.

Fernand Braudel, que ya presta atención a los acontecimientos como cambios históricos relacionados con la larga o corta temporalidad. Por último, se produce un nuevo giro o ampliación del ámbito temático, más centrado ahora en torno a la antropología y, en cierto sentido, a la costumbre y la cotidianidad, que se denominó la Nouvelle Histoire. Es en este marco que Foucault aparece proponiendo una historia como campo base de exploración para el análisis filosófico. Son los dispositivos, las relaciones de poder o las formas de subjetivación los que adquieren un protagonismo en la investigación que ahora se detiene más en las rupturas que en los periodos de guerras o reinados. Es aquí donde aparece la conceptualización del acontecimiento que hace Foucault como la irrupción de una singularidad histórica no necesaria que nos aboca a tener que delimitar las nociones de discontinuidad, ruptura, umbral o transformación. Con el acontecimiento, como “poliedro de inteligibilidad” que aprehende las distintas facetas de la formación de eventos, se introduce en la historia lo nuevo y, a partir de lo nuevo, la actualidad.

Además, en este punto hay que recordar también la influencia que sobre la obra de Foucault tuvieron autores como Canguilhem¹¹⁵ o Bachelard¹¹⁶ con sus conocidas nociones

¹¹⁵ En la caracterización general del concepto en Canguilhem, es decir, la ubicación dentro del encuadre teórico de denominación, definición y discriminación en la interpretación de experiencias, este autor propone algunos conceptos que Foucault tendrá en cuenta. Así, ocurre con el origen histórico y origen reflexivo: “En el presente es donde los problemas solicitan la reflexión. Si la reflexión conduce a una regresión, ésta es necesariamente relativa a aquella. Así el origen histórico importa en verdad menos que el origen reflexivo.”, en *Lo normal y lo patológico*, pag.38., donde observamos una concatenación muy interesante entre presente, problemas y reflexión. Pero además hay otros conceptos de referencia para Foucault, como los derivados de la distinción que hace Canguilhem entre origen y comienzo. Basando su razonamiento en la etimología, “origo-originis” significa nacer, aparecer, surgir, provenir, aparecer, queda claro que en origen hay un desplazamiento o ruptura que modifica lo anterior. En el comienzo, de “Cum initiare”, o sea de initium-ineo, es decir, entrar en, se añade la reflexión como análisis del campo de formación. Pero también sus nociones de “ruptura epistemológica” y “cambio de sentido” o “desplazamiento” serán objeto de atención en los desarrollos teóricos foucaultianos, sobre todo porque se desplaza el foco de interés al espacio o campo de formación del discurso. Asimismo el cuestionamiento de la idea de norma le lleva a desechar el concepto de progreso de la historia, acercándolo a Nietzsche. Rompe con una concepción de la historia por acumulación e inicia una aproximación discontinuista. “La historia de las ciencias ya no es considerada como la elucidación progresiva de lo verdadero...sino que está formada por aporías, por fracasos:”el error es para Canguilhem la incertidumbre permanente alrededor de la cual se desarrollan la historia de la vida y el devenir del hombre”. F. Dosse citando a Foucault., *Historia del estructuralismo*. pag.110.

¹¹⁶ De Bachelard, también Althusser tomará la noción de ruptura radicalizándola en el concepto de corte epistemológico aplicable a toda historia de las ciencias, para discernir sus discontinuidades. F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, pag. 338.

de ruptura y umbral. Pero, sobre todo, la fuerte influencia de Nietzsche¹¹⁷ y su crítica a la historia como relato cerrado basado en un origen y un fin.¹¹⁸ Foucault, precisamente en *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, escribe lo siguiente: “La historia será efectiva en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser mismo”.¹¹⁹ Se entenderá la historia cuando interpretemos nuestro ser mismo como discontinuo. La misma genealogía, de evidentes resonancias nietzschianas, es para Foucault una revisión o cambio de perspectiva que busca en la singularidad, la diversidad que anticipa la discontinuidad. La coherencia estaría en la discontinuidad del acontecimiento como algo diferente a la separación teórica de períodos diferenciados, que sí romperían el cordón umbilical del que hemos hablado. En esta línea, la filosofía atiende el análisis del acontecimiento de la actualidad, el conocimiento de lo que acontece, tal como el establecimiento de las relaciones que permite la aproximación a la singularidad dada de una problematización presente en los desplazamientos que articulan el sentido de unidad. Pero esta problemática merece, creemos, mayor atención.

¹¹⁷ Nietzsche, en la segunda Consideración intempestiva pone la historia al servicio del concepto de vida, estableciendo que el pasado se debe olvidar para evitar que destruya el presente. Invierte, en cierta medida, la negación de la voluntad de vivir de Schopenhauer por una enfatización de la vida que en su madurez evolucionará en voluntad de poder. El olvido es un elemento de ruptura necesario para eludir amenazas a la fuerza desarrolladora del presente, en palabras de Joan B. Linares “un remedio para la enfermedad de la historia”, Nietzsche, Obras completas, Vol. I, Consideraciones intempestivas II, p. 698. nota 8. Así dice Nietzsche: “En toda acción hay olvido: del mismo modo que en la vida de todo ser orgánico hay no solamente luz, sino también oscuridad. Un ser humano que quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño, o a un animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar. En consecuencia : es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar... Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas.” Nietzsche, Obras completas, Vol. I, Consideraciones intempestivas II, p. 698.

¹¹⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire* DE, Vol. II, Texto 84, pag. 136.

¹¹⁹ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, DE, Vol. II, Texto 84, pag. 147. “L'histoire sera «effective» dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même”. Traducción nuestra.

I.4 La dicotomía continuidad-discontinuidad pensada desde la diferencia.-

Al hilo del apartado anterior y en orden al interés que reviste para esta tesis una adecuada recepción de la filosofía relacional foucaultiana, y del esfuerzo por advertir las muchas facetas que despliega el pensamiento poliédrico¹²⁰ del filósofo francés, creemos que puede resultar oportuno presentar aquí la cuestión de la dicotomía continuidad-discontinuidad que en esta primera parte introductoria que estamos desarrollando se ha mantenido latente, hasta ahora. En efecto, al plantearnos esta cuestión las primeras preguntas a responder surgen casi de manera espontánea y serían las siguientes: el concepto de discontinuidad foucaultiana, ¿en qué medida afecta a esa continuidad de método que él mismo explica como reunión coherente de sentido?, ¿es aplicable a la red conceptual de su discurso filosófico?, y, si es así, ¿cabe la posibilidad de una interpretación de la discontinuidad que confirme y aun conforme la continuidad practicada? Para abordar estas cuestiones, y otras que irán apareciendo, recordemos un episodio que puede servirnos, aunque no sea más que de manera limitada, como indicativo no solo del contexto teórico en el que Foucault lleva a cabo su discurso sino de los elementos que van a formar parte del mismo. Efectivamente, en mayo del 68, la revista francesa *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier, le hizo llegar por escrito un cuestionario basado en las preguntas de sus lectores habituales que versaban sobre diversos temas, pero entre los que el propio Foucault también eligió como relevante la cuestión de la discontinuidad. En el desarrollo de una de las respuestas, afirma lo siguiente:

¹²⁰ La expresión es de Josep Antoni Bermúdez: *Michel Foucault, un pensador poliédrico*

Mi problema: substituir en la forma abstracta, general y monótona del “cambio”, en la cual, fácilmente, se piensa la sucesión, el análisis de los tipos diferentes de transformación. Lo que implica dos cosas: poner entre paréntesis todas las viejas formas de endeble continuidad por las cuales se atenúa de ordinario el hecho salvaje del cambio (tradicción, influencia, hábitos de pensamiento, grandes formas mentales, obligaciones del espíritu humano), y hacer surgir por el contrario, con obstinación, toda la vivacidad de la diferencia: establecer, meticulosamente, el intervalo. Acto seguido, poner entre paréntesis todas las explicaciones psicológicas del cambio (genio de los grandes inventores, crisis de la conciencia, aparición de una nueva forma de espíritu); y definir con el más grande esmero las transformaciones que han, no digo: provocado, pero constituido el cambio. Reemplazar, en suma, el tema del devenir (forma general, elemento abstracto, causa primera y efecto universal, mezcla confusa de lo idéntico y lo nuevo) por el análisis de las transformaciones en su especificidad.¹²¹

Como vemos aquí, Foucault centra su atención en el cambio y el tipo de transformaciones que se precisan para hacer surgir la diferencia en la continuidad. Pero no hay o no habla de ruptura sino de cambio y de la diferencia que marca el análisis de las transformaciones que lo han constituido, y que, además: “... hace aparecer el haz polimorfo de las correlaciones”.¹²² Justo a continuación de esta exposición preparatoria Foucault formula una definición concreta de lo que entiende por “la discontinuidad”: “...es un juego de transformaciones especificadas, diferentes las unas de las otras (con cada una sus condiciones, sus reglas, su nivel) y ligadas entre ellas según los esquemas de

¹²¹M. Foucault, *Réponse à une question*, DE, Vol.I. Texto 58. pag. 677. Traducción nuestra. En francés: “Mon problème : substituer à la forme abstraite, générale et monotone du « changement », dans laquelle, si volontiers, on pense la succession, l'analyse de types différents de transformation. Ce qui implique deux choses : mettre entre parenthèses toutes les vieilles formes de continuité molle par lesquelles on atténue d'ordinaire le fait sauvage du changement (tradition, influence, habitudes de pensée, grandes formes mentales, contraintes de l'esprit humain), et faire surgir au contraire, avec obstination, toute la vivacité de la différence : établir, méticuleusement, l'écart. Ensuite, mettre entre parenthèses toutes les explications psychologiques du changement (génie des grands inventeurs, crises de la conscience, apparition d'une nouvelle forme d'esprit) ; et définir avec le plus grand soin les transformations qui ont, je ne dis pas : provoqué, mais constitué le changement. Remplacer, en somme, le thème du devenir (forme générale, élément abstrait, cause première et effet universel, mélange confus de l'identique et du nouveau) par l'analyse des transformations dans leur spécificité”.

¹²²Ibid. pag. 680. “faire apparaître le faisceau polymorphe des corrélations.”

dependencia. La historia,¹²³ es el análisis descriptivo y la teoría de estas transformaciones.”¹²⁴

En el mismo sentido, en *La palabras y las cosas*, también se había expresado en los siguientes términos:

No resulta fácil establecer el estatuto de las discontinuidades con respecto a la historia en general...La discontinuidad - el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente -...¹²⁵

Este texto nos parece significativo porque orienta el objetivo de las transformaciones y las correlaciones hacia toda una serie de posibilidades de análisis referidas a “culturas que dejan de pensar como lo habían hecho” y “se ponen a pensar de manera diferente”, como luego vamos a ver reflejado en la dinámica de superación y solapamiento que se produce en la relación entre modelos.

Pero, volviendo a la línea de investigación que abría toda esa “vivacidad de la diferencia”, que aparece como nexo de univocidad entre la discontinuidad y la “endebles continuidad”, si tomamos ahora como punto de referencia el análisis que hace Judith

¹²³ F. Javier de la Higuera Espín, *La filosofía como crítica en M. Foucault*, pag. 168-169., pondera la relación entre continuidad y discontinuidad histórica: “Parece claro que la historia foucaultiana, pues, no pretende descubrir la continuidad que liga los acontecimientos históricos. La continuidad es considerada a menudo por Foucault como el efecto de superficie de procesos que se efectúan a nivel arqueológico. Lo que no implica simplemente sustituir la categoría abstracta de la continuidad por otra no menos abstracta, la discontinuidad. No se trata de que este concepto juegue ahora el papel de principio de explicación que antes jugaba la continuidad. Foucault insiste en que su cuestión no es decir: “viva la discontinuidad”. La discontinuidad es también el efecto superficial de las transformaciones que hacen posible el cambio, a veces brusco e imprevisto. Si para la historia foucaultina la continuidad no es el dato primero, el sustrato al que referir los acontecimientos, o la ley general, tampoco la discontinuidad es el punto en que el análisis se detendría. Continuidad y discontinuidad representan problemas con los que ha de enfrentarse el análisis histórico. Así, tras las aparentes continuidades, el análisis debe buscar los fenómenos de ruptura, mutaciones, desfases que subyacen a ellas. Pero, tras ello, encontrar los juegos de transformaciones que posibilitan esas rupturas, mutaciones o desfases. Lo que no quiere decir que el análisis histórico tenga por objetivo disolver toda posible continuidad. Los fenómenos de remanencia, de repetición, o retorno en los que cabe leer una continuidad, deben ser abordados como fenómenos con una especificidad temporal...a partir, precisamente, del análisis de las transformaciones diversas que los hacen posibles.” Del sitio web:<http://www.tdx.cat/search?query=Foucault&scope=%2F&ocult=0>

¹²⁴ M. Foucault, *Réponse à une question*, DE, Vol.I. Texto 58. pag. 680. Traducción nuestra.

¹²⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag. 57.

Revel¹²⁶ al respecto de lo discontinuo en Foucault, podremos aproximarnos por otra sugerente vía de acceso. En “El pensamiento vertical: una ética de la problematización” se hace la siguiente pregunta: “¿verdaderamente excluye la discontinuidad la unidad? O más exactamente: ¿qué tipo de unidad es susceptible de producir la diversidad -cuando se asume de manera plena?”¹²⁷ Revel mantiene la teoría, creemos que acertada, de que uno de los elementos para que Foucault articule la discontinuidad y la unidad, o sea, “... una coherencia transversal, el boceto de un proyecto, un cierto parentesco tangible”,¹²⁸ es justamente la diferencia. Según piensa, a partir de la publicación por Gilles Deleuze, en 1969 y 1970, de *La lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, a Foucault se la abre la posibilidad de ampliar todavía más la conexidad de este concepto de diferencia como fondo de lo común. Y, en este sentido, cita Revel lo que, en la segunda de las dos obras mencionadas, afirma Deleuze reformulando el problema de la multitud en Spinoza:

Univocidad significa: lo unívoco es el ser mismo, lo equívoco es aquello de lo que el ser se dice. Justo lo contrario de la analogía. El ser se dice de aquellas formas que no quiebran la unidad de su sentido, se dice en un único y mismo sentido a través de todas sus formas... Pero si eso de lo que se dice el ser difiere, eso de lo que se dice el ser es la diferencia misma. No es el ser análogo el que se distribuye en las categorías y reparte un lote fijo a los entes, sino los entes los que se distribuirían en el espacio del ser unívoco abierto a todas las formas. La apertura pertenece esencialmente a la univocidad.¹²⁹

Concluye que la sustancia spinozista para Deleuze es el conjunto de los modos en su diferencia, y que: “...a la idea de unidad, necesariamente reductora por cerrada, es necesario preferir esta univocidad como coherencia abierta.”¹³⁰ Y, como bien expone

¹²⁶ Judith Revel, “El pensamiento vertical: una ética de la problematización”, en “*Foucault. El coraje de la verdad*”. Coordinado por F. Gros. Sobre este tema resulta también interesante la comparación de la obra de Foucault con un “palimpsesto” que hace Maripaola Fimiani en su *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*.

¹²⁷ Ibidem. pag.63.

¹²⁸ Ibidem. pag.65.

¹²⁹ G. Deleuze, *Difference et répétition*, Paris, PUF, 1970. Citado por Revel en *El pensamiento vertical: una ética de la problematización*. pag. 67-68

¹³⁰ Ibidem, p. 68

Revel, citando ahora ya a Foucault: “Sea la diferencia. Se considera habitualmente como la diferencia de una cosa o en una cosa; detrás de ella, o más allá, pero para soportarla, darle un lugar, delimitarla, y entonces dominarla, se pone, con el concepto, la unidad de un género que a ella se le supone fraccionar en especies...; la diferencia llega a ser entonces lo que debe ser especificado en el interior del concepto, sin rebasarlo.”¹³¹ Y concluye la autora que “Lo que pedimos al pensamiento de Foucault es precisamente que rinda cuentas de su propia unidad como fondo de las diferencias que allí actúan.”¹³²

Con todo, nos parece que Foucault efectivamente refiere un concepto, el de la diferencia, que está entre la ruptura de la discontinuidad y la unidad que encuentra y mantiene la posibilidad de esa coherencia transversal con sentido final, como se ha visto más arriba. Pero probablemente, y más allá de esto, uno de los objetivos de Foucault es pensar de otra manera la diferencia, con un mayor alcance que llegue incluso hasta una ontología “en la que el ser se diga, de la misma manera, de todas las diferencias, pero que sólo se diga de las diferencias”.¹³³ Para ello tiene que desprenderse, no solo de la idea de una diferencia anclada en una forma de alteridad, y la obstrucción antagonista que implica, sino que, además, tiene que descubrirle una propiedad de elaboración constructiva. Dotar a la diferencia de una especie de no lugar, de una pura distancia,¹³⁴

¹³¹ Foucault, *Theatrum philosophicum*, DE, Vol.II; texto 80, págs. 87-88. Traducción de Antonio Sánchez de la cita de J. Revel

¹³² J. Revel, *El Pensamiento vertical: una ética de la problematización*, pag. 68

¹³³ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, D.E. Vol.II; texto 80, pag. 91. La frase está en el siguiente contexto: “La sujeción más tenaz de la diferencia es sin duda la de las categorías, pues permiten —al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer en cierta manera su esquema de distribución a los entes— preservar, en la cima más alta, su quietud sin diferencia. Las categorías regentan el juego de las afirmaciones y las negaciones, fundamentan en teoría las semejanzas de la representación, garantizan la objetividad del concepto y de su trabajo; reprimen la anárquica diferencia, la dividen en regiones, delimitan sus derechos y le prescriben la tarea de especificación que tienen que realizar entre los seres. Por un lado, podemos leer las categorías como las formas a priori del conocimiento; pero, desde el otro lado, aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia. Por tanto, para liberar la diferencia, es preciso inventar un pensamiento categórico... Imaginemos, por el contrario, una ontología en la que el ser se diga, de la misma manera, de todas las diferencias, pero que sólo se diga de las diferencias; entonces... las diferencias girarían alrededor de sí mismas, diciéndose el ser, de la misma manera, de todas ellas, y el ser no sería la unidad que las guíe y las distribuya, sino su repetición como diferencias”. Traducido por Francisco Monge en Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia*. Anagrama, Barcelona, 1995.

¹³⁴ Expresión utilizada por Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*. DE, Vol.II, texto 84, pag. 144.

que posibilite una relación productiva entre elementos y que evite la separación del otro. Esta relación constructiva crea las condiciones para “una caracterización ontológica nítida...que se distingue de la `diferencia´ de Merleau-Ponty, Deleuze o Derrida en que no debe nada al concepto heideggeriano de diferencia ontológica, en cuanto es no solo absolutamente inmanente, sino resueltamente afirmativa, positiva, productiva,...”¹³⁵ Pero además, y ahora en un ejercicio de aproximación al enfoque filosófico de lo que en el último Foucault podríamos pensar como su perspectiva óptica, o mejor, lo que ha llamado “ontología histórica de nosotros mismos” u “ontología del presente”, encontramos en estas formulaciones un sentido latente de la diferencia yuxtapuesto con esa propiedad de elaboración constructiva. Es decir, más que una teoría o un cuerpo doctrinario del saber, esta “ontología crítica de nosotros mismos” la plantea como una actitud, un *ethos*, que problematiza lo que somos.¹³⁶ O dicho de otro modo, una “problematización” de la relación con el presente y nuestro modo de ser autónomo que establece la posibilidad de pensar lo que somos. Pero no terminamos con esto la cuestión porque esa “ontología del presente”,¹³⁷ además, también da contenido al intento de Foucault por analizar la actualidad, del hoy como diferencia en la historia.¹³⁸ Esto es, Foucault establece la “reflexión sobre `hoy´ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular...el inicio de lo que podría llamarse la actitud de modernidad”.¹³⁹

¹³⁵ Judith Revel, *Diccionario Foucault*, pag.46.

¹³⁶ M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?, Sobre la Ilustración*, pag. 97.

¹³⁷ En el ciclo de conferencias, seminarios y artículos dedicados a la Ilustración, Aufklärung, que empiezan en 1978, Foucault utiliza ya la expresión “ontología de nosotros mismos” u “ontología crítica de nosotros mismos”. En “*El gobierno de sí y de los otros*”, en la primera hora del 5 de enero de 1983, emplea otras variables para decir lo mismo como: “ontología crítica de nosotros mismos”, “ontología histórica”, “ontología del presente”, “ontología de la modernidad” u “ontología de la actualidad”.

¹³⁸ M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?, Sobre la Ilustración*, pag. 80.

¹³⁹ *Ibid.*

Capítulo

94

II

LÍNEAS DE CONVERGENCIA FILOSÓFICA CON NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Nota de orientación.-

Presentamos en este “Segundo Capítulo” del análisis filosófico de aproximación el tema de las concordancias, correspondencias y convergencias que en distintos aspectos relevantes se pueden establecer entre las filosofías de Nietzsche y Heidegger y los sucesivos derroteros, cruces de vías y estaciones de enlace por los que se va configurando el pensamiento foucaultiano. Pero antes de comenzar, recordemos brevemente, y como simples apuntes de introducción, los dos movimientos filosóficos dominantes en la Francia de los años 50 y 60. Efectivamente, en la época en que Foucault termina su preparación académica y comienzan sus primeras publicaciones, las corrientes más significativas de pensamiento son, en primer lugar, el existencialismo, fundamentalmente basado en la figura de Jean Paul Sartre y, en segundo lugar, la difundida fenomenología husserliana. Tal y como hemos esbozado en la Introducción a esta tesis, Sartre, por una parte, era el respetado referente intelectual y sus ideas entorno a la anterioridad de la existencia a la esencia o sobre la esencia misma, es decir, sobre aquello que nos definirá es lo que construiremos con nuestros actos, abrían áreas de especulación y formaban parte de la agenda general de prioridades filosóficas de muchos pensadores. También, sus trabajos sobre el significado y su relación con la existencia y el sujeto, tenían repercusión, seguimiento y crítica. La autoridad de Martin Heidegger, por su parte, y precisamente de la mano de Sartre, irrumpía con fuerza en el ámbito filosófico

francés rechazando la diferencia entre el sujeto y el objeto exterior para afirmar que somos seres existiendo en el mundo. Pero, como antecedente, Edmund Husserl había establecido un marco general fenomenológico con la articulación de nociones como la intencionalidad, la intuición, la variación eidética, la reducción fenomenológica, lo noético y lo noemático que cifraban el modo en cómo las cosas aparecen en nuestra conciencia. Más adelante, otro intelectual muy influyente en la cultura francesa del momento, Maurice Merleau-Ponty, en su *Phénoménologie de la Perception* de 1945 también se plantea como objetivo prioritario revelar la estructura fenomenológica de la percepción.

No obstante, en el caso concreto de Foucault, no solo en el periodo de su formación, o al inicio de su producción filosófica, sino a lo largo de toda su vida, hay ciertos autores y movimientos de pensamiento que, de una u otra manera y en mayor o menor medida, han mantenido una fuerte relación de influencia y correspondencia. Sin guardar un orden cronológico se pueden citar filósofos que, por ejemplo, en el caso del Nietzsche de las conceptualizaciones sobre la historia y de la genealogía son bastante evidentes, como ya hemos dicho, pero también otros autores mucho más próximos personalmente como el prestigioso historiador G. Canguilhem, su antiguo profesor y director de tesis J. Hyppolite, el filólogo e historiador P. Hadot, su amigo y muy respetado como filósofo G. Deleuze, el mitologista G. Dumézil, el nietzscheano G. Bataille o el crítico literario R. Barthes. Ahora bien, en términos de mayor afinidad filosófica, tanto en el marco general como en el más próximo al interés intelectual, aparecen respectivamente los dos autores ya mencionados, Nietzsche y Heidegger. Incluso, teniendo en cuenta que al principio, en las iniciales lecturas del primero, manifestara un cierto distanciamiento que, sin embargo, cesó al comprobar las sinergias que producía su conexión con el segundo. Para dar una idea del efecto producido por la combinación entre ambos valgan como introducción sus propias palabras:

Traté de leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche solamente no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡ese fue el impacto filosófico!¹⁴⁰

En otros lugares Foucault confiesa la presencia, el peso y la referencia obligada que estos dos pensadores tienen en el desarrollo de muchos de sus trabajos. No es algo que oculte sino que, al contrario, lo manifiesta incluso ante el público y los alumnos de sus cursos en el Collège de France.

Por otra parte, y para terminar esta nota orientativa, en el *Anexo I*, que hemos dedicado a la exposición y reseña de una extensa cronología crítica en la que distintos autores analizan la obra de Foucault, también tenemos en cuenta la opinión y el examen de algunos de esos críticos sobre la red de complicidad teórica con Nietzsche o Heidegger. Estas complementarias perspectivas de análisis pueden ayudar, igualmente, a ampliar la aproximación desde otras líneas de concordancia, si bien, en el desarrollo de este capítulo, nos centraremos en los dos autores arriba mencionados y nos extenderemos en las interpretaciones de correspondencia.

¹⁴⁰ M. Foucault, DE, IV, texto 354, pag. 703. TN de : “ J´avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique! Hans Sluga, en su *Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche*, en *The Cambridge Companion to Foucault*, by Gary Gutting, pag. 213-214, utiliza esta misma cita para sugerir una más compleja trayectoria: “ (1)He first read Nietzsche with the help of Bataille and Blanchot...(2)This reading led him to distance himself from the domain influences of Hegelian, Husserlian, and Sartrean thought and, more broadly speaking, away from the prevailing academic opinions and attitudes. (3) That development, in turn, opened his eyes to the merits of Heidegger, who he began to read in 1951 or 1952. (4) From this he turned, once more, to Nietzsche and now read him in 1953 inspired by his new philosophical enthusiasm for Heidegger. (5) This new reading of Nietzsche proved a philosophical shock and turned him from an incipient Heideggerian into the man who could say: ‘I am just a Nietzschean’” En español: “(1) Primero lee a Nietzsche con la ayuda de Bataille y Blanchot...(2) Esta lectura le lleva a distanciarse de las influencias dominantes del pensamiento hegeliano, hussleriano y sartreano y, hablando más ampliamente, se pone fuera de las prevaecientes opiniones y actitudes académicas. (3) Ese desarrollo, como en devolución, abre sus ojos a los méritos de Heidegger, que comienza a leer en 1951 o 1952. (4) Desde aquí vuelve, una vez más, a Nietzsche y ahora lo lee en 1953 inspirado por su nuevo entusiasmo por Heidegger. (5) Esta nueva lectura de Heidegger prueba un choque filosófico y lo troca de un incipiente heideggariano a un hombre que puede decir: ‘Soy simplemente nietzscheano’.”

II.1 Nietzsche y la historicidad del sujeto.-

A partir de los últimos años cincuenta, la predisposición, la preidección y hasta una cierta admiración de Foucault por el filósofo de Röcken fue *in crescendo*. Son varias las correspondencias temáticas y conceptuales que contribuyen a esa aproximación, aunque solo vamos a extendernos en las más relacionadas con el interés principal de este trabajo. De entre ellas resaltaremos fundamentalmente las conceptualizaciones relacionadas con la genealogía, la crítica de la historia, el análisis del poder, la discontinuidad y el paralelismo entre el rechazo que Nietzsche manifiesta a la idea de *Ursprung* y el concepto foucaultiano de *episteme*, descrito en *las palabras y las cosas*, en el que ya plantea la ausencia de un origen absoluto. Justamente, en este sentido, y continuando con la pregunta por la utilidad e inconvenientes de la historia, los dos comparten la impugnación a su calificación como continua y lineal, esto es, con un origen y un *telos*, y valoran su función como instrumento de cuestionamiento del pasado para la correcta comprensión del presente, así como, en yuxtaposición con lo anterior, del carácter temporal o esencialmente mutable de la existencia humana. Pero, de hecho, las permeabilidades sobre distintas materias se suceden en todas direcciones, como ocurre, por ejemplo, con el tema de “la muerte del hombre”, introducida también en *Les mots et les choses*, y que “...reenvía a la crítica del humanismo como metafísica de la subjetividad, tal y como fue elaborada por Nietzsche y Heidegger, en ruptura con el pensamiento indisolublemente humanista y dialéctico de Hegel e incluso de Marx”.¹⁴¹ Es decir, según afirman Ferry y Renaut, y nosotros compartimos, Foucault comparte plenamente la crítica del humanismo que principalmente Nietzsche, pero también Heidegger, desarrollan en sus trabajos, como veremos más adelante. Y, precisamente, “Hablando de la muerte del hombre, Foucault se

¹⁴¹ Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 166. En francés: “...renvoie à la critique de l’humanisme comme métaphysique de la subjectivité telle qu’elle s’était élaborée chez Nietzsche et Heidegger, en rupture avec la pensée indissolublement humaniste et dialectique de Hegel et même de Marx”. TN.

ubica en una cultura no dialéctica y, por lo tanto, no humanista, que ha comenzado con Nietzsche, seguido con Heidegger y continuado con los estructuralistas, que han practicado la muerte del hombre en el advenimiento de las estructuras”.¹⁴² Pero, como decimos, vamos a precisar ahora algunas cuestiones que conciernen directamente a Nietzsche y a los elementos que con más insistencia veremos aparecer en el proceso de análisis general del objeto de esta tesis, esto es, en el origen, en la formación y en la preterición del cuidado de sí.

II.1.1 Historia y sujeto.-

Los indicios que sugieren, pues, la fuerte relación del pensamiento de Foucault con la obra de Nietzsche¹⁴³ son numerosos, y, al igual que en el caso de Heidegger o incluso en algunos aspectos aún con más incidencia y claridad, nos señalan la dirección para desentrañar la vinculación entre ambos. Pero no hace falta avanzar la introducción mucho más. En este punto creemos que puede ser eficaz, para la exposición de este apartado y para ir centrando el tema, que el planteamiento empiece por la contundencia de una de las manifestaciones que el propio Foucault hace al respecto:

Me interné por este último camino (el de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en que no dejó de transformarse). Digo por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. `Nobody is perfect´. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados

¹⁴² Ibid, pag. 167.

¹⁴³ Hay una abundante literatura que analiza la relación de estos dos filósofos, mucha de la cual se puede encontrar en el ámbito académico anglosajón y, a menudo, en relación al tema de la genealogía, como por ejemplo: Jeffrey Minson, *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot, and the Eccentricity of Ethics*, Charles E. Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Michel Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, Allan Megill, *Foucault, Structuralism, and the ends of history*, y también *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Gary Shapiro, *Archaeologies of Vision*, David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. También, en francés, entre los muchos ejemplos, el arriba citado: *La pensée 68*, de Luc Ferry y Alain Renault.

historiadores de las <mentalidades> y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto.¹⁴⁴

Esta “deuda teórica” es, como decimos, la que nos interesa analizar aquí, sobre todo la referente a la concepción de la historia y sus consecuencias para la “genealogía del sujeto”. Por lo tanto, vamos a situar los posibles focos de emisión de esta convergencia en la órbita de la tensión genealógica que encontramos en la “historicidad del sujeto”. Así tenemos que, ya en la serie de conferencias recogidas bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault afirma lo siguiente:

Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento.¹⁴⁵

La inadmitida preexistencia de un sujeto de conocimiento es entendida y explicitada por Foucault como que, y utilizando ahora los mismos términos nietzscheanos, tanto el sujeto y el conocimiento como, por ejemplo, la religión, la poesía o “la enorme factoría en la que se produce el ideal”,¹⁴⁶ son invenciones, *Erfindung*, que se oponen, “siguiendo un buen método histórico”,¹⁴⁷ a la solemnidad del origen, *Ursprung*, que “pura y simplemente”¹⁴⁸ está dado. Y que esté dado el origen significa que se admite una continuidad inquebrantada ya que existía con anterioridad a cualquier posible fabricación. “Cuando dice ‘invención’ es para no decir ‘origen’; cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*”.¹⁴⁹ La *Erfindung* es una ruptura que inicia el comienzo porque “decir que

¹⁴⁴ *La hermenéutica del sujeto* pag.484. “Situación del curso”, Frédéric Gros citando la primera versión inédita de la conferencia impartida en Nueva York en 1981: *Sexualité et solitude*

¹⁴⁵ M. Foucault, *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, en *La verdad y las formas jurídicas*, pag.18. En *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, ya había tratado en extenso el análisis de la palabra *Ursprung*.

¹⁴⁶ *Ibidem*. pag.20

¹⁴⁷ *Ibidem*, pag. 21

¹⁴⁸ *Ibidem*, pag.20

¹⁴⁹ *Ibidem*, pag.19

fue inventado es decir que no tuvo origen”.¹⁵⁰Y es en esta ruptura como comienzo donde ya se encuentra la huella del trazo fragmentado que conduce a la discontinuidad foucaultiana, que también opone a la continuidad histórica del “origen”, el “momento” de quebranto en el que ocurre algo que hace aparecer el comienzo.¹⁵¹“La historia será efectiva en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser mismo”¹⁵²llega a decir Foucault.

Una primera evidencia de afinidad que, no obstante, nos hace cuestionarnos qué significa ese “buen método histórico” arriba mencionado. Así, en relación a esto y abundando en el tema del análisis histórico, en la *Segunda consideración Intempestiva* titulada: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, se encuentra tratada en profundidad, entre otras muchas cosas, la frontal crítica que hace Nietzsche de la historia convencional, además de la cuestión de la historicidad del sujeto y, como ahora veremos, su relación con el olvido.¹⁵³Dice Nietzsche que su consideración de la historia es intempestiva porque la trata de entender como una enfermedad, para la que sugiere el remedio del olvido porque para vivir sin hastíos ni dolores,¹⁵⁴ para ir en pos de la felicidad, si es esto lo que retiene a los vivos en la vida, “...es siempre una sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar, o dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración”. Sin embargo, los que llama seres humanos históricos, continúa Nietzsche, mantienen la mirada fija en un pasado que los empuja hacia el futuro, con la esperanza de que la felicidad está detrás de

¹⁵⁰ Ibidem, pag. 21

¹⁵¹ Esther Díaz en *La filosofía de Michel Foucault* lo define certeramente : “Comienzo significa invención, en el sentido de producción humana en un determinado momento de la historia”. pag. 85.

¹⁵² M. Foucault, *Nietzsche, la génealogie, l'histoire*, D.E. Vol. II, texto 84. pag. 147. En el original francés: “ ‘L’histoire sera ‘effective’ dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être meme.” En español: “ la historia será efectiva en la medida que introduzca lo discontinuo en nuestra ser mismo”. TN.

¹⁵³ Es el primer enfoque, por parte de un joven Nietzsche, del concepto de olvido. Posteriormente volverá a tomarlo en consideración en el tratado segundo de *La genealogía de la moral*, pags. 97-98.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II*, Obras completas, vol, I ,Escritos de juventud, pag. 698.

la montaña que se aprestan a escalar.¹⁵⁵ Creen que el sentido de la existencia se revela en el curso de un proceso¹⁵⁶ a través del cual pretenden comprender el presente.

Semejante modo de considerar las cosas ha acostumbrado a los alemanes a hablar de 'proceso del universo' y a justificar su propia época señalándola como el resultado necesario de este proceso universal; semejante modo de considerar las cosas ha proclamado la soberanía exclusiva de la Historia, no la de las otras potencias espirituales, el arte y la religión, en tanto que 'el concepto que se realiza a sí mismo', 'la dialéctica de los espíritus' y 'el juicio universal'.¹⁵⁷

Este modo de considerar las cosas, esta soberanía exclusiva de la Historia es característica de la filosofía de la historia que se conforma dentro de un ámbito de problematizaciones establecidas por la modernidad y que, por lo tanto, se construye como un proceso unitario y teleológico. Es la historia, también, que encuentra el sentido al estar subyugada a la razón y que pretender fijar unas condiciones de análisis con base científica. Surge con la concepción ilustrada de progreso iniciada por Voltaire y seguida, y quizás culminada, por Kant, Hegel y Marx, por contra a la concepción de la historia moderna como una calamidad¹⁵⁸ de autores como Nietzsche, Spengler o Heidegger. Pero esto es lo que piensa concretamente Nietzsche:

La Historia, concebida como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de cierre y balance de la vida. Sólo como corolario de una poderosa corriente nueva de vida, por ejemplo, de una cultura naciente, la formación histórica es algo saludable y una promesa de futuro, es decir, si ella misma no domina y guía, sino que es dominada y guiada por una fuerza superior...La historia, en tanto que está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico y, por lo tanto,...nunca podrá ser, ni debe llegar a ser, una ciencia pura...Pues donde hay cierto exceso de historia se desintegra y degenera la vida, y por último, a raíz de esta degeneración, a su vez, también la misma historia.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Ibidem, pag. 701.

¹⁵⁶ Ibidem. pag. 701.

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas II*, Obras completas, vol I, Escritos de juventud, pag. 733.

¹⁵⁸ J. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag. 65.

¹⁵⁹F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas II*, Obras completas, vol I, Escritos de juventud, pag.702.

Hay que defender a la vida de la historia, que llega a ser como una enfermedad que desintegra y degenera la vida, y una vez puesta al servicio de un poder ahistórico, y establecido el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, se ha creado la posibilidad de que "...esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas"¹⁶⁰ enmarque las condiciones para una cultura naciente. Más adelante veremos cómo el ejemplo por antonomasia de una cultura naciente es la antigua Grecia, dimensión de experiencia en la que Nietzsche, haciendo uso de sus profundos conocimientos como filólogo clásico que era, no solo encuentra una inagotable veta de inspiración sino que, además, arrogándose el derecho¹⁶¹ de obrar de manera "intempestiva", es decir, de plantear una radical problematización, avanza estableciendo posiciones definitivas en la formación del sujeto:

Hubo siglos en que los griegos se hallaban expuestos a un peligro semejante al que hoy nos acecha, el quedar barridos por la marea de lo extraño y lo pasado, por la `historia`. Nunca vivieron en orgullosa inaccesibilidad: más bien su `formación` fue durante largo tiempo un caos de formas y conceptos extranjeros, semíticos, babilónicos, lidios, egipcios... Sin embargo, la cultura helénica no se convirtió en un agregado gracias a aquella exhortación apolínea. Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el caos recapacitando, de acuerdo con la máxima délfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus genuinas necesidades, y desechando las necesidades aparentes. Así terminados por rescatarse a sí mismos; no fueron durante mucho tiempo los abrumados herederos y epígonos de todo el Oriente; tras ardua lucha consigo mismos, en virtud de la interpretación práctica de aquella sentencia, llegaron a enriquecer y acrecentar del modo más feliz el tesoro heredado, convirtiéndose en los primerizos y paradigmas de todos los pueblos civilizados posteriores.¹⁶²

¹⁶⁰ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II*, Obras completas, vol I, pag. 698.

¹⁶¹ Ibidem, pag. 696. " Este punto tengo, por lo menos, derecho a acometerlo por mi profesión de filólogo clásico: pues no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de obrar de una manera intempestiva..."

¹⁶² F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas II*, Obras completas, vol I, pag. 748.

Difícilmente se puede expresar con mayor claridad el análisis histórico de la formación misma de un sujeto, “conócete a ti mismo”, en una cultura que “recapacitando” sobre sí logra “rescatarse” a sí misma, tal y como la citaba más arriba Foucault. También vemos aquí el nacimiento de una cultura, en la que luego descubriremos los términos equiparables a la cultura de sí en lenguaje foucaultiano, que no admite la preexistencia de un sujeto de conocimiento, sino que sienta las bases de las condiciones que hacen posible el sujeto artífice de sí mismo. Un sujeto que, al igual que hace la cultura en la que está inmerso, recapacita sobre sí mismo, lucha consigo mismo y, llevando a cabo una interpretación práctica del *gnothi seauton* délfico, termina por rescatarse a sí mismo de quedar barrido por la historia. Efectivamente, aparecen como claros puntos de contacto la posibilidad de ser olvidado por lo pasado, la concepción de la historia, el marco de experiencia de la Grecia clásica, la creación de unas condiciones de posibilidad, la cultura de sí, la máxima délfica y, sobre todo, la coincidencia en la contundencia de la argumentación de un joven Nietzsche y de un maduro Foucault en el esencial redescubrimiento del sí mismo. Esta Segunda Intempestiva, y en especial su parte final, con la puesta en escena de toda la serie de elementos recuperados de la antigüedad pero ahora reinterpretados, tuvo repercusión, sin duda, en la investigación, elaboración y desarrollo en los aspectos fundamentales de lo que el último Foucault encontró conveniente denominar la hermenéutica del sujeto.

Pero aún hay alguna otra confirmación que, por su explicitud, merece la pena mencionar para aclarar dudas y deudas. En los conocidos como *Fragmentos Póstumos*, podemos leer el siguiente texto de Nietzsche:

Tomar posesión de sí mismo, organizar lo caótico, desechar todo temor frente a la formación y ser honestos: exhortación al *gnothi seauton* no en el sentido de ensimismamiento, sino para saber

realmente cuales son nuestras verdaderas necesidades. A partir de ahí echar a un lado audazmente lo que es extraño y partiendo de sí mismo superarse...¹⁶³

Aquí, el adagio “conócete a ti mismo”, igual que ocurre en la obra de Foucault, despliega toda su fuerza como el principio desencadenante de una sucesión de posibilidades que abren un espacio determinado al “sí mismo”. Pero, la salvedad que hace Nietzsche, o mejor, el explícito rechazo del “ensimismamiento” que aparece como un riesgo de desvío, además de sugerir un peligro del orden de la contradicción, apenas vela una alusión directa y negativa al egoísmo, cuestión en la que también parece coincidir ampliamente con las posiciones mantenidas por Foucault. Efectivamente, en esa “toma de posesión” de sí mismo en la que se exhorta al conocimiento de uno mismo, se evita el ensimismamiento como una perturbación narcisista capaz de desvirtuar el sentido positivo originario del ocuparse de sí mismo. Sentido positivo del principio matriz del que, con el paso del tiempo, hemos desistido por una tradición que, según Foucault, ha focalizado su atención en las más negativas connotaciones extrapolables, como son: una desafiante autosuficiencia con perspectiva de “dandismo moral”¹⁶⁴ o un individualismo con grandes dificultades de encaje en la colectividad. Y esta cuestión nos lleva a comentar como indicativo, y en forma de breve digresión, que es justamente en el pensamiento antiguo donde cree Foucault que, bien sea en el mismo Sócrates, en el helenismo o en el primer cristianismo, ocuparse de sí mismo siempre tuvo un claro sentido positivo, como ocurre, por ejemplo, en el caso referencial de Gregorio de Nisa. En este sentido, la consolidación de ese mismo cristianismo,¹⁶⁵ con su “renuncia a sí mismo”, y la posterior eclosión del

¹⁶³ F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos I*, 29, pag.192.

¹⁶⁴ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 28. En este caso Foucault utiliza el término dandismo en sentido claramente peyorativo.

¹⁶⁵ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 24. Asimismo en *El cuidado de sí*, pag. 46.: “Hay finalmente sociedades o grupos en los que la relación con uno mismo es intensificada y desarrollada sin que por ello ni de manera necesaria los valores del individualismo o de la vida privada se encuentren reforzados; el movimiento ascético cristiano de los primeros siglos se presentó como una acentuación extremadamente fuerte de las relaciones de uno consigo mismo, pero bajo la forma de una descalificación de los valores de la vida privada, y cuando adoptó la forma de cenobitismo, manifestó un rechazo explícito de lo que pudiera haber de individualismo en la práctica de la anacoresis.”

mundo moderno, con las distintas formas de obligación para con los otros, consiguieron, hasta cierto punto, socavar la idea original.¹⁶⁶ Pero Foucault insiste, como importante recurso de apoyo para su diferenciación entre el cuidado de sí y el egoísmo, en este padre capadocio que, además, lo presenta acompañado de los otros dos eruditos de la época, Basilio el Grande y Gregorio Nacianceno, como uno de los puntos de referencia para el desarrollo de este tema, como veremos en su curso de la *Hermenéutica del sujeto*. A Gregorio de Nisa,¹⁶⁷ pues, Foucault lo encuadra en un pensamiento ajeno por completo a ese egoísmo, y al tratamiento con el que este autor propone la preocupación por sí mismo le atribuye siempre un significado positivo de superación del que desarrollará parte de su propia argumentación. Como muestra cita algunos pasajes de *El cantar de los cantares*, *Sobre la vida de Moisés*, *La virginidad* o *De Beatitudinibus*.¹⁶⁸ En cuanto a los otros dos autores son también importantes no solo en lo concerniente al egoísmo sino como referentes históricos de autoridad acerca “la inquietud de sí”, tal y como veremos en sucesivos apartados. Foucault, como vemos, no duda en remontarse al pasado de los autores antiguos poco habituales para señalar que, desde el principio, recapacitar sobre sí mismo podía tener una acepción negativa, una especie de sí mismo ensimismado, pero esta posibilidad, también desde el principio, era descartada incluso con cierta energía. El *gnothi seauton*, según Foucault, además de otros múltiples vectores que analizaremos, consistía en partir de sí mismo para “superarse”, justamente como dice Nietzsche.

II.1.2 Genealogía e historia.-

Continuando ahora con la cuestión del examen crítico de la historia, que estimamos fundamental para entender por qué Foucault se declara nietzscheano, recordemos que el

¹⁶⁶ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 29

¹⁶⁷ Al que por otra parte también considera, junto a Metodio de Olimpo y Basilio de Cesarea, uno de los pioneros en el ascetismo cristiano.

¹⁶⁸ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 29. Citas a pié de página desde la 37 a la 41, inclusives.

mismo Foucault se esfuerza por relacionar la historia con la genealogía, entendida como herramienta de análisis que permite desvelar lo que está detrás de los hechos.¹⁶⁹Y aquí, de nuevo, Nietzsche también tiene mucho que ver pues parece que simplemente siguiendo las líneas maestras del pensamiento genealógico nietzscheano se descubre al genealogista Foucault. Tanto es así que en el conocido texto de 1971 titulado “Nietzsche, la généalogie, l’histoire.”,¹⁷⁰Foucault reconoce la validez del discurso genealógico para el análisis histórico como útil instrumento de búsqueda del comienzo.¹⁷¹Aunque, como ya hemos dicho, de un comienzo opuesto al concepto quimérico del origen¹⁷² como algo que ya está dado, esencial, previo al mundo y al tiempo o lugar de la verdad.¹⁷³

¹⁶⁹“Que derrière les choses il y a «tout autre chose»”. M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, D.E. Vol. II, texto 84. pag. 138.

¹⁷⁰ M, Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire.”, D.E. Vol. II, texto 84, pag. 136.

¹⁷¹“...le généalogiste part à la recherche du commencement - des commencements innombrables qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée qui ne saurait tromper un oeil un peu historique...” M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire.” D.E. Vol. II, texto 84, pag. 141.

¹⁷² Roger Chartier dice lo siguiente sobre el origen en Foucault: “...the category of “origins” masks both the radical discontinuity of “emergences” (irreducible to any prefiguration) and the discordances separating different series of discourse or practice. When history succumbs to “chimeras of the origin”, it purveys several presuppositions (without always being aware of doing so): that every historical moment is a homogeneous totally endowed with an ideal and unique significance present in each of its manifestations; that historical development (devenir) is organized like a necessary continuity; that events are linked together, the one engendering the other in an uninterrupted flow that permits decreeing one the “cause” or the “origin” of the other.

For Foucault, “genealogy” must part company with precisely these classic notions (totally, continuity, causality) if it strives for an adequate comprehension of ruptures and divergences.” R. Chartier, *The Chimera of the Origin*, capt. II. pag. 170. en el libro de Jan Goldstein: “Foucault and the writing of history”. En español: “...la categoría de `origenes´ enmascara la radical discontinuidad de `emergencias´ (irreductible a cualquier prefiguración) y las discordancias separando diferentes series de discursos o prácticas. Cuando la historia sucumbe a `la quimera del origen´, provee varias presuposiciones (sin estar al tanto de hacerlo): que cada momento histórico es un todo homogéneo endosado con un ideal y único significado en cada una de sus manifestaciones; que el desarrollo histórico (devenir) está organizado como una necesaria continuidad; que los acontecimientos están enlazados juntos, uno engendra a otro en un ininterrumpido flujo que permite decretar la `causa´ o el `origen´ del otro.

Para Foucault, `genealogía´ debe acompañar precisamente a esas nociones (totalidad, continuidad, causalidad) si brega por una adecuada comprensión de las rupturas y divergencias”. TN.

¹⁷³ hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 108: “According to Foucault the task of the genealogist is to destroy the primacy of origins, of unchanging truths.” Que traducimos así: “De acuerdo con Foucault el cometido del genealogista es derribar la primacía de los orígenes de verdades inmutables”.

La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del 'origen'.¹⁷⁴

La genealogía se detiene en las meticulosidades y azares del comienzo hasta, si llegara a ser necesario, hurgar en los bajos fondos y hacer caer las máscaras.¹⁷⁵ Más aún, porque Foucault continúa hilando el pensamiento genealógico nietzscheano,¹⁷⁶ también en sus propios términos, para diferenciar acepciones, matices y connotaciones entre la *Entstehung* o la *Herkunft* y la *Ursprung* u origen, de la que ya hemos hablado más arriba. Efectivamente, la *Herkunft*, que traduce como *souche* o *provenance*, le parece que se aproxima más fehacientemente al objeto de la genealogía. La proveniencia posibilita, por ejemplo, reencontrar tras un concepto toda una suerte de acontecimientos que han contribuido y contribuyen a formarlo.

La genealogía no pretende remontar en el tiempo para restablecer una continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está ahí, vivo en el presente, animándolo en secreto, después de haber impuesto en todas las travesías del trayecto un destino diseñado desde la salida. Nada que recuerde a la evolución de una especie o al destino de un pueblo. A menudo la compleja red de la proveniencia, es al contrario mantener aquello que se ha pasado por alto en la dispersión y que le es propio: es reparar los accidentes, las ínfimas desviaciones- o al contrario las completas vueltas a tras-, los errores, las faltas de apreciación, los

¹⁷⁴ M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." D.E. Vol. II, texto 84, pag. 136-137. En francés: "La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'«origine»."

¹⁷⁵ "...ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté ; s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre ; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont - en «fouillant les bas-fonds». M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", D.E., Vol. II, texto 84, pag. 140.

¹⁷⁶ Y compartiendo, asimismo, su total oposición a la obra: *Im Ursprung der moralischen Empfindungen*, en español *El origen de las sensaciones morales*, de Paul Rée, que, como explicita Nietzsche con meridiana claridad en el prefacio de *La genealogía de la moral*, ese desacuerdo rayano en la hostilidad es de tal alcance que "Quizás nunca he leído nada ante lo que haya dicho no frase tras frase, argumento tras argumento, como lo hice ante ese libro". pag. 58. Por su parte Foucault dice esto en las primeras líneas de *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*: "La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas. Paul Rée se equivoca, como hacen los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas".TN.

malos cálculos que han alumbrado lo que existe y vale para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y lo que somos no hay verdad y ser, sino exterioridad y accidente.¹⁷⁷

La proveniencia desactiva el sentido teleológico del origen y abre la posibilidad de descubrir lo que nos es propio, la raíz de lo que conocemos y somos. Al extender sus ramificaciones al tronco de la procedencia, la genealogía es capaz de mantener, reparar o descubrir lo pasado por alto en la dispersión del olvido.

Además de esta proveniencia, Foucault insiste en otro término que, para la genealogía, define todo un nuevo espacio de connotaciones, como decimos, que fijan mejor el sentido de origen pretendido. La *Entstehung*, que traduce como *l'émergence*, es la aparición en escena de una fuerza, o mejor, la irrupción de una serie de fuerzas que entran en lucha unas contra otras o contra sus propias circunstancias adversas. En realidad no hay un lugar concreto de enfrentamiento, es "*une pure distance*"¹⁷⁸ donde se juega el dominio de las reglas interpretables como medio de apoderamiento. Y dice Foucault que la genealogía debe ser la historia de las morales, ideas, conceptos o de la vida ascética, "*comme émergences d'interprétations différentes*".¹⁷⁹

¹⁷⁷ Traducción nuestra de: "La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion de l'oubli ; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l'animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l'évolution d'une espèce, au destin d'un peuple. Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents, les infimes déviations - ou au contraire les retournements complets -, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous ; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident." M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". D.E. Vol. II, texto 84, pag. 141.

¹⁷⁸ M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". D.E., Vol. II, texto 84, pag. 144. Este no-lugar o pura distancia, contrasta con las heterotopias que, como es bien sabido, Foucault define como los espacios físicos de las utopías. Hay heterotopias de crisis, lugar donde se consuma el matrimonio o se supera la adolescencia; de desviación, como los hospitales, los asilos, las prisiones o los cementerios; hay también heterotopias de tiempo como los museos. Sin embargo, Foucault explica como primer ejemplo el caso del espejo que resulta paradigmático pues será al mismo tiempo una heterotopia y una utopía porque la imagen que ves no existe, pero es una heterotopia porque el espejo existe como objeto que refleja la imagen. En este sentido puede encontrarse similitud con esta aparición en escena de una fuerza en un no-lugar. Este concepto de heterotopia aparece muy temprano en la obra de Foucault ya que es en la conferencia, escrita en Tunes y pronunciada en 1967 con el título *Des espaces autres*, D.E. Vol. IV, texto 360, p. 752-762, Gallimard, Nrf, Paris, 1994 ; (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5, octobre 1984, p. 46-49., donde lo expone, aunque no será hasta 1984 cuando autorice su publicación.

¹⁷⁹ M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". D.E., Vol. II, texto 84, pag. 146.

Foucault, precisamente abundando en esta idea, también comparte la comprensión de la genealogía como la *wirkliche Historie*, que es caracterizada a menudo por Nietzsche como el sentido histórico.¹⁸⁰ Este sentido histórico se opone, con tres usos distintos reconocidos por Nietzsche ya en 1874, a las tres modalidades platónicas de la historia. El primero, según analiza Foucault, es el uso paródico y destructor de la realidad, opuesto a la historia-reminiscencia. El siguiente es el uso disociativo o destructor de la identidad opuesto a la historia de continuidad o de tradición. Y, el tercero es el uso destructor de la verdad opuesto a la historia-conocimiento.

En el primer caso Foucault habla de que, partiendo de la anonimidad del europeo, el historiador ha resuelto ofertar identidades de recambio basadas en los modelos novelescos, a la armadura del caballero, a la época wagneriana, a la épica de los héroes germánicos; y, también, a grandes personajes de la historia como César, Jesús, Dioniso, Zaratustra, etc. “El buen historiador, el genealogista sabrá qué hacer con toda esta mascarada.”¹⁸¹ Tratará de llevar al extremo la comparación de nuestra realidad individual con la “...puesta en escena de un gran carnaval del tiempo, donde las máscaras no cesan de revenir”,¹⁸² con la intención de parodiar lo mismo que Nietzsche denominaba “la historia monumental”.

El siguiente uso, destructor de identidad, es particularmente importante para la hermenéutica del sujeto pues, según Foucault, la historia genealógicamente dirigida no debe tener el fin de reencontrar las raíces de nuestra identidad sino, más bien, al contrario: de disiparla o, en cierto sentido, problematizarla. La genealogía pretende hacer surgir todas las discontinuidades que nos atraviesan. Tal y como dice Foucault citando a

¹⁸⁰ “Le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie. La *wirkliche Historie* effectuée, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l’histoire.” M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. D.E., texto 84, pag. 150.

¹⁸¹ M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. D.E. texto 84, pag. 153. Traducción nuestra de :”Le bon historien, le généalogiste saura ce qu’il faut penser de toute cette mascarade”.

¹⁸² Ibidem. Traducción nuestra.

Nietzsche: "...contentos, en oposición con los metafísicos, de abrigar en sí no un alma inmortal, sino muchas almas mortales".¹⁸³ A lo que añade que en cada una de esas almas la historia no descubrirá una identidad olvidada pronta a renacer, sino un complejo sistema de elementos múltiples y distintos que no domina ningún poder de síntesis. Es decir, no hay una identidad preestablecida y olvidada que hay que redescubrir o reestablecer, sino una identidad en formación por descubrir. O, dicho de otra manera, no puede olvidarse algo que no existe, en este caso una identidad previa. El olvido es siempre de algo que existe. Así, la diferencia del objeto de olvido queda manifiestamente clara: se trata de que no se puede olvidar una identidad original porque no hay esencias o absolutos metafísicos originales. Ni siquiera el origen puede ser un absoluto, y, por eso, Foucault participa de la ampliación de su campo semántico con dos términos, proveniencia y emergencia, que evitan, o tratan de orillar, esencias preexistentiales, si se nos permite la palabra. En realidad, el sentido de la historia¹⁸⁴ que orienta la genealogía debe ser "rigurosamente antiplatónico."¹⁸⁵

El último uso, opuesto a la modalidad platónica de la historia, es el sacrificio del sujeto de conocimiento. La historia parece neutra y desprovista de toda pasión en su búsqueda de la verdad.

Pero, si se interroga ella misma y si, de un modo más general, interroga toda consciencia científica dentro de su historia, entonces descubrirá las formas y las transformaciones de la voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento inquisidor, cruel refinamiento, maldad; descubre la violencia de los prejuicios: prejuicios contra la ignorante bondad, contra las fuertes ilusiones por las

¹⁸³ Traducción nuestra de la cita de Nietzsche en la pag. 154, referenciada a pié de pag. como número 1, en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", DE, vol II texto 84, que dice así :«heureux, en opposition avec les métaphysiciens, d'abriter en soi non pas une âme immortelle, mais beaucoup d'âmes mortelles», está cogida de *Le Voyageur et son ombre* (Opinions et Sentences mêlées), § 17.

¹⁸⁴ "Le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine". M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". D.E. texto 84, pag. 140.

¹⁸⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. D.E. texto 84, pag. 152

que la humanidad se protege, perjuicios por los peligros en la búsqueda y de lo inquietante en lo descubierto.¹⁸⁶

La voluntad de saber o *vouloir-savoir* hace emerger la injusticia en la que se fundamenta el conocimiento, repercutiendo de forma crítica en el acercamiento a una verdad universal o a la aproximación del hombre al dominio de la naturaleza. La injusticia propia de la voluntad de saber “défait l’unité du sujet”¹⁸⁷, esto es, deshace la unidad del sujeto. Y este es el objetivo alcanzado por la cuestión que planteaba la historicidad del sujeto de Nietzsche, arriba citada. Y es también, como vemos, un uso histórico examinado y compartido por Foucault ya en 1971, y que tendrá consecuencias en la configuración de su análisis de la transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo.

En fin, en términos generales, la radical crítica a la historiografía tradicional que lleva a cabo Nietzsche, en una época en que la tendencia era precisamente la contraria, le servirá a Foucault para sentar las bases de una reflexión que tome en consideración la multiplicidad de acontecimientos menores que pasan inadvertidos y que, sin embargo, resultan determinantes para la comprensión del sentido histórico. Asimismo, la desmembración, por no decir derribo, de una historia-conocimiento fundamentada en las continuidades, le valdrá como antecedente para enfatizar la discontinuidad que emerge en el cambio de *episteme*, entendiéndola según la articulación foucaultiana. El conocimiento histórico para Foucault debe considerarse como un amplio campo de análisis donde las

¹⁸⁶ M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. D.E. ,texto 84, pag. 155. “Mais, si elle s’interroge elle-même et si, d’une façon plus générale, elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté ; elle découvre la violence des partis pris : parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l’humanité se protège, parti pris pour tout ce qu’il y a de périlleux dans la recherche et d’inquiétant dans la découverte.” Traducción nuestra. Foucault también cita como referencias a este párrafo Cf. Aurore, § 429 et 432 ; Le Gai Savoir, § 333 ; Par-delà le bien et le mal, § 229 et 230.

¹⁸⁷ M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. D.E., texto 84, pag. 155.

problematizaciones¹⁸⁸ cuestionan las evidencias que aportan las certidumbres de un conocimiento absoluto y establecen posiciones para una crítica a la racionalidad. Y, para ello, la genealogía es la herramienta que posibilita el descubrimiento de una compleja red de relaciones en el discurso histórico entre el pasado y el presente, es, además, el instrumento que permite desvelar las condiciones que hacen posible ese discurso, y es, por eso mismo, materia primera de la hermenéutica que muestra la emergencia del sujeto que se constituye a sí mismo.¹⁸⁹

¹⁸⁸ M. Foucault, "À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours", D.E., texto 326, pag. 386. En una de las modificaciones añadidas en 1984 a la transcripción al francés que Foucault hizo de la entrevista concedida a Dreyfus y Rabinow en 1983, y que en realidad fue una distendida conversación en inglés, dice lo siguiente: "J'aimerais faire la généalogie des problèmes, des problématiques". En español: "me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas". Otra descripción añadida a la entrevista la encontramos en DE, texto 350, pag. 670., *Le souci de la vérité*, donde dice: "Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.)". En español: "Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni la creación por el discurso de un objeto que no existe. Es la unión de prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar cualquier cosa en el juego de verdadero y falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bajo la forma de la reflexión moral, el conocimiento científico, el análisis político, etc.)". Por otra parte, Robert Castel, en: *Problematization as a Mode of Reading History*, dentro del libro de Jan Goldstein: *Foucault and the Writing of History*, pag. 238, saca a colación la noción de presente en relación con la finalidad de la problematización. Primero cita a Foucault en *Le souci de la vérité*, DE, texto 350, pag. 674. : "Je pars d'un problème dans les termes où il se pose actuellement et j'essaie d'en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente". En español: "Parto de un problema en los términos donde se pone actualmente y pruebo de hacer la genealogía. Genealogía quiere decir que analizo a partir de una cuestión presente". Y Castel dice: "...I share, that the present reflects a conjunction of elements inherited from the past...In other words, the present bears a burden, a weight that comes from the past, and the task of the present is to bring this burden up to date in order to understand its current ramifications." En español: "Comparto que el presente refleja una conjunción de elementos heredados del pasado...En otras palabras, el presente lleva una carga, un peso que viene del pasado, y la tarea del presente es poner al día esa carga en orden a entender sus ramificaciones". El tema del presente será muy importante en el desarrollo filosófico del último Foucault.

¹⁸⁹ Aunque, como era de esperar, no todos están de acuerdo. Jan Goldstein, en la citada *Foucault and the writing of history*, pag.114, escribe: "With its Nietzschean overtones, Foucauldian genealogy is a polemical use of the past designed to debunk the most cherished values and institutions of liberal culture by showing that they originated in mere historical contingency and in petty or ignoble practices which present a comic contrast to the loftiness usually ascribed to them". En español: "Con su nietzscheano sobretono, la genealogía de Foucault es un polémico uso del pasado designado para desenmascarar los más apreciados valores e instituciones de la cultura liberal, mostrando que se originaron en una mera contingencia histórica y en mezquinas o innobles prácticas que presentan un cómico contraste con la habitual nobleza con que se los representa".

II.2 Líneas de convergencia con el pensamiento heideggeriano.-

Destacamos ahora brevemente algunas consideraciones acerca de la importancia y repercusión de ciertos aspectos de la filosofía de Heidegger en la evolución general de perspectivas que se produce en el pensamiento de Foucault. Y ello, sobre todo, respecto al área coincidente con el interés principal de este trabajo, esto es, las circunstancias que rodean el origen y formación del cuidado de sí, la evolución de los modelos de interposición entre este cuidado de sí y el *gnothi seauton* y, por último, el análisis de los acontecimientos filosóficos a que dieron lugar. En este sentido, hemos decidido denominar *Líneas de convergencia con el pensamiento heideggeriano* a este apartado porque pretendemos evitar, o en todo caso lo proponemos, la interpretación de una influencia excesiva o de un ascendiente exagerado del filósofo alemán. Es más bien a partir de Heidegger, es decir, a partir del uso que hace Foucault de algunos elementos del pensamiento Heideggeriano como herramientas útiles para el proceso de ajuste y configuración de sus propios objetivos filosóficos, como creemos que se establecen lo que denominamos líneas de convergencia. Y, al mismo tiempo, el título elegido obedece a la razón de articular una especie de exégesis comparativa que, en la medida en que una equiparación de este tipo sea posible, destaque la importancia de los rasgos que abren a un espacio común de especulación filosófica. Y ello, incluso en el caso de las divergencias. Diferenciamos pues entre las influencias directas y determinantes para la orientación de una línea de pensamiento y las ideas compartidas pero distintamente desarrolladas y evolucionadas, esto es, las confluencias. Es en este último sentido que hablaremos de convergencias en torno a la analítica de la finitud, del humanismo o del deslumbramiento griego.

En este orden de cosas, y justamente como apuntes de ejemplificación de esas influencias en comparación con nuestro análisis de confluencias, encontramos la interpretación que hacen algunos autores con el análisis de algunos fundamentales conceptos Foucaultianos, como es el caso de la *episteme*: “El corte en *epistemes* discontinuas viene también de la herencia heideggeriana, al mismo tiempo que de la genealogía nietzscheana”.¹⁹⁰ Aquí, como vemos, François Dosse, de quien tomamos la cita, da por hecha una determinante influencia, Foucault es visto como heredero, hasta el punto de afirmar con rotundidad que la idea foucaultiana de *episteme* está directamente inspirada en Heidegger. No compartimos por completo esto último, aunque sí que aceptamos la coincidencia en las discontinuidades así como la fuerte concomitancia con la idea de genealogía propuesta por Nietzsche.¹⁹¹

También, el mismo autor, nos dice que, en la época de *Las palabras y las cosas*, Foucault “retoma” la idea heideggeriana de que el hombre está “siempre ya” en el mundo, propia de la analítica de la finitud, y concretamente hace referencia a pasajes de Foucault como este:

Pero esta finitud que primero fue anunciada por el desplome de las cosas sobre el hombre - por el hecho de que está dominado por la vida, por la historia, por el lenguaje - aparece ahora en un nivel más fundamental: es la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo.¹⁹²

Asimismo, cambiando ahora el tema y el autor de la crítica, en *La historia de la locura en la época clásica* también encontramos que, según la opinión de Marcel Gauchet: “...toda la temática de la razón que no se constituye como razón más que por

¹⁹⁰ F. Dosse. *La historia del estructuralismo*. Vol; I. pag. 419-420.

¹⁹¹ En el anexo a esta tesis que hemos titulado *Cronología de literatura crítica* nos extenderemos en la visión que tienen muchos de sus críticos en relación a estas influencias.

¹⁹² M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag. 326.

exclusión es típicamente heideggeriana.”¹⁹³Y, abundando en esta idea, también descubre implicaciones entre el apresamiento de la razón en Heidegger y la sociedad de la disciplina que se descubre en la lectura de su obra *Vigilar y castigar* y, aún antes, en *El nacimiento de la clínica*.

Igualmente en esta línea, Luc Ferry y Alain Renaut encuentran ambiguo y confuso¹⁹⁴el uso de la noción de sujeto, debido fundamentalmente la intervención de dos perspectivas que en su análisis lleva a cabo Foucault: una meta-histórica, donde la subjetividad designa una estructura atemporal, y, sin embargo :

Según una segunda perspectiva, más heideggeriana, la subjetividad deviene una figura históricamente situable por la relación a sí o de la consciencia de sí: una forma histórica de la forma estructural que es la subjetividad en el primer sentido del término, forma electivamente `moderna´(se verá que está examinando la periodización) y que se trata de criticar reconstituyendo la génesis.¹⁹⁵

Estos dos autores, pues, asocian la influencia heideggeriana a la subjetividad como proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad que no es una posibilidad de organización de una consciencia de sí.¹⁹⁶

Ahora, sin embargo, vamos a tomar en consideración los “encuentros”, pero desde una perspectiva de contextualidad convergente que, atendiendo a la finalidad de este trabajo, pueda arrojar luz suficiente sobre algunos importantes derroteros por los que transita el pensamiento foucaultiano. Advertimos, sin embargo, que simplemente apuntamos direcciones de convergencia y que un más amplio desarrollo del análisis nos

¹⁹³ Entrevista con el autor citada por Dosse en *La historia del estructuralismo*, pag. 420.

¹⁹⁴ Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 180. En francés: *flou*.

¹⁹⁵ Ibid. pag. 181. En francés: “Selon une seconde perspective, plus heideggerienne, la subjectivité devient pourtant une figure historiquement situable du rapport à soi ou de la conscience de soi: une forme historique de la forme structurale qu’est la subjectivité au premier sens du terme, forme électivement `moderne´(on verra ce qu’il en est en examinant la périodisation) et qu’il s’agit de critiquer en reconstituant le genèse”.

¹⁹⁶ M. Foucault, “Le retour de la morale”, entrevista del 29 de mayo de 1984, en DE, texto 354, pag. 706. “J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi”. Citado por Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 181.

adentraría en interesantes y amplios campos de investigación, pero, creemos que también nos alejaría demasiado de los objetivos de esta tesis.

II.2.1 Analítica de la finitud.-

En primera instancia, y para fijar el espacio de demarcación, podemos decir que en la original lectura que Foucault hace de Kant la confluencia con Heidegger le sirve de apoyo para completar la orientación de sentido con que propone su interpretación. Pero, empecemos por el principio. Foucault, ya en su etapa de formación en la École Normale, acudía a los cursos sobre *La crítica de la facultad de juzgar* impartidos por Jean Beaufret que, precisamente, fue el destinatario de la *Carta sobre el humanismo*. Beaufret enfocó esos conocidos cursos desde la perspectiva de *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger. En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, se advierte esta misma perspectiva cuando se aborda la interpretación de ciertos aspectos de la filosofía kantiana. Asimismo, cuando Foucault acomete más concretamente la cuestión de la modernidad como la época en que el pensamiento analiza la finitud a partir de la finitud, también recuerda con claridad a expresiones heideggerianas de *La época de la imagen del mundo*¹⁹⁷

Pero, precisando aún más, la locución “analítica de la finitud” que Foucault emplea para su propia reflexión filosófica en *Las palabras y las cosas*,¹⁹⁸ es también una característica expresión de Heidegger para referirse a la antropología filosófica kantiana. En este caso, no vamos a desviarnos tanto de la línea central de este trabajo analizando la interpretación que Heidegger hace de la antropología kantiana, pero sí diremos que Foucault tiene presente esta perspectiva en el análisis posterior que hará de la

¹⁹⁷ Edgardo Castro, *Introducción, Michel Foucault, una lectura de Kant*, pag. 11.

¹⁹⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pags. 303-309, 328-331. Previamente, en *Préface à la transgression* (1963), en DE, Vol. I, p. 239., ya se refiere a una "experiencia esencial a nuestra cultura desde Kant y Sade; una experiencia de la finitud y del ser". También, poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en *Jean Hyppolite. 1907-1968* (1969), DE, Vol. I, pag. 781., Foucault dice lo siguiente: "...desde Kant, el discurso filosófico es más bien el discurso de la finitud que el del absoluto".

Aufklärung, tal y como veremos más adelante. Ahora bien, en cuanto a la concepción concreta de la analítica de la finitud, podemos establecer de forma esquemática la base del relato que problematiza la cuestión en dos fuentes diferentes pero, a la vez, complementarias: la disputa entre Heidegger y Cassirer ocurrida en los segundos cursos universitarios de Davos en 1929 y, de otro lado, en la obra de Heidegger titulada *Kant y el problema de la metafísica*, en cuyo apéndice también se recogen los apuntes de estas conferencias. El tema a tratar en Davos era nada menos que el siguiente: ¿qué es el hombre? Después de constatar las diferencias de interpretación sobre *La crítica de la razón pura* y sobre otras cuestiones, la posición de Heidegger puede resumirse diciendo que entiende la Crítica como una fundamentación de la metafísica en el sentido de una ontología fundamental, o sea, una “analítica ontológica de la esencia finita del hombre”.¹⁹⁹Una metafísica de la existencia que, como dice al concluir el libro citado, debe plantear la pregunta por la esencia del hombre con anterioridad a toda antropología filosófica y a toda filosofía de la cultura. Heidegger, recordemos, critica el hombre puesto en la centralidad que olvida el ser para conquistar los entes. Pero, asimismo, mantiene que la Crítica, en su interpretación de la esencia del hombre como finitud radical, constituye algo así como un dique de contención al *cogito* cartesiano y a la subjetividad que se infiere de su desarrollo. La dinámica entre conciencia y representación son la fundamentación de esta subjetividad que Kant problematiza preguntándose por sus condiciones de posibilidad y que termina enfocando hacia un movimiento de la subjetividad circundante a la finitud. La ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad, esto es la Estética Trascendental, define precisamente la sensibilidad como receptividad y, por eso, aloja en la subjetividad la proyección de apertura que rompe con el círculo cerrado del racionalismo cartesiano. Además, y en consecuencia, sitúa la finitud

¹⁹⁹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, introducción.

como dimensión existencial del sujeto que, de esta manera, queda limitado por la exposición exterior.

A este respecto, Foucault, que tenía plena constancia y ya había hecho una profunda lectura de todo lo anterior para la elaboración de la tesis complementaria de su doctorado, que consistía precisamente en una larga introducción y traducción de *La antropología en sentido pragmático* de Kant, aborda la problemática de la analítica de la finitud en términos que recuerdan ese dique de contención antropológico. En realidad aquella tesis servirá, o por lo menos así puede entenderse, como análisis previo y esclarecedor de la antropología kantiana en referencia a la analítica de la finitud expuesta en *Las palabras y las cosas*, donde se presenta al filósofo de la Ilustración alemana como el primero que pensó al hombre como sujeto y objeto de conocimiento. Dentro del capítulo *El hombre y sus dobles* de esta última obra, en la que recordemos que las dos grandes ideas que articulan su hilo conductor son la *episteme* y la discontinuidad, encontramos una de estas discontinuidades o cortes epistémicos entre la época clásica y la modernidad, que es donde se constituye una analítica de la finitud alrededor de la biología, la economía política y la filología. Concretamente, Foucault dice que el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones.²⁰⁰ Estamos limitados por las formas concretas de la existencia finita de nuestro organismo, por nuestras palabras o por nuestros objetos fabricados. Son formas positivas de conocimiento donde el hombre puede aprender que es finito. Y el mismo hombre, al pensar, se revela en una “irreductible anterioridad”, como un ser vivo o un simple vehículo de palabras que ya existían.

Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia- y de manera imperiosa- en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo

²⁰⁰ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag.305.

que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo.²⁰¹

Simultáneamente a esta constatación, y según aprecia Gilles Deleuze, la pretensión de Foucault es, utilizando incluso terminología kantiana, como por ejemplo, *a priori*, crítica, condición de posibilidad, analítica, etc., buscar, sin embargo, la distancia conceptual que lo aleje de la sujeción antropológica, del pensamiento moderno comprometido con esa analítica de la finitud. En esta línea, Deleuze encuentra diferencias esenciales que corroboran esa distancia, como el establecimiento de que las condiciones de posibilidad son las de la experiencia real y no las de toda experiencia posible, o que estas condiciones, además, están del lado de la formación histórica y no del sujeto universal, y que tanto unas como otras son formas de exterioridad.²⁰²

Pero, reorientando la importancia de la cuestión hacia el objetivo que nos ocupa, esa distancia conceptual conseguida cómo afecta o, puesto en términos de interrogación: ¿cómo relacionamos el distanciamiento antropológico con el desarrollo conceptual del último Foucault de la subjetivación?²⁰³ Pues volviendo a encontrarnos con Heidegger porque, como dice Deleuze, para Foucault existen cuatro pliegues de subjetivación o formas de actividad sobre sí mismo. El primero es la parte material que entre los griegos era la *aphrodisia* pero que entre los cristianos será la carne y sus deseos; el segundo es el de la sujeción para devenir relación consigo mismo; el tercero es el pliegue del saber o de la verdad o relación de lo verdadero con nuestro ser, que también es cambiante desde los griegos hasta los cristianos, Descartes o Kant; y el cuarto es el pliegue del afuera del que el sujeto espera la salud, la eternidad, la libertad, la muerte, la renuncia... Estas dos

²⁰¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag.305.

²⁰² G. Deleuze, *Foucault*, pag. 88.

²⁰³ Recordemos que el último Foucault, después de haberse liberado de la antropología kantiana, vuelve a replantearse el problema del sujeto, ahora como sujeto moral constituido a través de la ética de un individuo relacionado consigo mismo. A partir de aquí, la relectura de un opúsculo como *¿Qué es la Ilustración?* adquiere un nuevo significado.

últimas nos conectan con cómo la vida, el trabajo y el lenguaje, donde la existencia encuentra sus limitaciones, primero fueron objeto de saber antes de plegarse para constituir una subjetividad más profunda, y, de otra parte, también nos relacionan con la memoria del afuera.²⁰⁴ Esa “absoluta memoria”²⁰⁵ del afuera que es la verdadera relación de sí consigo mismo. Además, y a la vez, debemos tener en cuenta que para Kant el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo, es decir, el tiempo era autoafectación y, según la interpretación de Heidegger, constituye la estructura esencial de la subjetividad. Pero el tiempo como subjetivación se llama memoria, la absoluta memoria que se identifica con el olvido ya que ella misma es olvidada para ser rehecha. Solo el olvido encuentra lo que está plegado en la memoria. Es aquí, continuando con el razonamiento de Deleuze, donde “se produce un redescubrimiento final de Heidegger por Foucault”.²⁰⁶ Y añade este argumento para descifrar al último Foucault:

Lo que se opone a la memoria no es el olvido, sino el olvido del olvido que nos disuelve en el afuera, y que constituye la muerte. Por el contrario, mientras el afuera está plegado, existe un adentro coextendido a él, como la memoria es coextendida al olvido. Es esta coextensividad la que es vida, periodo largo. El tiempo deviene sujeto, puesto que es el plegamiento del afuera, y, como tal, hace pasar todo el presente en el olvido, pero conserva todo el pasado en la memoria, el olvido como imposibilidad del retorno, y la memoria como necesidad de la reanudación. Durante mucho tiempo Foucault había pensado el afuera con última espacialidad más profunda que el tiempo; las últimas obras abren la posibilidad de situar el tiempo afuera, y de pensar el afuera como tiempo, bajo la condición del pliegue.²⁰⁷

Ese olvido del olvido finiquita la existencia del adentro donde la memoria y el olvido hacen que el tiempo devenga en sujeto.

²⁰⁴ G. Deleuze, *Foucault*, pag.137 y 140. Y nota a pié de pag. 26.

²⁰⁵ G. Deleuze, *Foucault*, pag. 140.

²⁰⁶G. Deleuze, *Foucault*, pag. 141

²⁰⁷ G. Deleuze, *Foucault*, pag. 141.

II.2.2 Rechazo al humanismo.-

En torno al humanismo, de nuevo, parecen emerger evidencias que apuntan a la convergencia de registros que venimos sosteniendo. Así, por ejemplo, Heidegger se pregunta si es necesario mantener la palabra humanismo ya que, según afirma, la misma pregunta por el humanismo nace de la intención de seguir manteniéndola. Se cuestiona si no es suficientemente evidente el daño que hacen los “ismos”, aunque lo achaca a que “el mercado de la opinión pública” siempre reclama nuevos términos semejantes para cubrir la demanda.²⁰⁸ Llega a decir que incluso los mismos nombres con que se designan las materias de la física, la ética o la lógica en realidad aparecen cuando el pensamiento o la idea originaria toca a su fin. “En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron filosofía al pensar”.²⁰⁹

De otro lado, el hombre padece, según plantea en su *Carta sobre el Humanismo*, una especie de expatriación o desterramiento y realiza una lectura del concepto del hombre como un apátrida, separado del hogar fundamental, es decir, del ser, extrañado de su propia tierra por obra de la técnica. Citando el poema de Hölderlin titulado “Heimkunft”, y haciendo hincapié en la visión del poeta alemán sobre la esencia de su pueblo como perteneciente al destino de Occidente, desde el punto de vista de la historia universal, desde la proximidad al origen; considera que “La patria de este morar histórico es la proximidad al ser”.²¹⁰ Y solo a partir del ser comienza la superación de el desterramiento por el que los hombres y su esencia errarán sin destino.

Como destino que destina la verdad, el ser permanece oculto. pero el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser. Por eso el pensar histórico

²⁰⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *Hitos*, pag. 261.

²⁰⁹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *Hitos*, pag. 261.

²¹⁰ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *Hitos*, pag. 278.

universal de Hölderlin, que llega a la palabra en el poema 'Andenken', es más esencialmente inicial y, por ende, está más preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por el mismo motivo, la relación de Hölderlin con lo griego es algo esencialmente diferente del humanismo.²¹¹

Además de esto, en *La introducción a la metafísica*, equipara al ente que es el ser humano con la misma relevancia que cualquier otro:

Cualquier elefante en no importa qué selva india tiene tanto ente como un proceso químico de combustión cualquiera que pueda producirse en el planeta Marte...Imaginemos la Tierra en la oscura inmensidad del espacio cósmico. Dentro de él, comparativamente, es un minúsculo grano de arena...En la superficie de este minúsculo grano de arena, en un hormiguelo incontrolado, vive una muchedumbre aturdida de animales supuestamente inteligentes que, por un instante, han inventado el conocimiento...No hay ninguna razón legítima para otorgar relevancia, dentro del ente en su totalidad, precisamente a este ente llamado ser humano y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos.²¹²

Foucault, por su parte, ya en una entrevista de 1966 titulada *L'homme est-il mort?* arremete contra el humanismo, algunas de cuyas versiones llega a denominar "blandengues".²¹³Partiendo de su extremadamente reciente invención, finales del siglo XIX, Foucault afirma que nos imaginamos al humanismo como la gran fuerza que anima nuestro desarrollo. Explica asimismo que la idea que ha intentado transmitir en *Les Mots et les Choses* es que no es precisamente porque se haya tenido una preocupación moral del ser humano por lo que se ha tenido la idea del conocimiento científico sino, al contrario, porque se ha construido el ser humano como objeto de un saber posible por lo que se han desarrollado los temas morales del humanismo contemporáneo. Y confirma que Heidegger, por contra de los grandes responsables del humanismo contemporáneo,

²¹¹M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *Hitos*, pag. 279.

²¹² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pag. 13-14.

²¹³ En Francés "mous". M. Foucault, *DE*, Vol.I, 39, pag. 540.

esto es Hegel y Marx, ensaya retomar la relación fundamental del ser en un retorno al origen griego.²¹⁴

Asimismo, *La arqueología del saber* de 1969 parece mantener un hilo directo con *La carta sobre el humanismo* escrita veintidós años antes y en donde Heidegger critica, en base a la concepción metafísica del hombre, al humanismo en cualquiera de sus formas. Precisamente, sobre este asunto apunta con acierto Luisa P. Rodríguez Suárez:

En su Carta sobre el humanismo,²¹⁵ Heidegger plantea que hay que ir más allá del humanismo, por lo mismo por lo que más adelante lo hará Foucault, ya que supone la consagración del sujeto metafísico entendido como un proceso de autoconstrucción reflexiva. Una concepción idealista y abstracta de la subjetividad que no permite pensar más allá de ella y de los problemas que plantea. La relación sujeto-objeto en el plano del conocimiento se revela como una relación abstracta y derivada que ha olvidado el lugar de la experiencia de la que procede. A mi modo de ver, ésta es una de las razones por las que Heidegger diferencia, al hablar de ser humano, *Mensch* y *Da-sein*, intentando cartografiar el nivel secundario del conocimiento objetivo y el espacio previo ontológicamente de su constitución primaria, respectivamente. La esencia del hombre ha sido determinada como cuerpo, alma, espíritu, como si fuera un objeto más entre los objetos. Pero su ser no consiste en la relación sujeto-objeto, no es su subjetividad, sino que tiene que ver con su existencia, entendida como algo previo, una apertura en la que se encuentra arrojado desde el punto de vista de su constitución esencial. Un nivel de experiencia del que no puede disponer simplemente, por lo que Heidegger caracterizará al *Dasein* como memoria, memoria del ser. Una memoria no del individuo ni sobre él, sino del todo en el que el individuo se constituye.²¹⁶

Esa abstracción en la relación de sujeto y objeto que ha olvidado el lugar de la experiencia de la que procede, parece que estrecha las posiciones de ambos autores entorno a otras perspectivas. Y entre ellas, la frontal oposición a la cartesiana concepción metafísica del sujeto, en la que el sujeto es el ente fundamento de los demás entes, en tanto que representaciones, constituyéndose como eje antropocéntrico y arrojando

²¹⁴M. Foucault, *L'homme est-il mort?*, DE, Vol.I, texto 39, pag. 542.

²¹⁵ Escrita en otoño de 1946, en respuesta a su amigo Jean Beaufret que le había preguntado: ¿Cómo volver a dar un sentido a la palabra humanismo?

²¹⁶ Luisa P. Rodríguez Suárez, *Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault*, del sitio web: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2542178.pdf

consecuencias como la técnica moderna u otros acontecimientos en la órbita ya de las formas de dominación. Por que el hombre es el ente que se olvida del ser para ocuparse de la conquista de los otros entes. El hombre, determinado por la relación sujeto-objeto, termina siendo otro objeto. Y esto es lo que abre la posibilidad, justamente, de una concepción del hombre deshumanizado. De este hombre es del que habla Foucault cuando al final de *Las palabras y las cosas* lo califica como un invención “cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.” Cuando Foucault sugiere que el hombre ha muerto está refiriéndose al hombre que domina toda la realidad como centro de todo conocimiento. Y, aquí cabe la exploración de esta posición de Foucault con la reivindicación del *Dasein* de Heidegger, es decir, con una crítica de la noción de sujeto que, sin embargo, recurre a una redefinición del hombre.

En la misma línea, en una entrevista concedida justo una vez publicada *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma lo siguiente:

Le herencia más pesada que nos viene del siglo XIX es el humanismo...El humanismo ha sido una manera de resolver, en términos de moral, de valores, de reconciliación, los problemas que no se han podido resolver del todo...El humanismo finge resolver los problemas que no puede plantearse...Problemas de la relación del hombre y el mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la bondad...Nuestra tarea actual es franquear definitivamente el humanismo....²¹⁷

La impotencia del humanismo para resolver los “problemas” de la relación del hombre con el mundo, o el “problema” de la realidad, lo incapacita para plantearse adecuadamente la pregunta por el hombre. Termina por calificar los cometidos del

²¹⁷M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, DE, Vol I, texto 37, pag. 516. Traducción nuestra. En francés: “L’héritage e plus pesante qui nous vient du XIX siècle...L’humanisme a été une manière de résoudre, dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l’on ne pouvait pas résoudre du tout...L’humanisme feint de résoudre des problèmes qu’il ne peut pas se poser...Problèmes de rapports de l’homme et du monde, le problème de la réalité, le problème de la création artistique, du bonheur...Notre tâche est de nous affranchir définitivement de l’humanisme...”

humanismo, como por ejemplo salvar al hombre o redescubrir al hombre en el hombre, como empresas de charlatanes. Al fin, el humanismo problematiza cuestiones de cuya resolución no puede dar cuenta, y por eso Foucault plantea como objetivo su superación.

II.2.3 Hermenéutica.-

La hermenéutica es otra superficie de contacto en el que ambos autores comparten el significado de, por lo menos en parte y durante algún tiempo, ciertos elementos que la identifican. El término hermenéutica lo encontramos utilizado en Heidegger con un sentido fuerte, específico y diferente. Del tradicional significado empleado por Schleiermacher centrado en la interpretación de textos o del nuevo enfoque que se produjo con el historicismo diltheiano, fundamentado en la comprensión y la constante pregunta por la vida, Heidegger pasa a elaborar una hermenéutica filosófica que orienta la intencionalidad hacia la comprensión existencial como modo de ser más que como manera de saber. En las lecciones que Heidegger impartió en Friburgo en 1923, publicadas con el título de *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, ya se pueden descubrir las líneas generales de una hermenéutica de la existencia que busca la forma adecuada para preguntarse por la cuestión ontológica del sentido del ser. Es una especie de “paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía”.²¹⁸ En el párrafo 3º, “Hermenéutica en cuanto interpretación que la facticidad hace de sí misma”, dice lo siguiente:

Atiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la relación del ἐρμηνεύειν `del comunicar´, es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad. Con respecto a su `objeto´, en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-

²¹⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *Hitos*, pag. 281.

interpretado. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender.²¹⁹

Asimismo, en *Ser y tiempo*, ya con la densa circulación de su extraordinario aparato conceptual acompañado del despliegue preparatorio de la pregunta por el ser y de la delimitación y jerarquización de la problemática que analiza la estructura existencial del *Dasein* en el comprender interpretante, podemos observar que el concepto de hermenéutica adquiere una configuración anfibológica. Orientada hacia un área de afectación diferente, en la primera parte de la obra, se interpreta el *Dasein* en su cotidianidad. En la segunda parte, en cambio, encontramos una hermenéutica de la existencia que trata de descubrir el enmascaramiento de la verdad. En el modo de ser del *Dasein* hay una tendencia encubridora que debe ser resuelta por una interpretación ontológica que se dirija a la dimensión de originariedad de la mostración fenoménica. Este modo de interpretación “violenta”²²⁰ las pretensiones, o su falta, y la aquietada “evidencia” de la interpretación cotidiana. “La interpretación ontológica proyecta hacia el ser que le es propio el ente que le está dado, con el fin de llevarlo a concepto en su estructura”.²²¹ Así que, esa tendencia encubridora es la que se violenta con la interpretación ontológica que descubre la verdad enmascarada en la cotidianidad. Y, si aquí introducimos la interpretación que hace Rabinow,²²² interesante en este punto porque nos dirige a la comparación con Foucault, esta operación de encubrimiento y descubrimiento es lo que

²¹⁹ M. Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, § 3, pag. 33, trad. Jaime Aspiunza, primera reimpresión 2000, Alianza editorial, Madrid.

²²⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 63, pag. 327.

²²¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 63, pag. 328.

²²² P. Rabinow and Hubert L. Dreyfus, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Introducción.

Paul Ricoeur, refiriéndose a Marx y Freud,²²³ denominó hermenéutica de la sospecha.²²⁴ La lucha de clase o la libido son “el disfraz que oculta la verdad”; verdad de la interpretación que debe ser confirmada por el conocimiento y, también, por una suerte de autoridad que ya ha visto la verdad y orienta en la correcta dirección, como ocurre en *Ser y tiempo* con “la voz de la conciencia”. Además, encarar la verdad procura una liberación que se traduce, según los casos, en el objetivo de poder alcanzable una vez comprendido que tu clase está explotada, o bien, en la madurez obtenida admitiendo tu propia sexualidad o, en el caso de Heidegger, la flexibilidad adquirida al comprobar que “nada está fundamentado y no hay directrices ”.²²⁵

Pero, ¿donde ubicar a Foucault en esta dinámica? Recordemos que Foucault ya admitía, en su larga introducción a la traducción francesa²²⁶ del ensayo de Ludwig Binswanger, *Traum und Existenz*, de 1930, su proximidad a la hermenéutica ontológica de afinidad heideggeriana. Binswanger, en realidad, elabora su propia teoría acerca de los sueños partiendo de la base de interpretación freudiana y del análisis existencial que ya

²²³ Sobre Freud también hemos añadido el anexo 2, titulado: *Del malestar en la cultura y la cultura de sí*.

²²⁴ Jean Grondin en *L'herméneutique*, traducida al español como *¿Qué es la hermenéutica?*, divide el pensamiento de Ricoeur sobre la hermenéutica en varios periodos, aunque sujetos al eje de dos formas distintas de interpretación: la hermenéutica de la confianza o de recolección de sentido y la hermenéutica de la sospecha que desconfía de ese sentido. En el último de estos periodos desarrolla una hermenéutica de la ipseidad que corresponde con ideas originales no exploradas del Ricoeur de los años 80. En ellas excluía del sí del conocimiento de sí, el egoísmo y el narcisismo, para asociarlo al fruto de una vida examinada según la expresa Sócrates en la *Apología*, y para definir la hermenéutica de sí como el lugar de articulación de tres problemáticas: la aproximación de la reflexión por el rodeo del análisis, primera determinación de la ipseidad por la vía de su contraste con la mismidad y segunda determinación de la ipseidad por la vía de su dialéctica con la alteridad. Este esquema se encuentra en *Soi-même come un autre*, concretamente al inicio del capítulo *Vers quelle ontologie?*, pag. 345. Grondin piensa que de alguna manera esta hermenéutica de la ipseidad recuerda la idea heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad. “La hermenéutica toma aquí la forma de ‘ontología fundamental’, que da preferencia a las nociones de acto, potencia y posibilidad, a la diferencia de la aceptación substancialista que habría prevalecido en la filosofía clásica”. TN. pag. 91. Continúa Grondin afirmando que si la ontología es para Heidegger un punto de partida, para Ricoeur será un punto de llegada. Por otra parte, el propio Ricoeur, en *Le conflit des interprétations*, trata directamente sobre el tema en Heidegger y decir esto: “...la fuerza de la ontología puesta en acción por Heidegger pone los fundamentos de lo que llamaría una hermenéutica del ‘yo soy, la cual procede de la refutación del *cogito* concebido como simple principio epistemológico, y designa una capa de ser que es necesario, por así decirlo, bajo el *cogito*”. Capítulo *Heidegger et la question du sujet*. pag. 305. TN. En francés: “...la force de l’ontologie mise en oeuvre par Heidegger pose le fondement de ce que j’appellerai une herméneutique du ‘je suis’, laquelle à la sois procède de la réfutation de *cogito* conçu come simple principe épistémologique, et designe une couche d’être qu’il faut pour ainsi dire placer sous le *cogito*”.

²²⁵ P. Rabinow and Hubert L. Dreyfus, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Introducción, pag.xxiii. En inglés: “nothing is grounded and that there are no guidelines”. TN.

²²⁶ La traductora J. Verdeaux le pidió que hiciera la introducción que terminó para su publicación en 1954.

había leído en *Ser y tiempo*.²²⁷Foucault, por otro lado, en su trabajo titulado *El nacimiento de la clínica*, usa el término “comentario”²²⁸ que está directamente conectado con el primer sentido de hermenéutica en *Ser y tiempo*, aunque, en este caso, opina que simplemente es un añadido al proceso del discurso sin que termine por aclarar qué ocurre en realidad. Más adelante, en la época de *La arqueología del saber*, toma distancias de la hermenéutica heideggeriana y piensa que un proceso de regulación discursiva gobernado por sistemas de normas cambiantes debería ser el adecuado nivel de análisis; o dicho de otro modo, busca encontrar las normas que controlan el discurso. Con todo, y aunque esto supone el rechazo de la propia interpretación del individuo de los significados de sus actos, lo anterior, tampoco le conduce a la llamada “hermenéutica de la sospecha” que, entre otras cosas, sostiene la hipótesis de que los individuos no tienen acceso directo al significado de sus actos y que hay un motivado encubrimiento de cómo son en realidad

²²⁷ James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag. 105.

²²⁸ M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Prefacio, pag.10-11: “Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días, están vinculadas -y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello- al hecho de que hay un lenguaje y de que...ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír]O que ya ha sido dicho.¿Es fatal, por lo mismo, que no conozcamos otro uso de la palabra que el del comentario? Este último a decir verdad, interroga al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir, trata de hacer surgir ese doble fondo de la palabra, donde ella se encuentra en u~la identidad consigo misma, que se supone más próxima a su verdad; se trata, al enunciar lo que ha sido dicho, de volver a decir lo que jamás ha sido pronunciado. En esta actividad de comentar que trata de hacer pasar un discurso apretado, antiguo y como silencioso para sí mismo a otro más parlanchín, a la vez más arcaico y más contemporáneo, se oculta una extraña actitud con respecto del lenguaje: comentar es admitir por definición un exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra, residuo que es su esencia misma, impelida fuera de su secreto; pero comentar supone también ·que este no-hablado duerme en la palabra, y que, por una superabundancia propia del significante, se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no es-taba explícitamente significado. Esta doble plétora, al abrir la posibilidad del comentario, nos entrega a una tarea infinita que nada puede limitar: hay siempre significado que permanece y al cual es menester dar aún la palabra...”

las cosas.²²⁹Freud y Heidegger, éste en la segunda parte de *Ser y tiempo*,²³⁰ confirman esta idea que, además, mantiene la continuidad con la mencionada inteligibilidad cotidiana. Y Foucault comparte en cierta medida elementos de esta hermenéutica, pero destaca que, si bien el individuo puede ver el significado de su comportamiento cotidiano o puede ser dirigido para entender profundos significados enmascarados, ni él ni la autoridad que en su caso dirige la exégesis hermenéutica pueden ver lo que hace la “situación exegética”²³¹sobre ellos ni por qué. Rabinow considera acertadamente que, para el entendimiento interpretativo foucaultiano, se necesita un cierto distanciamiento que facilite la diagnosis y el análisis de las prácticas de la sociedad. El resultado es una lectura de coherencia de esas mismas prácticas sociales que no es un método general ni lo pretende. Solo “nos ofrece una analítica interpretativa de nuestra situación corriente”.²³²

La genealogía nietzscheana sitúa su perspectiva en cómo el poder usa la ilusión del significado, pero con la misma perspectiva crítica de la hermenéutica como comentario de la vida cotidiana o de profunda exégesis del sentido encubierto. Sin embargo, esta genealogía posiciona su análisis en la dirección de articular un nuevo instrumento que avance en el entendimiento y diagnóstico del significado, es decir, lo que Foucault llama el *dechiffrement*. Este término ya lo venía usando desde *Nietzsche, Freud, Marx* y puede conectarnos hasta el Foucault de *La hermenéutica del sujeto*. También, ahora ya en otros

²²⁹En el coloquio de Royaumont, conocido como “Cahiers de Royaumont” por la posterior publicación dirigida por Gilles Deleuze, tuvo lugar el coloquio-discusión titulado *Nietzsche, Freud, Marx* de julio de 1964 que fue editado tres años más tarde, y en el que Foucault ya analiza y describe lo que llama técnicas de interpretación de los llamados filósofos de la sospecha. Hace una introducción general con dos suposiciones: que la lengua no dice lo que inmediatamente manifiesta, la *allegoría* y la *hypomoia*; y que en la lengua hay una suerte de desbordamiento verbal o lenguaje no verbal, que para los griegos era el *semaion*. Pero si queremos entender las técnicas de interpretación del siglo XIX debemos recular hasta el XVI y ver como la *ressemblance* fue el cuerpo de nociones de desciframiento con qué interpretar. Tenía cinco nociones complementarias: la *convenientia*, la *sympatheia*, la *emulatio*, la *signatura*, la *analogie*. Pero con *Nietzsche, Freud y Marx*, después del paréntesis que supuso el avance del orden de la representación, vemos fundada una nueva hermenéutica con cuatro características diferenciadoras: la mutación de la naturaleza de los signos, el que la interpretación sea una tarea inacabable, la violencia con que se apropia o adueña de una interpretación y el carácter de reflexividad de tener que interpretarse ella misma. DE, vol. I, texto 46, pag. 564.

²³⁰ También en la primera en torno a la idea de “caída”.

²³¹ Hubert I. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. pag. 124.

²³² Ibid. En inglés: “is offering us an interpretative analytic of our current situation”. TN.

lugares de su obra, poniendo ejemplos interpretativos como el modo de vigilancia del panóptico o el desciframiento de sí mismo como sujeto de deseo del cristianismo,²³³ muestra como nuestra cultura trata de normalizar a los individuos volviéndolos dóciles objetos. Pero además, y ya en la órbita interpretativa de lo que venimos denominando el último Foucault, este desciframiento supone el proceso del planteamiento de un interrogante acerca de la relación establecida, o por establecer, entre el sujeto y la serie de acontecimientos que lo afectan. El proceso a través del cual el sujeto revela su modo de ser, es decir, el laborioso y prolongado cuidado de sí, es también el mecanismo de desciframiento que analiza su diferencia con otros procesos como el autoconocimiento o la renuncia a sí. Y más aún, la ontología de nosotros mismos es una manera de cuestionar por la actualidad del sujeto, lo que implica un desentrañamiento del ahora del que estoy o estamos formando parte.²³⁴

Foucault, pues, articula un modo de hermenéutica que no siendo ajena a la reflexión heideggeriana, consigue configurar como precisa herramienta tanto para mostrar mecanismos de normalización como, ahora ya con respecto al último despliegue de su evolución filosófica, para el desciframiento de la malla de relaciones que integran la inquietud por sí, la relación entre modelos o el conjunto de prácticas en las que el sujeto dice la verdad sobre sí mismo. El sentido de la hermenéutica del sujeto es descubrir una verdad en el sujeto.²³⁵

II.2.4 El olvido del ser y la verdad.-

Continuando con lo que venimos proponiendo como una compatibilidad de correlación nocional y temática, sin duda que una de las cuestiones que fue estudiada,

²³³ M. Foucault, *Le souci de la vérité*, DE, texto 350, pag. 672.

²³⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE, texto 339, pag. 563.

²³⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 481.

meditada y valorada por Foucault, y que nos parece especialmente relevante aquí, fue la idea heideggeriana del “olvido del ser”.²³⁶ Heidegger piensa el ser mismo desde la preparación de la pregunta por el ser como pregunta por el sentido de ser. La ontología fundamental, es decir, la ciencia del ser en cuanto que ser, requiere un análisis de la existencia que se cuestione por la verdad del ser indagando la diferencia entre ser y ente. La existencia es la manera de ser del *Dasein*. Con la analítica existencial Heidegger busca la base metafísica preparatoria para la cuestión del ser. En su segunda etapa, a partir del llamado viraje o *kehre*, teniendo el mismo objetivo del sentido del ser, enfoca ahora su análisis hacia la verdad del ser y el ocultamiento y des-ocultamiento con que la relaciona. Desde *Ser y Tiempo*, Heidegger viene preguntándose por la verdad, por su sentido original, sentido del concepto original de *α-λήθεια* que irá sufriendo mutaciones claramente observables a lo largo de la historia, como ocurre en los casos de Platón y Descartes, hasta llegar a la época de la técnica como última fase de la historia del ser. Pero, como primera consideración introductoria, nos parece importante apuntar que Heidegger, al igual que lo hace Nietzsche, critica la idea de asociar progreso e historia. Aún más, considera la decadencia como una constante en el devenir histórico occidental y, en consecuencia, a partir de aquí censura el historicismo hegeliano por establecer a la razón como eje formador de sentido del proceso histórico. Plantea además, por oposición a esa concepción teleológica de la historia y de acuerdo con su interés por volver a la

²³⁶ En el curso 1973-1974, hace una alusión directa. M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, pag. 237.

filosofía,²³⁷ que desde la época griega, y en concreto desde que la realidad del ser como presencia²³⁸ del “pensador”²³⁹ Parménides sucumbió ante la irrupción del esencialismo platónico, la historia se olvida del ser en la pregunta por el ser y que, por eso mismo, hay que ocuparse de la historia del Ser. Si tenemos presente que la metafísica platónica separa la esencia y la existencia, comprobaremos que cuando la verdad y el conocimiento del ser como acto comienzan a verse erosionados por la determinación platónica del ser como idea, también se inicia el olvido del ser, que irá *in crescendo* a través de la historia de los sistemas de pensamiento. Así se produce un salto cualitativo que transfiere el hilo conductor a la esencia que explica al ente y la existencia pasa a ser la mera consecuencia

²³⁷ Heidegger muestra un especial interés por la filosofía desarrollada por Anaximandro, Parménides y Heráclito y su tratamiento de la ἀλήθεια, ya que “toda época de la historia busca lo verdadero” y porque estos pensadores iniciales lo son no por comenzar el pensamiento occidental sino porque “el inicio es lo pensado en su pensar...y, porque este pensar de los pensadores es un retroceso ante el ser...en el que vemos y percibimos esencialmente más” *Parménides*, Pag. 8-13-17. En el inicio se ocuparon, entre otras cosas, de la verdad cuyo análisis es precisamente del mayor interés para Heidegger. Si traducimos ἀλήθεια por desocultamiento tenemos que este des-ocultamiento nos orienta directamente al ocultamiento: “la ocultación penetra la esencia inicial de la verdad...y que la verdad arranca del ocultamiento y está en conflicto con éste”...lo que “remite a un ámbito de opuestos, en los cuales se encuentra ‘la verdad’”. *Parménides*, Pag. 36. Efectivamente, proviene de la raíz λήθ, o sea, ocultarse de la que se derivan palabras corrientes en el uso como λανθάνομαι, olvidar. Y aquí Heidegger relata la metáfora de la nube que nos parece clarificadora: “...podría ser que una nube en sí misma invisible del olvido, el olvido del ser, ...en la cual no se olvida este o aquel ente. sino el ser mismo...podría ser también que surgiera...una experiencia de este olvido del ser como una necesidad...podría ser que, en vista de este olvido del ser, pueda manifestarse un recuerdo que piense el ser mismo... en tanto considera el ser mismo en su verdad y piense la verdad del ser y no solo, como en toda la metafísica, el ente con respecto a su ser. para ello se requeriría, ante todo, de una experiencia de la esencia del olvido, de lo que se oculta en la esencia de la ἀλήθεια. Los griegos han experimentado el olvidar como un suceso de la ocultación.” *Parménides*, Pag.39.

²³⁸ En la introducción de su libro *Parménides*, Heidegger transcribe parte del fragmento I, de los pocos que se conservan de Parménides y que ha llegado a nosotros a través de Sexto Empírico y Simplicio, quienes, por cierto, ya se sorprendían por su rareza. Heidegger lo denomina “poema didáctico” e interpreta que la diosa a quien se refiere y a cuya casa se dirige es la diosa Αλήθεια, verdad. *Parménides*, pag. 10. Heidegger no recoge, sin embargo, los versos donde Parménides menciona a las hijas del sol que después de abandonar la morada de la noche “se apresuraron a llevarme a la luz”, Cfr. M. Schofield, en *Los filósofos presocráticos*, pag. 323, aunque en la segunda parte del libro sí trata la cuestión de la relación entre la luz, la mirada y la verdad. Heidegger recurre al rayo o relámpago de Zeus, Cfr. *Ilíada*, II, 349-353, para introducir precisamente que: “Lo desoculto, lo que yace ‘a la luz del día’, es lo que aparece por sí mismo y apareciendo se muestra a sí mismo, y en este mostrarse llega a la presencia, es decir, para los griegos, ‘es’”. *Parménides*, pag. 175. Dice Heidegger que “Pensar no es ningún saber, pero es quizás más esencial que el saber, porque es más próximo al ser en aquella cercanía que está velada desde la lejanía.” *Parménides*, pag. 208. Así puede seguir diciendo que la casa de la diosa Αλήθεια es el primer lugar de llegada del viaje del pensamiento y “la misma casa es el punto de partida para el curso del pensar que porta todas las relaciones con el ente...en el habitar es realizada la ‘esencia’ de la diosa. Ésta es la presencia misma y, por tanto, la mirada habitable del despejar dentro de la oscuridad... El viaje a la casa de la diosa es el pensamiento hacia el inicio. El pensador piensa el inicio, en la medida en que piensa la ἀλήθεια”. *Parménides*, pag. 209. Esto quizás arroje algo de luz sobre el enigmático verso de Parménides, transmitido por Plotino y clasificado como fragmento 3 : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. “Pues lo mismo es ser pensado y ser” Schofield, *ibid.* pag. 328; o quizás la más adecuada traducción de Guthrie que piensa que en la época de Parménides el νοεῖν, pensar, tenía un sentido parecido al de ver, en el sentido de comprender el significado como una iluminación súbita, y así traduce “Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser”, Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II, pag. 28, 31ss.(fragmento 3). Lo que puede pensarse es la iluminación que lleva a la luz del día, lo que llega a la presencia, lo que es, ἐόν.

²³⁹ M. Heidegger, *Parménides*, pag. 9, 11, ...

de la realidad del ente. A partir de Platón, en claro quebranto con el pensamiento anterior, la verdad y el ser se evalúan según su ajuste a la idea. Con el racionalismo cartesiano, al buscar la existencia como fundamento del ser, pero a partir de la conciencia del propio pensamiento, el golpe todavía es más fuerte. Todo lo cual desemboca en el proceso dialéctico que desdibuja y oculta el ser en el interior de la conciencia subjetiva, diluyendo aún más la huella del ser como existencia. La fenomenología de la existencia indagará, pues, una ruta que sortee la concepción de la realidad a partir de la certeza del *cógitio* o de la conciencia del sujeto. Y, para ello, piensa Heidegger que el punto de apoyo puede ser la comprensión del ser como presencia volviendo al inicio, volviendo al lugar donde los primeros presocráticos como Parménides lo trataron.

Y Foucault, en un principio y desde la perspectiva concreta que le ofrece el contexto de análisis del poder psiquiátrico y la cuestión de la verdad, retoma esta historia de la verdad como un olvido del ser, pero adecuándola a su entorno conceptual y criticando, no obstante, que la idea del olvido solo pueda darse en la verdad de conocimiento. En el curso impartido en el Collège de France titulado *El poder psiquiátrico*, clase del 23 de enero de 1974, abriendo un paréntesis para intercalar una “pequeña” historia de la verdad, afirma que la verdad científica está ligada a una tecnología de la constatación, construcción y demostración. Esta verdad recubrió a otra verdad dispersa, discontinua, interrumpida. Una verdad que se produce de tanto en tanto, que tiene sus instantes favorables, su geografía: “el oráculo que dice la verdad en Delfos no la formula en ninguna otra parte y no dice lo mismo que un oráculo situado en otro lugar”. Esta otra verdad no es universal y se produce como un acontecimiento. Con la verdad de acontecimiento, y quien la aprehende, no hay una relación del orden de objeto y sujeto, por lo tanto, no hay una relación de conocimiento sino de choque y dominación. Y continúa:

Hay quienes suelen hacer la historia de la verdad desde el punto de vista del olvido del Ser; en cuanto lo hacen valer como categoría fundamental de la historia de la verdad, esta gente se sitúa de entrada en los privilegios del conocimiento, es decir que el olvido solo puede producirse contra el telón de fondo de la relación admitida y postulada de una vez por todas del conocimiento.²⁴⁰

Es decir, Heidegger, a quien se refiere con este “olvido del Ser”, estaría instalado en la verdad del conocimiento, limitando de ese modo el olvido a esa historia de la verdad.

Lo que querría hacer ahora respecto de la psiquiatría es mostrar que la verdad del tipo del acontecimiento fue recubierta poco a poco, durante el siglo XIX, por otra tecnología de la verdad o, al menos, que se intentó recubrir esa tecnología de la verdad acontecimiento, a propósito de la locura, con una tecnología de la verdad demostrativa, de constatación.²⁴¹

Vemos aquí un movimiento de recubrimiento que, relacionado con el olvido del Ser, pero partiendo de la base de su desacuerdo al tipo de conocimiento asociado, anticipa otros procesos similares en su pensamiento, otra mecánica de encubrimiento asociada al olvido que veremos desarrollados más adelante. Aun criticando “el telón de fondo”, el escenario diseñado le sirve ahora a Foucault para mostrar que la serie de la verdad de tipo demostrativa intentó recubrir la verdad del tipo acontecimiento. Y esta circunstancia creemos que puede guardar ciertos paralelismos de proceso, como decimos, con el olvido del modo de ser descrito por Foucault y la relación de olvido y descubrimiento entre la *epimeleia heautou*, el cuidado de sí, y el *gnothi seauton*, el conócete a ti mismo; es decir, al olvido del cuidado de sí recubierto por el autoconocimiento. El cuidado de sí fue solapado antes y olvidado después del modelo helenístico por el sistemático procedimiento de ocultamiento del precepto que operaba *de facto* cubriendo el cuidado de sí, es decir, el autoconocimiento. *El gnothi seauton* actuaría aquí como la verdad demostrativa, de constatación y evidencia, que recubre la verdad acontecimiento.

²⁴⁰ M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, Pag. 237.

²⁴¹ M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, Pag. 239.

II.2.5 El deslumbramiento griego. *Aletheia* y *ethos*.-

Además de todo lo señalado anteriormente, para este análisis de confluencias creemos oportuno fijarnos en otra conexión, aun siguiendo en el mismo espacio de exploración. El último Foucault, en general, y el de *La hermenéutica del sujeto*, en particular, nos ofrece la posibilidad de poder añadir alguna consideración centrándonos ahora en el interés compartido con Heidegger por la antigüedad clásica. En la específica utilización de ciertas palabras, términos, locuciones u otros elementos de referencia, encontramos un hábitat común con rasgos de orden etimológico, de significado y de representación que comparten relevancia e intencionalidad en ambas propuestas. Como en muchos otros casos de filósofos modernos y contemporáneos, el retorno al pensamiento antiguo, es decir, al análisis minucioso de qué, cómo y por qué los griegos decían lo que decían, se convierte en una herramienta provechosa en el planteamiento y resolución de cuestiones que afectan o son efecto de la actualidad. Las reservas exploradas y por explorar del yacimiento etimológico y conceptual griego, cuya riqueza nunca deja de sorprender, ofrecen un abanico de posibilidades y unas garantías de seguridad que, sin duda, afianzan los pasos dados y allanan los caminos por recorrer. Pero, en esta especie de análisis arqueológico de ideas filosóficas antiguas que, de una u otra manera llevan a cabo Heidegger y Foucault, hay un espacio compartido, un mismo interés en escuchar el lenguaje,²⁴² que debido a su alcance merece, como decimos, ser explorado.

²⁴² Precisamente, tomando como base de partida una cita de Aristóteles donde éste advierte sobre la dificultad de analizar el *topos*, Heidegger, en su estudio acerca del arte y el espacio, proclama la utilidad del recurso al lenguaje: “¿Pero cómo podemos hallar lo peculiar del espacio? Hay una vía de escape, estrecha, sin duda, y vacilante. Intentamos ponernos a la escucha del lenguaje. ¿De qué habla el lenguaje en la palabra espacio?...”. M. Heidegger, *El arte y el espacio*, pag. 13.

En este sentido, al hablar del deslumbramiento y la inspiración que producen el mundo y la cultura clásica griega, conviene recordar que el denso y extenso curso arriba citado de *La hermenéutica del sujeto* está plagado de lo que podríamos denominar como el “redescubrimiento”²⁴³ del significado de algunos conceptos particularmente determinantes en el umbral de la auto-formación, y a lo largo de la transformación que implica su evolución, de ese mismo sujeto. También se propone el desentrañamiento de la

²⁴³Hemos utilizado deliberadamente aquí este término para intentar aclarar la siguiente cuestión. Foucault, ya en 1966 emplea el término redescubrir y, además con dos sentidos diferentes; concretamente en la entrevista con M. Chapsal, en DE. vol. I, texto nº 37, pag. 515 y 516, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, originalmente publicada en *La quinzaine littéraire*, nº 5. En esta entrevista dice lo siguiente: “Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons...”, y, argumentando ahora en contra del humanismo dice esto: “Notre tâche actuellement est de nous affranchir définitivement de l’humanisme, et, en ce sens, notre travail est un travail politique...Sauver l’homme, redécouvrir l’homme en l’homme...” En español: “Antes de toda existencia humana, de todo pensamiento humano, ya habría un saber, un sistema, que redescubrimos...”, y “Nuestra tarea actualmente es liberarnos definitivamente del humanismo, y, en este sentido, nuestro trabajo es un trabajo político...Salvar al hombre, redescubrir el hombre en el hombre...”. No obstante, la palabra “redescubrir” la vuelve a utilizar aparentemente de forma contradictoria, aunque matizada por otros elementos en *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. DE, tome IV texte nº 356.,1984. En el curso de la entrevista le preguntan:

-“Devrait-on actualiser cette notion de souci de soi, au sens classique, contre cette pensée moderne?”

-Absolument, mais je ne fais pas cela du tout pour dire : «On a malheureusement oublié le souci de soi, voilà le souci de soi, c'est la clef de tout.» Rien ne m'est plus étranger que l'idée que la philosophie s'est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oublié quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir. Je crois que toutes ces formes d'analyse, qu'elles prennent une forme radicale, en disant que, dès son point de départ, la philosophie a été oublié ou qu'elles prennent une forme beaucoup plus historique, en disant : «Voilà, dans tel philosophe il y a quelque chose qui a été oublié», ne sont pas très intéressantes, on ne peut pas en tirer grand-chose. Ce qui ne veut pas dire pourtant que le contact avec tel ou tel philosophe ne puisse pas produire quelque chose, mais il faudrait alors bien souligner que cette chose est du nouveau.”

En español:

-“¿Debería actualizarse la noción de cuidado de sí, en sentido clásico, contra este pensamiento moderno?”

-Absolutamente, pero no lo hago para decir: `Lamentablemente, se ha olvidado el cuidado de sí, he ahí el cuidado de sí, la clave de todo´. Nada me es más extraño que la idea de que la filosofía se ha desviado en un momento dado y que se ha olvidado de alguna cosa, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería necesario redescubrir. Creo que todas estas formas de análisis que adquieren una forma radical diciendo, desde su punto de partida, la filosofía se ha olvidado o adquieren una forma mucho más histórica diciendo: `eso es, en tal filosofía hay alguna cosa olvidada´, no son muy interesantes, no se puede concluir gran cosa. Lo que no quiere decir que el contacto con tal o cual filosofía no pueda producir alguna cosa, pero sería necesario entonces subrayar que esa cosa es nueva.” TN.

La respuesta de Foucault, que citamos aquí para intentar aclarar el uso general que hace del término, se resume en que no es tanto una cuestión de redescubrir literalmente como que del contacto, en este caso, con cualquier filosofía debe o puede salir algo nuevo. Así, en *La hermenéutica del sujeto*, analizando el hecho histórico del ocultamiento del concepto del “cuidado de sí”, utiliza numerosos sinónimos para describir este mismo “redescubrimiento” que se produce, por ejemplo, en el periodo helenístico. En efecto, emplea con profusión palabras como “aparecer”, “reaparecer”, “reencontrar”, “resurgir”, “descubrir”, “desocultar”, etc. Por otra parte, Foucault introduce en esta misma respuesta y con sentido negativo el tema del olvido, al que, sin embargo, concede gran importancia apareciendo en *La hermenéutica del sujeto* como acontecimiento fundamental en la comprensión de las causas del recubrimiento o solapamiento del “cuidado de sí”. El sentido de esta respuesta de Foucault, en nuestra opinión, es que, ciertamente, no se puede incrustar en el pensamiento moderno un término de hace 2,500 años tal cual. Es “absolutamente” preciso actualizarlo, y por eso no es tanto un redescubrimiento como un des-cubrimiento de una noción, en este caso el “cuidado de sí”, que debe tener efectos prácticos en la actualidad. En realidad, cada reaparición en la historia de la *epimeleia heautou*, como veremos más adelante, aporta nuevos sentidos. Es decir, le *souci de soi*, en sentido clásico, pero actualizado contra este pensamiento moderno, “produce algo nuevo”. Y, quizás, esa sea una forma de ver “la clave de todo”. En cuanto a cómo utilizamos aquí el término, pensamos que Foucault re-descubre el sentido de algunas voces de la Grecia antigua que estaban olvidadas.

experiencia fundadora de algunas locuciones griegas que abren a superficies de entendimiento y, asimismo, se pretende la reinterpretación y “actualización” de ciertas voces cuyo sentido, tal y como argumenta Foucault, se habían ocultado u olvidado. De la importancia con que el autor proyecta algunos de estos conceptos,²⁴⁴ como por ejemplo, la *parrhesia*, la *aletheia*, el *gnothi seauton*, la *epimeleia heautou*, la *askesis*, el *ethos* o la *tekhne*, da cuenta su utilización como elementos estructurales en el proceso de construcción de la inquietud por sí, cuyos cimientos, señala, fueron consolidados en la cultura de sí de la Grecia helenística. Foucault, como decimos, propone descubrir de entre las palabras y el lenguaje clásico algunas de las claves del patrimonio semántico griego olvidado y considera que el cuidado de sí, la *epimeleia heautou*, es, o puede ser, el muro de carga sobre el que ir reconstruyendo cuál era el sentido de la noción de sujeto desde la génesis de su formación hasta su culminación. Reconstrucción, en el origen de su constitución, pero alrededor del modo de ser del sujeto, pues: “...en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto.”²⁴⁵

La hermenéutica del sujeto constituye, pues, en relación con lo arriba dicho y como avance de su contextualización, un esfuerzo por descubrir, en la génesis del concepto de sujeto, sus formas de ser, el comienzo del sentido del cuidado de sí y el proceso y los desarrollos que se derivan de la permanente relación con el principio del autoconocimiento. Es volver a examinar, inquirir y averiguar el sentido de algunos de los más antiguos preceptos y pautas para entender ciertos significados más allá de lo establecido y para entender porqué y para qué volver. Y es ahí, en el comienzo, junto a la

²⁴⁴ Ver esquema 2.

²⁴⁵ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 14

demarcación de la *parrhesia*,²⁴⁶ el decir verdad, donde, según Foucault, el sujeto encuentra el objeto de su inquietud: el sí mismo. Por esa razón, en nuestra opinión, Foucault centra su interés en la cultura griega, caldo de cultivo del entramado conceptual que fue capaz de generar la posibilidad de transformar al sujeto y, al mismo tiempo, de establecer el espacio relacional con el potencial de desarrollo necesario para conseguirlo. Efectivamente, para Foucault la cultura griega clásica crea las condiciones y las reglas de juego necesarias para el alumbramiento de una filosofía focalizada en la verdad y el sujeto, y asume que, para su profundo desentrañamiento, va a requerir una paciente labor de interrogación histórica, problematización de ciertos elementos, investigación de los mecanismos que afectan a su evolución y hasta reposición del sentido en origen de ciertos términos.

A este respecto, y continuando con los indicios de la coincidente atracción intelectual por los mismos temas, la figura de Heidegger, que por otra parte conviene no olvidar que fue elocuentemente considerado por Foucault como su “filósofo esencial”,²⁴⁷ opera como una especie de referente que predispone favorablemente a traspasar el ámbito cultural de su época hasta ese espacio de deslumbramiento en que se halla la dimensión filosófica de la Grecia antigua.²⁴⁸ También, en cierta medida, como hemos sugerido más arriba,

²⁴⁶Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis*, pag. 5-6. :” At the core of Foucault’s excavation of Socratic-Platonic thought is the problematization of *parrhesia*. In the following, I will outline Foucault’s analysis of the word’s “original” meaning, that is, the sense of the word that Foucault reconstructs archaeologically and genealogically. Saying that Foucault gives us the original meaning of the word, then, does not mean to say that *parrhesia* should be thought of as having a universal or univocal usage. Furthermore, Foucault’s aim is to reveal the transformations in the practices and institutions to which the term refers...In other words, the way that Foucault conceives of the “original” meaning of *parrhesia* must be understood within the problematization that guides his approach to Socrates and Plato.” En español: “En el corazón de la excavación de Foucault del pensamiento socrático-platónico está la problematización de la *parrhesia*. En lo siguiente voy a delinear el análisis foucaultiano de del origen del significado de la palabra, que es el sentido de la palabra que Foucault reconstruye arqueológica y genealógicamente. Diciendo esto Foucault nos da el significado original de la palabra lo que no quiere decir que la *parrhesia* debe ser pensada como teniendo un uso universal y unívoco. Más aun, el objetivo de Foucault es revelar las transformaciones en las prácticas e instituciones a las que el término se refiere... En otras palabras, el sentido en que Foucault concibe el significado original de *parrhesia* debe ser entendido dentro de la problematización que dirige su aproximación a Sócrates y Platón”.

²⁴⁷ M. Foucault, “Le retour de la morale”, DE, Vol. IV, texto 354, pag. 703: “Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel...Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger.” En español: “Heidegger ha sido para mí el filósofo esencial...todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger”.

²⁴⁸ Haciendo la salvedad de que la etapa clásica de los presocráticos es a la que Heidegger quizás preste mayor interés y que, sin embargo, es en la Grecia helenística donde Foucault encuentra las ideas que prioriza en su análisis.

ejerce como una especie de precursor crítico hacia filósofos como Descartes o Kant,²⁴⁹ con el significado que estos dos autores tienen en la dirección que toma la filosofía occidental. Pero Heidegger, como decimos, mantuvo siempre el mundo²⁵⁰ griego como un marco referencial. En sus escritos son muy frecuentes las menciones y reseñas de filósofos griegos, como ocurre, por ejemplo, en sus estudios sobre la relación ente-ser, *eón-éinai*, de Parménides o en el caso concreto de la cita previa a la introducción de *Ser y tiempo*, texto que corresponde al “Sofista” de Platón y reflexiona sobre la aporía del ente. Además, como es bien sabido, Heidegger también interpretó en profundidad la poesía, en ocasiones de difícil desentrañamiento, del poeta alemán F. Hölderlin quien, a su vez, puede decirse que fue el auténtico pionero prerromántico de esa atracción,²⁵¹ por una parte, hacia la misma poesía²⁵² y, por otra, hacia la cultura y civilización griegas. Precisamente, el poeta de Lauffen am Neckar había traducido *Edipo, el tirano* y *Antígona*, las dos grandes tragedias áticas en cuyo proceso de interpretación probó aproximar su versión al modo de experiencia helénica, al regreso al hogar²⁵³ de los atemporales afectos y al alumbramiento del sentido originario y develador de las palabras de la antigüedad clásica.

²⁴⁹ Desde el prerromanticismo alemán, los grandes pensadores e intelectuales del conjunto de Estados que hoy forman Alemania, venían educándose con una sólida formación clásica, con especial referencia a la cultura Griega, que ha quedado patente en mucha de sus obras. Nietzsche, por ejemplo, era filólogo clásico. Heidegger cita continuamente a los filósofos griegos. A su vez, el idealismo alemán ha gozado de especial atención en el sistema educativo francés desde finales del siglo XIX, lo que garantizaba la familiaridad y un modo de introducción a este mundo clásico de autores como Sartre y toda la generación siguiente de los Derrida, Deleuze, Foucault, Guattari, Lyotard, Baudrillard, etc.

²⁵⁰ Heidegger evita hablar de cultura griega porque era un término que no existía en la época clásica.

²⁵¹ Junto a otros autores contemporáneos suyos como Goethe o Schiller.

²⁵² F. Hölderlin, *Correspondencia completa, Etapa de Homburg*, 1, enero, 1799. carta 173., pag. ?. “Ella [la poesía] aproxima al hombre a sí mismo y reconcilia sus fuerzas, pero no a la manera del juego, que las une para que cada cual se olvide de sí mismo y no vea la verdadera peculiaridad que le es propia...”. Como vemos, Hölderlin asocia el entendimiento de la poesía como un juego al olvido de sí mismo. A esto, al tomar la poesía como un juego (Spiel), Hölderlin lo llama “malentendido”. Los corchetes son nuestros.

²⁵³ Recordemos, sin querer extrapolar demasiado la cuestión, que el *oikos* griego proviene etimológicamente del entramado de vigas maestras que sostenían y estructuraban el espacio en torno a la chimenea, es decir, del fuego, del núcleo habitable, del hogar, del lugar donde se vive, donde nace la experiencia. *Heimkunft, El regreso al hogar*, es el título de una de las grandes elegías de Hölderlin.

Pero, teniendo todo esto presente como precedente, para avanzar aún más en el campo del análisis de las confluencias que venimos tratando, ahondemos algo más, ahora, con ejemplos concretos. Así, con motivo de determinados problemas al traducir con fidelidad un texto de Parménides, Heidegger escribe lo siguiente:

Los griegos llaman *aletheia* lo que solemos traducir con la palabra “verdad”. Sin embargo, si traducimos la palabra griega “literalmente”, entonces ésta dice “desocultamiento”. Parece como si la “traducción literal” consistiera simplemente en la reproducción de la palabra griega en la correspondiente palabra alemana. Este comienzo de la traducción literal es también su fin. Pero el trabajo de traducción no se agota en la construcción imitativa de “palabras”, las cuales suenan artificiosas y disformes en la propia lengua. Si reemplazamos simplemente la *aletheia* griega por el “desocultamiento” alemán, aún no comenzamos a traducir. Eso solo sucede cuando la palabra que traduce “desocultamiento” nos transporta al dominio de la experiencia y al modo de experiencia a partir del cual los griegos y, en el caso actual, el pensador inicial Parménides, dicen la palabra *aletheia*.²⁵⁴

Heidegger, al llamar la atención sobre la traducción de la *aletheia* griega, la “verdad” en nuestra lengua y en la alemana, como original y literalmente “desocultamiento”, manteniendo la reserva de qué significa exactamente con el dominio de la experiencia con que la decían los griegos, nos presenta toda una nueva suerte de matizaciones de orden morfológicas que abren notablemente el espacio del campo semántico. La “verdad” ocultaba al “desocultamiento”. Pero, además, nos hace pensar en la aparente analogía que se manifiesta cuando Foucault utiliza la palabra “descubrimiento”. En cierta medida, se puede entender que Foucault está siguiendo un hilo conductor similar al de la reflexión heideggeriana, porque ésta ocurre de igual modo a cómo interpreta él la forma en que se produce el desocultamiento de la “*epimeleia heautou*” del previo cubrimiento por el “*gnothi seauton*”, hecho que acontece en el que llama modelo helenístico. El “*gnothi seauton*” ocultaba a la “*epimeleia heautou*”. Y esta analogía aparece referida, también, a un desciframiento del original y literal significado de ese mismo cuidado de sí que, durante

²⁵⁴ M. Heidegger, *Parménides*. pag.18

siglos, y por diferentes motivos, había soportado el ocultamiento y olvido.²⁵⁵ La penumbra conceptual,²⁵⁶ que había dejado oculto el cuidado de sí y la arquitectura de la verdad que lo cimienta, queda alumbrada y afianzada por el descubrimiento del sentido original del concepto en su génesis.

Con todo, cuando en el texto citado Heidegger dice que “...cuando la palabra...nos transporta al dominio y al modo de experiencia a partir del cual los griegos...dicen la palabra...” está expresando la misma cuestión medular a la que Foucault quiere trasladarnos; es decir que traducimos, o sea comprendemos, si nos transportamos al “modo de experiencia”, a la forma de vida de los griegos. Ahí está, en la arqueología del dominio y del modo de experiencia griegos, el origen de la palabra que nombra el significado. Y ahí es donde quiere Foucault que vayamos cuando plantea descubrir el estrato etimológico de la *epimeleia heautou*, es decir, al foco de emisión donde se encuentra la matriz del sentido que le dieron los griegos. No descubrimos en realidad nada nuevo, sino lo olvidado. Y Foucault, entiende que, en la genealogía del sujeto que lleva a cabo, lo olvidado es el cuidado de sí.

Pero sigamos desovillando ese hilo conductor y veamos a donde nos lleva. Ya que el juego de ocultamiento y desocultamiento en Foucault está referido como objetivo prioritario no solo al cuidado de sí, sino que también lo hace al “decir verdad”, para seguir profundizando en la líneas de confluencia que estamos estableciendo con Heidegger creemos interesante referirnos al análisis del primero de los cuatro sentidos o significaciones que Foucault le da al término “verdadero”, *a-lethés*. Así, en referencia a la “verdadera vida”²⁵⁷ que viven los cínicos, aplica la misma indagación etimológica sobre lo

²⁵⁵ *Lethe* significa olvido y la *A-letheia* es precisamente desocultamiento, es decir, descubrir o encontrar lo que había sido olvidado. En realidad, “literalmente” el desocultamiento habría que hacerlo derivar de κρύπτω, ocultar, esconder, ocultar para sí, cripta, etc, y debería ser algo así como ἀ-κρύπτω, término que no existe en griego. Si existe ἀποκρύπτω, ocultar, cubrir, apócrifo, etc.

²⁵⁶ Locución utilizada por Foucault en “Historia de la locura en la época clásica”. Pag.312.

²⁵⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 201.

que él llama “estructura negativa del término *a-lethés*”, es decir, lo que no está oculto o, en términos positivos, lo que resulta por completo visible. Aquí también, como vemos, hay un “desocultamiento” que manifiesta aquello que, ahora, se muestra a la mirada en su totalidad; lo verdadero es aquello que no está oculto o disimulado.²⁵⁸ Además, esta estructuración negativa en la composición de algunas palabras es un recurso muy frecuente, según nos recuerda, en la lengua griega clásica.

Simultáneamente, continuando en paralelo con la misma línea de exploración, encontramos que para los griegos antiguos el *ethos* tenía, o mejor contenía, un significado que situaba al individuo en un espacio comprendido entre morada, costumbre y carácter. Pero, a estos ejes de comprensibilidad, según Foucault, hay que añadir las dimensiones de libertad y de sujeción que terminaban delimitando su modo de experiencia y su coherencia de sentido. Para Foucault el *ethos* griego permitía a los individuos interrogarse por su propia conducta, preocuparse por ella, modelarla y formarse a sí mismos como sujetos éticos. Esto descubre una función etopoética²⁵⁹ que plantea, en consecuencia, una construcción de un modo de ser, una formación de subjetividad, un perfil propio, una estética de sí, una manera de vivir. También un hábitat de costumbres propias de comportamiento, un habitar el ser que somos y el que llegaremos a ser, un hábito de ser. Pero también, un cuidado de sí como ética de sí mismo,²⁶⁰ una manera de ser y de conducirse, un modo de ser del sujeto y una cierta manera de hacer, de construir, de realizar y de obrar que también es visible para los demás.²⁶¹ Y, precisamente, en este orden de cosas, Heidegger, de nuevo en su *Carta sobre el humanismo*, señala concretamente refiriéndose a esta cuestión que el breve fragmento 119 de Heráclito: ἦθος

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Término que Foucault encuentra en Plutarco y en Dionisio de Halicarnaso y que es algo que tiene la cualidad de transformar el modo de ser de un individuo. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 227.

²⁶⁰ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, vol. IV, pag. 714.

²⁶¹ Ibid.

ἀνθρώπου δαίμων, suele traducirse como “Su carácter es para el hombre su demonio”,²⁶² pero que, sin embargo, esa traducción está pensada en términos modernos y por lo tanto no ajustada al dominio de experiencia griega. Para Heidegger el término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. Así, la traducción correcta de la sentencia sería esta: “El hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios”. El término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre²⁶³ y este morar es la esencia del estar-en-el-mundo.²⁶⁴ Ahora bien:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán “*bin*” [“soy”] se relaciona con la preposición “*bei*” [“en”, “en medio de”, “junto a”]; “*ich bin*” [“yo soy”] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. “Ser”, como infinitivo de “yo soy”, es decir, como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.²⁶⁵

Yo habito y soy. Pero ¿cómo habita el hombre en esta tierra?²⁶⁶ Heidegger recurre, de nuevo, a la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía²⁶⁷ que representa Hölderlin:

Lleno de mérito, pero poéticamente habita

²⁶² G.S. Kirk la traduce por: “El carácter del hombre es su démon.”, en Kirk, Raven, Schofield, *Los filósofos presocráticos*, pag. 282.

²⁶³ M. Heidegger, *Hitos, Carta sobre el humanismo*, pag. 291.

²⁶⁴ *Ibid.* pag. 292.

²⁶⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pag. 75-76.

²⁶⁶ M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Pag. 109.

²⁶⁷ *Ibid.* pag. 56.

el hombre en esta tierra.²⁶⁸

Heidegger nos recuerda que ciertamente lleno de mérito está el hombre si crea obras en su actuación, pero se pregunta, ¿es todo eso ya el habitar que permite al hombre estar en casa, en lo verdadero? Realizar, obrar, construir es cultura y ésta es siempre la consecuencia de un habitar, habitar que, en tanto *ethos* que evoca el "residir", es despliegue del construir y del habitar en ésta tierra. En el habitar poético, el poetizar es el construir inaugural.

Sin embargo, hay que ir más allá de los griegos. La cuestión de fondo no consiste en volver a la época de los griegos para buscar las soluciones que pudieran ser aplicables a los problemas de otros tiempos muy diferentes. De hecho, en opinión de Foucault, los griegos tenían muchos defectos y no podían ser considerados ni ejemplares ni admirables. Y particularmente algunas contradicciones, como la de los estoicos y su búsqueda de un arte de vivir que fuera compatible con su extensión a todos, le llegaron a hacer pensar que la antigüedad había sido un gran error. No obstante, del mundo de los "Anciens", sí que se pueden aprender ciertas lecciones que sorprendentemente despiertan el mismo interés en ambos, aunque llevado a cabo en distintas direcciones. Así, en el caso de Heidegger, para desvelar lo que hoy en día es la tarea de pensar dice lo siguiente:

Yo pregunto de nuevo: ¿qué significan *ratio*, *vous*, *vousiv*, *aprehender*?, ¿qué significan *fundamento* y *principio*, e incluso `principio de todos los principios´?, ¿podríamos alguna vez determinarlo suficientemente sin conocer la *Αλήθεια* al modo griego, como no-ocultamiento, y después, yendo más allá de los griegos, sin pensarlo como *Lichtung* del ocultarse?²⁶⁹

Para Foucault:

²⁶⁸ Ibid. pag. 109. En alemán: Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/ der Mensch auf dieser Erde.

²⁶⁹ M. Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea de pensar*, conferencia publicada dentro del volumen de textos reunidos: *¿Qué es filosofía?*, pag. 118.

Tratar de repensar a los griegos hoy no consiste en hacer valer la moral griega como el dominio de la moral por excelencia que sería necesaria para pensar, pero puede hacer que el pensamiento europeo sea capaz de volver a arrancar sobre el pensamiento griego como experiencia dada una vez y al respecto de la cual se puede ser totalmente libre.²⁷⁰

En las dos citas²⁷¹ se observa cómo en realidad no se trata de repetir a los griegos sino que, más bien, se busca un nuevo comienzo desde una base consistente, un ir más allá. Y ciertamente, por lo que respecta a Foucault, de la experiencia griega se pueden concluir algunas consecuencias de valor como vemos en los sucesivos movimientos, desarrollos y superaciones en el campo de la ética. En efecto, la ética clásica se fundamenta en una elección libre personal de un estilo de existencia por contra a una moral regida y dirigida por la ley. Es una forma de actuar con una estrecha relación entre placer y deseo sin la culpabilidad que aparecerá con el cristianismo y la cultura que lo representa. Y, por último, partiendo de los clásicos se puede concebir una ética que no esté confiscada por la teoría del sujeto.²⁷²

II.2.6 Divergencias.-

Pero no solo encontramos convergencias en ambas líneas de pensamiento, por que, si ahora insistimos en los paralelismos, también podemos establecer una relación, aunque ahora en términos de oposición, entre algunas nociones ciertamente importantes. Por ejemplo, entre el *souci de soi* foucaultiano y ciertos aspectos de lo que el filósofo alemán

²⁷⁰ Entrevista del 29 de mayo 1984, "Le retour de la morale", DE. texto 354, pag. 702., En francés: " Essayer de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée una fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre".

²⁷¹ Los dos textos están citados en Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 192., precisamente para resaltar los paralelismos entre Heidegger y Foucault. La traducción, sin embargo, es nuestra.

²⁷² Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 193.

define como *Sorge*²⁷³ ya que, del mismo modo que ocurre con “el cuidado de sí”, el concepto *Sorge* guarda relación determinante con el sujeto²⁷⁴ o bien el “ser-ahí” o simplemente “existencia”, como recomienda Jiménez Redondo²⁷⁵ que traduzcamos el término *Dasein*. Sin embargo, la dimensión óptica de ambos conceptos es completamente diferente. Esto dice Heidegger:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [*Sorge*], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óptico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación.... Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión “cuidado de sí” [“*Selbstsorge*”], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e.d. cuidado por los otros], sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí;...²⁷⁶

²⁷³ Un primer planteamiento de este concepto lo encontramos en *La hermenéutica de la facticidad*, de 1923.

²⁷⁴Jean-Luc Marion: “No tendría ningún sentido poner en duda que el *Dasein* subvierte al sujeto, incluso y sobre todo en su acepción de sujeto fenomenológico trascendental, tal como lo había erigido Husserl. *Sein und Zeit* no sólo pone en cuestión el yo trascendental kantiano; pone en cuestión el yo fenomenológico en general y en su base, incluso entendido en el sentido de las *Logische Untersuchungen*. ¿En qué se basa esta puesta en cuestión? La subjeti(vi)dad no tiene ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación -la intencionalidad- no apunta ya a la constitución de un objeto sino a la apertura de un mundo. La intencionalidad constituyente de objeto permanece, pero reducida al rango de un caso particular de la determinación fundamental de ser-en-el-mundo de aquel que, por ello, renuncia al título de “sujeto”, ya que abandona el objetivo de la objetivación del objeto, en beneficio del título de *Dasein*”. Traducción de Juan Luis Vermal, publicada en *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990. El título del artículo original de Jean-Luc Marion es: “Interloqué”.

²⁷⁵ Introducción a *Hermenéutica de la facticidad*, Traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo. Curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso 1998-99

²⁷⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Pag. 210-211.

Para Foucault, el “sí” del “cuidado de sí” es justamente el sujeto que, amparado y reforzado por el decir verdad, o sea la *parrhesia*,²⁷⁷ es objeto de la auto-inquietud, de la reflexividad del yo, de la preocupación que manifiesta su irreductibilidad. Es decir, como dimensión óptica, es la forma de ser²⁷⁸ que entra en juego con los ejercicios, prácticas y meditaciones de la *epimeleia*, para conseguir llevar a cabo esa transformación que da acceso a la verdad, y: “...tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo.”²⁷⁹ El sujeto es una forma de ser que, a través de esas prácticas, está en permanente construcción.

Lo que he rehusado ha sido precisamente que demos como previsible una teoría del sujeto, como se puede hacer por ejemplo en la fenomenología o en el existencialismo, y que, a partir de esta teoría del sujeto, se plantea la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible. Lo que he tratado de mostrar, es cómo el sujeto se constituye a sí mismo, en tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sujeto sano, como sujeto delincuente o como sujeto no delincuente, a través de un cierto número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Era necesario que rehusara una cierta teoría a priori del sujeto para poder hacer este análisis de las relaciones que pueden haber entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.

- Eso quiere decir que el sujeto no es una substancia...
- No es una substancia. Es una forma, y esta forma no es, sobre todo ni en ningún caso, idéntica a sí misma. Usted no tiene consigo mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye en sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea y cuando busca realizar su deseo en una relación sexual. Hay sin duda relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no es en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juega, se establece a sí mismo formas de relación diferentes. Y es precisamente la constitución

²⁷⁷ Sobre el decir verdad, decirlo todo, hablar franco o hablar en libertad, es decir: la *parrhesia*, como ya la hemos mencionado en alguna ocasión, quizás sea conveniente exponer brevemente en qué sentido la emplea Foucault: “...era una noción rica, ambigua, difícil en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad (hay gente que tiene la *parrhesia* y otra gente que no la tiene); también es un deber (es preciso, sobre todo en una serie de casos y situaciones, dar muestras concretas de *parrhesia*) y, para terminar, es una técnica, un procedimiento: hay personas que saben valerse de la *parrhesia* y otras que no saben hacerlo. Esta virtud, este deber, esta técnica, debe caracterizar...a un hombre que está a cargo de ...dirigir a los otros en su tentativa de construir una relación consigo mismos que sea una relación adecuada. En otras palabras, la *parrhesia* es una virtud, un deber, una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos”. M. Foucault, “El gobierno de sí y de los otros”, Pag. 47.

²⁷⁸M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 237. Foucault escribe lo siguiente acerca de la forma de ser: “Il s'agit de l'être tout entier du sujet qui doit, tout au long de son existence, se soucier de soi, et de soi en tant que tel”. En español: “ Se trata del ser entero del sujeto que debe, a lo largo de su existencia, cuidarse de sí, y de sí en tanto que tal”.

²⁷⁹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 187.

histórica de estas diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa²⁸⁰

Algo parecido ocurre con el uso del término *tekhne*, o *téchne*, considerado un elemento fundamental en el análisis de la formación y el olvido del sujeto transmitido por ambos, aunque con distintos énfasis cuando usan el mismo vocablo griego y, sin embargo, con patente aproximación cuando Foucault introduce y desarrolla el concepto de biopoder, hacia el año 1976. En concreto, Heidegger escribe sobre la *tekhne* lo siguiente:

En vistas al significado de esta palabra, tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar *téchne* no sólo es nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La *téchne* pertenece al traer-ahí-delante, a la *póiesis*; es algo *poiético*.

Lo otro que, en vistas a la palabra *téchne*, hay que considerar tiene todavía más peso. La palabra *téchne*, desde muy pronto hasta la época de Platón, va de consuno con la palabra *epistème*. Ambas palabras son nombres para el conocer en el sentido más amplio. Lo que ellas mientan es un entender en algo, ser entendido en algo. En el conocer se hace patente algo. En cuanto que hace patente, el conocer es un hacer salir de lo oculto... Lo decisivo de la *téchne* pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que éste, pero no como fabricación, la *téchne* es un traer-ahí-delante. [...].²⁸¹

²⁸⁰ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, Vol IV, texto 356, p. 718. TN de "Ce que j'ai refusé, c'était précisément que l'on se donne au préalable une théorie du sujet - comme on pouvait le faire par exemple dans la phénoménologie ou dans l'existentialisme - et que, à partir de cette théorie du sujet, on vienne poser la question de savoir comment, par exemple, telle forme de connaissance était possible. Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comme le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. Il fallait bien que je refuse une certaine théorie a priori du sujet pour pouvoir faire cette analyse des rapports qu'il peut y avoir entre la constitution du sujet ou des différentes formes de sujet et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir, etc.

- Cela veut dire que le sujet n'est pas une substance...

-Ce n'est pas une substance. C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse."

²⁸¹M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, pag. 9-37. Heidegger escribe *téchne* con "c" en vez de "k".

Sin embargo, Foucault, en una de las cinco carpetas preparatorias del curso lectivo 1981-82 titulada *El gobierno de sí y de los otros*²⁸², esto es, el curso de *La hermenéutica del sujeto* que empieza el 6 de enero de 1982, escribió el borrador de lo que fue la conferencia pronunciada en 1981 en Nueva York con el título: *Sexualité et solitude*. Pues bien, en dicha carpeta se puede leer: “Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser²⁸³ a partir de la *tekhne* occidental. Demos vuelta a la cuestión y preguntémosnos a partir de que *tekhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan”.²⁸⁴ Es decir, que Foucault admite que fue la *tekhne*²⁸⁵ occidental de hacer, manejar y fabricar la que determinó el conocimiento del objeto y, por lo tanto, una de las causantes de que ese conocimiento ocultara de nuevo el *Sein*, y precisamente por eso propone visitar esa *tekhnai* yuxtapuesta a la *epistème* clásica, donde está su sentido original, para averiguar cómo se formó el sujeto y cómo evolucionó su conocimiento.

Por otra parte, y en este caso según afirma H. L. Dreyfus, también puede encontrarse una cierta correspondencia crítica entre este concepto heideggeriano de *tekhne* y el concepto de biopoder desarrollado por Foucault,²⁸⁶ sobre todo a partir de *La*

²⁸² El curso 1982-1983 se titulará: *El gobierno de sí y de los otros*, con lo que coincide y puede motivar confusión con el título de la carpeta mencionada

²⁸³ Recordemos que Heidegger considera que el Ser es un descubrimiento griego, (Parménides), pero que los mismos griegos, (Platón), lo ocultaron tras la idea y la teoría, lo que produjo un ocultamiento y un olvido del Ser. Y el Da-sein es el ser-ahí donde el ahí es patencia, aletheia, apertura.

²⁸⁴ Foucault citado por Frédéric Gros *Situación del curso en La hermenéutica del sujeto*. pag. 483.

²⁸⁵ Frédéric Gros, *L'herméneutique du sujet*, pag. 506: "...si Heidegger expose la façon dont la maîtrise de la tekhnê donne au monde sa forme d'objectivité, Foucault démontre, lui, comment le souci de soi, et particulièrement les pratiques stoïciennes d'épreuve, font du monde, comme occasion de connaissance et de transformation de soi, le lieu d'émergence d'une subjectivité." En español: "...si Heidegger expone la manera por la que la matriz de la técnica da al mundo su forma de objetividad, Foucault demuestra cómo el cuidado de sí, y especialmente las prácticas estoicas de la prueba, hacen del mundo, como ocasión de conocimiento y de transformación de sí, el lugar de emergencia de una subjetividad". TN.

²⁸⁶ H. L. Dreyfus, *Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y Foucault*, en Michel Foucault, *filósofo*, pag. 98.

volonté de savoir donde define el término,²⁸⁷y en el curso de 1978-1979 titulado el *Nacimiento de la biopolítica*. Dice Dreyfus que:

La crítica común respectivamente de la técnica y del biopoder que hacen Heidegger y Foucault no los lleva a oponerse a la utilización de los procedimientos tácticos, a ciertas prácticas específicas de bienestar....Como todo el mundo Heidegger hace uso de los procedimientos técnicos modernos y no preconiza un retorno al mundo pretécnico de la Grecia antigua. Por supuesto, Foucault, lo mismo que Heidegger, no es hostil a la tecnología médica ni a las prácticas de bienestar tales como la vacunación generalizada. En cambio se niega a considerar como evidente la idea de que las prácticas de bienestar, que se apoyan en las ciencias del hombre, deban extenderse a todos los aspectos de nuestra vida en nombre de la eficacia y de la optimización sin ningún cuestionamiento crítico.²⁸⁸

Convergencias en las divergencias que, como vemos, aumenta la relación de correspondencia alcanzando una capilaridad hasta la raíz de las mismas palabras que, sin embargo, pueden concluir en diferentes dimensiones de experiencia.

II.2.7 Conclusiones.-

Así pues, y para terminar con esta breve aproximación que ha pretendido reflejar tanto el rastro de algunas afinidades reconocibles como la manifestación de una cierta cantidad de concomitancias, decir que tanto Heidegger como Foucault muestran un profundo conocimiento y un alto grado de interés por la cultura de la Grecia arcaica, la Grecia clásica, y aún en mayor medida de la helenística y del estoicismo de la Roma del Imperio, en el caso del último Foucault. Que también insisten en poner el énfasis en el modo de experiencia de la antigüedad, que consideran crucial para su adecuada

²⁸⁷ M. Foucault, *La volonté de savoir*, pag. 184. "...techniques diverses et nombreuses pour obtenir l'assujettissement des corps et le contrôle des populations. S'ouvre ainsi l'ère d'un 'bio-pouvoir'. En español: "...técnicas diversas y numerosas para conseguir el sometimiento de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se abre así la era de un 'bio-poder'.

²⁸⁸ Hubert L. Dreyfus, *Sobre el ordenamiento de las cosas, El ser y el Poder en Heidegger y en Foucault*, pag. 98-99.

comprehensión y del que, por ejemplo, Foucault extrae consecuencias determinantes para la fijación de su noción de “cuidado de sí”. Comparten con frecuencia, asimismo, léxico y terminología que, además de una correlativa complementariedad, facilita el deslizamiento de las perspectivas especulativas hacia una priorización de conceptos como el de verdad, el descubrimiento-desocultamiento, el cuidado, el sujeto, la *episteme* o la *tekhne*. Y aunque difieren en el enfoque y significación de alguno de ellos, coinciden en otros de particular interés. Coinciden también en la crítica, la incidencia e interpretación como acontecimiento que tuvieron en la historia del pensamiento dos filósofos como Descartes²⁸⁹ y Kant²⁹⁰. Particularmente en los casos de la contradicción entre *Dasein* y el sujeto fundador de Descartes y la crítica foucaultiana a la subjetivación cartesiana de la verdad, o dicho de otra manera, a la objetivación del sujeto; es decir, ambos critican al sujeto cartesiano del conocimiento.²⁹¹ Igualmente, rehabilitan un modo de comprensión de la estética, aunque sea de distintas y muy diferentes formas, como ocurre con Foucault y su conocida y a veces mal entendida “estética de la existencia”, o en el caso de

²⁸⁹ Sobre el “momento cartesiano” nos extenderemos más adelante, pero Heidegger dice sobre Descartes lo siguiente: “Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes”. pag. 72, y: “Con la interpretación del hombre como subjectum, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo”. pag. 81., M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*.

²⁹⁰ Foucault piensa que con Kant la filosofía se despierta de su sueño dogmático, pero lo hace para caer en un sueño antropológico. Heidegger asimismo critica la antropología kantiana: “Cuando Kant dice que las tres cuestiones fundamentales se retrotraen a la cuarta: ¿Qué es el hombre?, se vuelve cuestionable la cuestionabilidad de la pregunta. Traté de mostrar que no es tan comprensible sin más partir de un concepto del Logos, sino que la cuestión de la posibilidad de la metafísica exige una metafísica del ser-ahí, de suerte que la cuestión sobre qué es el hombre, no se ha de responder tanto en el sentido de un sistema antropológico, sino que propiamente se ha de esclarecer con relación a la perspectiva en que se haya de colocar”. Heidegger M., *Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger*, en: *Kant y el problema de la metafísica, apéndice*, pags. 220-221.

²⁹¹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag.19. En referencia a Descartes, Foucault dice lo siguiente: “...on peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entré dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, es conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement.”

Heidegger, para quien el lenguaje, la palabra, el nombrar y la poesía son auténtica fundación del ser.²⁹²

De otra parte, y como temas de mayor encuentro filosófico, las cuestiones relativas a la analítica de la finitud, el olvido del ser, las ideas compartidas sobre el humanismo o la perspectiva hermenéutica acrecientan la intuición de una fuerte complementariedad de fondo, aunque no exenta de divergencias.

²⁹² M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona. Trad, José María Valverde. pag. 61. :”El poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Ese nombrar no consiste en que algo ya conocido sea provisto solo de un nombre, sino en que al decir el poeta la palabra esencial, mediante esta denominación, lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como ente. Poesía es auténtica fundación de ser.”

Conclusiones de Parte Primera.-

En esta “Parte Primera” que aquí concluimos hemos pretendido mostrar ciertos conceptos e ideas matrices en el pensamiento foucaultiano que consideramos de importancia para el desarrollo de esta tesis, y de relevancia para entender algunos movimientos especulativos del último Foucault. El objetivo ha consistido en fijar antecedentes y allanar el camino para la mejor introducción al origen y formación del cuidado de sí. En este sentido, y estimando como innecesaria una explicación más completa y pormenorizada de todo su pensamiento, nos hemos centrado en los elementos que inciden en los procesos de formación del cuidado de sí que nos han parecido fundamentales para explicar la posterior relación entre modelos. El análisis de las “problematizaciones” planteadas, en este caso, como herramientas para descubrir la forma en que está tejida toda la compleja serie de relaciones entre el sujeto y la verdad, o, en este mismo orden de cosas, los “desplazamientos” de componentes estructurales en su pensamiento, como señales anticipadoras de movimiento, son elementos indispensables de aquellos procesos de formación. Las problematizaciones y los desplazamientos, como más adelante veremos, serán piezas activas en el engranaje de todo el proceso de solapamiento, descubrimiento y olvido del “cuidado de sí”.

Hemos señalado, asimismo, la importancia de la presencia de las filosofías de Nietzsche y Heidegger en los sucesivos espacios de renovación conceptual transitados por el último Foucault. Asistencias que, además, también pueden ser entendidas como herramientas de ajuste en la dirección elegida de objetivos. El discurso referenciado a estos autores, los flujos de correspondencia conceptuales, las similares metodologías de aproximación o las estructuras compartidas del pensamiento filosófico, representan en nuestra opinión, tal y como se puede observar en los numerosos términos y temas de

coincidencia, la “deuda” contraída con ellos por Foucault. Son numerosos los casos que se pueden citar, pero, así ocurre, por ejemplo, en el tema de la historia y del origen como comienzo, matizado en proveniencia y emergencia, que han proyectado su reflejo sobre ciertos pasos dados en la manera de abordar la dinámica interna de *La hermenéutica del sujeto*. Creemos que en Foucault encontramos pensada la genealogía como una forma de problematización de la verdad, y la hermenéutica como una forma de desplazamiento en donde se establece una singular relación entre el origen y la formación del sujeto. Precisamente, en el curso *La hermenéutica del sujeto* de 1982, concretamente en la segunda hora del 3 de febrero, respondiendo a un alumno que de manera un tanto farragosa le había preguntado por la posible influencia de conceptos lacanianos en relación al discurso de verdad que proponía, Foucault respondió: “Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo esto más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es.”²⁹³Y el 28 de junio de 1984, en *Les Nouvelles Littéraires*, con una contundencia que dejaba poco lugar a dudas, también afirmaba escuetamente lo siguiente: “Soy simplemente nietzscheano”.²⁹⁴Con todo, volviendo a la presencia mencionada, hemos procurado resaltar la correspondencia y las compatibilidades que, tanto a Nietzsche como a Heidegger o Foucault, les hacen compartir una serie de reflexiones y un mismo espacio de interés.

Por otra parte, simultáneamente a lo anterior hemos anticipado ya las primeras menciones de conceptos fundamentales en ese último Foucault, como el de la *epimeleia heautou*, *ἐπιμέλεια εαυτού*, que, en el proceso de la formación del sujeto, estuvo ocultada durante largo tiempo por el más extendido precepto delfico del “conócete a ti

²⁹³ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 185.

²⁹⁴ M. Foucault, “Le retour de la morale”, D.E. texto 354, pag. 704. La cita completa: “je suis simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche - mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes !) - ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela, je le cherche bien”. En español: “soy simplemente nietzscheano y trato en la medida de lo posible sobre un cierto número de puntos, de ver, con la ayuda de los textos de Nietzsche - pero también con las tesis antinietzscheanas (que son a pesar de todo nietzscheanas) - lo que se puede hacer en tal o cual dominio. No busco nada más, pero eso, lo busco bien”. TN.

mismo”, es decir el *gnothi seauton*. Igualmente, hemos sugerido que de la relación entre descubrimiento y ocultamiento, en base al concepto de verdad, se podía sostener una cierta comparación con el redescubrimiento y olvido del cuidado de sí. Aunque yendo al fondo de la idea foucaultiana de descubrimiento, hay que precisar, como lo hemos hecho en la Introducción, que en realidad lo que se descubre no es cómo debe ser el sujeto sino cómo era. No se descubre, pues, un aspecto secreto de nuestro ser porque somos nosotros mismos quienes lo creamos. Descubriendo cómo eran los griegos no descubrimos lo que somos sino cómo podemos ser.

Además de todo esto, al planteamiento de la división de la obra de Foucault en periodos separados, hemos respondido optando por entenderla, de acuerdo con la que creemos manifiesta opinión del mismo autor, como un cuerpo entero articulado y en desplazamiento, pero no fraccionado. En apoyo de esta opción, y habiendo tenido en cuenta que la opinión de Foucault no es y no debe ser tomada como una prueba irrefutable, y que tampoco hemos pretendido “comprender al autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo”,²⁹⁵ creemos haber aportado los suficientes indicios de transversalidad y de contraste para mantener nuestra posición. Los nuevos espacios de desarrollo conceptual engloban parcial o totalmente a los anteriores, abriendo así las vías de tránsito.

²⁹⁵Paul Ricoeur (1995), *Teoría de la interpretación*, pag. 37, México, Siglo XXI Editores. Ricoeur haciendo referencia a la hermenéutica de Dilthey.

Parte Segunda

ORIGEN Y FORMACIÓN DEL CUIDADO DE SÍ

Exordio de parte.-

En esta Parte Segunda planteamos acometer el análisis del precepto que lleva a cabo Foucault, de las mutaciones de su significado y de la investigación de la multiplicidad de relaciones entre los elementos que constituyen “el cuidado de sí”, mediante sucesivas oleadas de aproximación. En una primera trataremos sobre el origen y la formación, y examinaremos, asimismo, la cronología del concepto procurando mantenerlo con una cierta autonomía de los elementos que van a influir de una manera determinante en su desarrollo relacional, es decir, de los preceptos y prácticas que fuerzan el tránsito de uno a otro modelo, y que pueden ser de épocas muy distintas. Centraremos el estudio en la noción misma, en cuál fue su origen y evolución, y, de esta manera, prepararemos la conexión con las distintas variables y numerosas proyecciones que surgirán en las escuelas helenísticas que completaron su formación. Llegaremos, en este primer movimiento “vertical”, desde la topografía originaria, pasando por el punto de primera configuración en que Foucault considera el arranque del periplo, hasta el que será el concepto completo y cerrado, es decir, hasta el estoicismo tardío. La intención es la exploración de “la inquietud de sí” para descubrir entre el origen, la formación y las escuelas antiguas como fuste de esa formación, el patrón que establezca el conjunto de transformaciones que lo definen. En la segunda oleada, correspondiente ya a la “Parte Tercera” de esta tesis, centraremos el análisis en los grandes modelos platónico,

helenístico o cristiano por los que irá transitando el cuidado de sí, ahora en un movimiento de desplazamiento “horizontal”, que examine el proceso evolutivo y preste especial atención a los desplazamientos que se irán produciendo y que, como hemos dicho, lo irán transformando. Dos dimensiones de aproximación que mantendrán superficies de contacto y espacios de complementariedad, aunque su alcance cronológico y específico sean distintos. Esta articulación requerirá que, cuando interese al relato del proceso, efectuemos movimientos en retroceso y retomemos conceptos ya tratados desde otra perspectiva, para relanzar el análisis hacia nuevas metas. No habrá pues un exclusivo cauce de exposición único o estrictamente lineal que vaya superando épocas, sino diferentes accesos que irán completando tanto el análisis del concepto en forma independiente, aunque no aislado, como lo que podemos llamar la dialógica o el continuo dinamismo de tensiones en el curso de su formación. El objetivo, en fin, será intentar clarificar el sentido y, también en la medida de nuestras posibilidades, enriquecer las múltiples perspectivas que encontramos en la compleja concepción que Foucault tiene del proceso de formación de la preocupación por uno mismo.

Al mismo tiempo, y en relación ahora al texto principal de referencia para esta tesis, creemos también importante advertir que en la transcripción del curso lectivo para su edición como el libro *La hermenéutica del sujeto*, aparecen algunos elementos en su estructura, como son las reiteraciones, incisos, cesuras y, también, ciertas alteraciones de recorrido así como determinadas digresiones de contenido, que, a veces, obstaculizan el ritmo del relato y entorpece su recepción. Si además a estas idas y venidas le añadimos las características del estilo propio de Foucault con los numerosos juegos de oposiciones, la superposición de diferentes indicaciones o toda una suerte de telaraña de términos cruzados, conseguimos una descripción aproximada de las dificultades que encontramos en su análisis. Por contra, la riqueza en el lenguaje, intensidad emocional y erudición del texto afectan a la recepción y atenúan, compensan e incluso convierten en ineludible la

necesidad de encontrar una fórmula y fije un orden de dirección que mitigue esas oscilaciones y ralentizaciones, así como la, en ocasiones, evasiva ubicuidad de la idea de *epimileia heutou*. Por todo ello creemos que, con el diseño de una intervención que, por un lado, delimite conceptualmente el significado de la noción de cuidado de sí y, por otro, lo encauce en la malla de relaciones que cronológicamente explicita sus evoluciones, conexiones y encubrimientos,²⁹⁶ obtendremos una más equilibrada aproximación que aclare, o procure hacerlo, el alcance de su sentido. Descripción del marco teórico donde el origen y la formación de esa inquietud por sí concretan su plena demarcación y desarrollo, y examen del anclaje operativo en el enriquecimiento que supone el avance por las distintas escuelas que define las transiciones y transformaciones en continuo movimiento del cuidado de sí, esos son los objetivos.

²⁹⁶ Ver esquemas 2 y 3.

Capítulo

I

ORIGEN Y FORMACIÓN

Nota de orientación.-

En la misma línea, y continuando por otras vías a lo apuntado en el exordio, también sucede que la concisión conceptual de algunos términos, como ocurre en el caso mismo de la palabra “origen”, es compleja y convierte en necesario profundizar previamente, aún más, en el sentido y significado que, sobre todo el último Foucault, es decir el que despliega su pensamiento alrededor de la forma de ser del sujeto y su eticidad, pretende transmitirnos. No obstante, no se trata aquí de hacer un compendio de carácter exhaustivo de todas las apariciones del término, sino únicamente de señalar en una serie de textos escogidos dónde encontrar las acepciones más relevantes. La idea es examinar, como punto de partida, algunos casos para concretar una breve investigación que delimite el núcleo de sentido fuerte o motivo principal de significado y amplíe la visión de conjunto. De tal manera que, teniendo presente los puntos referenciales de orden nietzscheano que antes hemos mencionado y que ahora vamos a retomar, nos plantearemos algunos interrogantes previos que pueden ayudarnos a iniciar una vía de acceso al tema general. Así, por ejemplo, ¿podemos afirmar un solo sentido del vocablo “origen” o más bien adquiere una dimensión polisémica que resulta oportuno acotar? o, por su importancia en el mecanismo de formación conceptual del autor, ¿sería útil, como decimos, una labor de aproximación casuística que establezca un campo de estudio para su dilucidación?

Nosotros lo creemos indicado, como metodología de acceso y para tener de inicio otro resorte que puede contribuir al desciframiento de algunos aspectos de este último Foucault.

Por otra parte, en este acompañamiento y reordenamiento exegético que sobre las condiciones y el contexto del origen del cuidado de sí Foucaultiano aquí iniciamos, fijaremos preferentemente nuestra atención en algunos de los desarrollos propuestos en *La hermenéutica del sujeto* y en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, es decir: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

En cuanto a la “formación”, abordamos aquí una primera formación del concepto de cuidado de sí que llegue hasta su completa definición, tal y como considera Foucault que ocurre hacia el siglo II d. C. Para ello hemos creído conveniente plantearnos dar respuesta a algunas cuestiones generales introductorias, por ejemplo, para delimitar esa especificidad de la *epimelia heautou*, ¿puede sernos útil recorrer las principales escuelas de pensamiento antiguo imaginadas como pilares de su formación?, ¿realmente fue tan importante este tema en sus respectivas áreas de especulación? o ¿representó un elemento común tácitamente reconocido en la mayoría de ellas?, y también, ¿cuáles fueron los elementos que empezaron a obrar la mutación que se produjo con el cristianismo? Intentaremos dar una respuesta, a estas y otras cuestiones que vaya fijando las primeras posiciones del esquema general de esta tesis.

Pero, añadamos ahora, aun reiterando algunos aspectos ya dichos, el lugar que ocupan el origen y la formación del cuidado de sí en el esquema general de este trabajo. En el desarrollo de este apartado, además de examinar el origen concreto del concepto de cuidado de sí, pretendemos analizar una primera formación del concepto separada, en la medida de lo posible, de la dimensión relacional que va a caracterizar todo el posterior proceso evolutivo de tensión entre modelos.²⁹⁷ Creemos así más fácil, para la

²⁹⁷ El complejo relacional de tensión entre modelos lo veremos en la “Parte Tercera” de esta tesis.

comprensión de su alcance posterior, una previa exploración que diseccione sus exclusivas características. Planteamos pues, como venimos insistiendo, dos niveles de análisis que, sin embargo, se hallan entrelazados. El primero de formación acerca del concepto en una concreta aproximación a través de las antiguas escuelas de pensamiento hasta el arranque de la transformación del sujeto que lleva consigo el posterior olvido del cuidado de sí, es decir, hasta el comienzo del modelo ascético-monástico. Entendemos de esta manera que hasta ese momento se producen, de forma paralela a su formación, solapamientos u ocultamientos y que el olvido del cuidado de sí, tal y como se completa en la época imperial, comienza con el cristianismo. Creemos que de esta manera dotamos al concepto de cuidado de sí de una autonomía que lo presenta directamente como Foucault lo entiende, es decir, con toda su significación completa alcanzada en los siglos I y II de nuestra era. Y el segundo nivel, esto es, el análisis en base a modelos relacionales que iniciaremos con el modelo platónico, y en esta tesis abordaremos en la “Parte Tercera”, lo proponemos con la extensa amplitud de su conexidad, precisamente para enfatizar el proceso que inevitablemente conduce al olvido.

I.1 Origen y primera formación del concepto.

Para el tema que vamos a tratar ahora creemos conveniente anteponer aquí una breve contextualización que, aunque muy sucinta y general, nos aproxime al punto de partida y nos prepare acerca del profuso afloramiento e interrelación de los múltiples elementos que, según iremos viendo, conforman el precepto griego de la *epimeleia heautou*. Pero, antes incluso de esa ubicación temporal de su origen y primera formación, vamos a comenzar con una esquemática aclaración acerca de su etimología, explicada por el propio Foucault. Efectivamente, en la clase del 22 de febrero de 1984, dentro del curso titulado *El coraje de la verdad*, el autor aborda con cierto detalle la raíz del término *epimeleia*. Surge, dice, de la palabra griega *melo*, preocupar, interesar, ser objeto de los pensamientos o el cuidado, y su forma impersonal *melei moi*, eso me preocupa. Continúa Foucault deduciendo de este término el sustantivo *epimeleia*, el verbo *epimeléin* o *epimeleisthai*, el adjetivo *amelés*, despreocupado, pasado por alto o puesto en olvido, el adverbio *amelós*, de manera descuidada y el sustantivo *epimeletés*, el que se preocupa. Foucault se pregunta por el significado original de la raíz *mel* de todas estas palabras y, precisamente por indicación de su amigo Georges Dumézil, se inclina por asociarla a la única posibilidad que le parece más plausible, es decir, al *melos*, como origen de “canto”, “música”. Suponen ambos que de las muchas acepciones que ofrece el verbo cantar hubo una que, por diferentes razones, fue aproximándose al sentido de cuidado. Tanto en francés como en español los significados que se han derivado del acto de cantar son muy diversos como, por ejemplo, confesar o descubrir algo, llamar la atención o decir lo que se piensa, con lo que, en realidad, no es descabellado asociarlo al cuidado o a la preocupación con lo que se hace, se dice o se piensa. Acerca del pronombre reflexivo *heautou*, Foucault ya lo había tratado en *La hermenéutica del sujeto* haciendo mención

del *αὐτὸ ταῦτό* y *αὐτοί* en el Alcibíades 129b, pero sin hacer una indagación etimológica que, por otra parte, no tiene mayor dificultad: *ἑαυτοῦ ἧς οὐ*, de sí, de sí mismo, ser dueño de sí mismo.

Así pues, ahora ya introduciéndonos plenamente en el análisis histórico para recordar algunos conocidos puntos de interés que nos dejen situados a la vista del momento que precisamos, podemos decir de forma esquemática que en la Jonia que mantuvo viva la antigua cultura egea, después que las invasiones dorias destruyeran esa civilización en la Grecia continental, aparece la figura del gran poeta épico Homero,²⁹⁸ siglo VIII a.C. Junto con Hesiodo, probablemente nacido en el mismo siglo, conciben, entorno a nociones sobre la ley que les gobierna y a las preocupaciones éticas, las primeras aisladas e incipientes formulaciones filosóficas. Si añadimos a esto las preliminares cosmogonías filosóficas órficas,²⁹⁹ las teogonías mixtas,³⁰⁰ las cosmologías jónicas y las rápidas evoluciones sociales y políticas en la *polis* griega,³⁰¹ tenemos los elementos básicos que configuraron el ambiente propicio en el que se originó el primer y extraordinario aprecio por el conocimiento y la sabiduría que llamamos filosofía. El paso siguiente parecía obligado: ocuparse del ser humano como tal, del mismo hombre, así como de su relación con la naturaleza. Y de esa yuxtaposición, hombre, conocimiento, naturaleza, se infieren las sinergias que provocaron la proliferación de las nuevas ideas que pretendían resolver los nuevos problemas planteados. Es justamente en el caldo de cultivo de este amplio espacio histórico posthomérico y presocrático donde Foucault ubica el extendido conocimiento y uso de algunas nociones y preceptos de gran alcance y

²⁹⁸ Decimos figura porque no existe todavía un acuerdo acerca de si fue un aedo real que compuso sus poemas, un poeta que cantaba las poesías de otros, una combinación de todo lo anterior o una representación posterior que nunca existió.

²⁹⁹ Aunque la denominación órfico era utilizada para cualquier rito, Herodoto, siglo V a. C. menciona a Orfeo, Museo y Epiménides.

³⁰⁰ G. S. Kirk, en *Los filósofos presocráticos*, pag. 74-104, propone bajo esta denominación al lírico espartano Alcmán y al mítógrafo y teogonista Ferécides de Siro.

³⁰¹ Y también comerciales y culturales con el Ponto, Sardes y Egipto.

relevancia social. En efecto, si bien los *physikoi* ya habían dejado constancia de muchas de las grandes ideas que apenas iniciaban su vía de largo recorrido, otras como la *epimeleia heautou* parecían pertenecer más al ámbito común del uso corriente y habitual que a la especulación propia de alguno de estos filósofos en concreto. No obstante, Foucault, continuando con esta reflexión acerca de la *epimeleia heautou*, contempla también la posibilidad de una preexistencia foránea o de un origen extraño a la misma cultura griega. Y lo hace manteniendo el equilibrio entre sus dos principales fuentes en este tema: el análisis de Henri Joly y el criterio de autoridad de Pierre Hadot. Efectivamente, en el marco de la función gnoseológica de la purificación, Joly afirma que ésta reposa sobre una antropología arcaica, la del desdoblamiento chamánico de la personalidad que, a su vez, contribuye a la aparición de un nuevo tipo de hombre: el hombre teórico.³⁰²El chaman es un personaje vidente, curandero y migratorio que define todo un aire cultural³⁰³ y que, desde el norte geográfico en general, y Siberia en particular, se extiende hasta Grecia e “introduce en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana, la interpretación que se llama puritana”.³⁰⁴Este puritanismo se refiere principalmente a la separación del alma y el cuerpo y a la concepción del hombre como poseedor de un “soi occulte d’origine divine”.³⁰⁵Creencias que se completan con prácticas y ejercicios como el ayuno, el retiro, la disociación mental, técnicas de respiración, etc. Estos ejercicios “despliegan sobre el universo mental las categorías arcaicas de lo oculto y de lo manifiesto, de lo invisible y de lo visible, de la ausencia y de la presencia y opera, por la separación de lo físico y de lo somático, el desdoblamiento antropológico del que la

³⁰² Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistème, polis*. pag. 64.

³⁰³ Ibid. pag. 67.

³⁰⁴ Ibid. pag. 67-68., cita que hace Joly, de: *Les Grecs et l’irrationnel*, de E. R. Doods. Pag. 139. Traducción nuestra. La obra original se titula *The Greeks and the Irrational*. En francés: “introduit dans la culture européenne une nouvelle interprétation de l’existence humaine, l’interprétation qu’on appelle puritaine”.

³⁰⁵ Joly vuelve a citar literalmente a Doods, *Les Grecs et l’irrationnel*, pag. 140-142. En español: “...un sí oculto de origen divino”. TN.

figura del hombre antiguo es resultado”.³⁰⁶ Joly habla de una climatización del chamanismo en Grecia que implica una concordancia con las estructuras de lengua y pensamiento y, también, con el individualismo creciente de la época. Pitágoras, Empédocles y Sócrates son los productos, según Joly, de esta nueva dimensión de experiencia que se resume, en el caso de Sócrates, en la facultad de “rentrer en soi et d’appliquer son esprit á soi-même”.³⁰⁷ Y aunque Foucault, tal y como confiesa,³⁰⁸ recoge y aprovecha alguna de estas ideas, también contrapone algunas de las consideraciones de Hadot que niegan la trascendencia del chamanismo. Este filósofo e historiador mantiene que, en base a un estudio más amplio, se puede precisar una definición de chamanismo como “phénomène social lié fondamentalement aux civilisations de la chase”, y continúa:

...me parece que los historiadores de la filosofía se hacen del chamanismo una representación fuertemente idealizada y espiritualizada, que permite ver chamanismo por todas partes. Se puede verdaderamente, por ejemplo, hablar de Sócrates, como dice H. Joly: “ Que Sócrates ha sido el último chaman y el primer filósofo que integra en adelante las verdades antropológicamente admitidas.” ¿Qué quiere decir verdades antropológicamente admitidas? ¿Por otra parte, se puede decir verdaderamente que ha sido el primer filósofo? Y ¿qué quiere decir aquí la palabra chaman?...³⁰⁹

Pero añadamos otra vía de acceso y vayamos ahora directamente al origen concreto y demostrable de la *επιμέλεια εαυτού*, es decir, al origen contrastado documentalmente, a las fuentes comprobadas. Foucault, a este respecto, señala que la primera mención del imperativo “cuídate a ti mismo”, que, como decimos, ya desde los siglos IIV y IV a.C.

³⁰⁶ Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistème, polis*. pag. 68. Traducción nuestra.

³⁰⁷ Ibid. pag. 69.

³⁰⁸ M. Foucault, HS, pag. 64.

³⁰⁹ Prosigue Hadot haciendo referencia a R.N. Hamayon y su interpretación del chamanismo siberiano. La cita es de P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, pag. 280-281. El texto en francés es este: “ ...il me semble que les histoires de la philosophie se font du chamanisme une représentation fortement idéalisée, ce qui permet de voir du chamanisme partout. Peut-on vraiment, par exemple, parler de Socrate, en disant avec H. Joly: Que Socrate ait été le dernier shama et le premier philosophe fait partie désormais des vérités anthropologiquement admises. Que veut dire “vérités anthropologiquement admises? Peut-on dire vraiment d’ailleurs qu’il ait été le premier philosophe? Et que veut dire ici le mot chamane ?...”. La traducción es nuestra.

parecía ampliamente difundido, la hace el historiador y filósofo ateniense Jenofonte, siglo V a.C., en su obra *Ciropedia*. Autor asimismo de la *Apología de Sócrates al jurado*, filósofo del que fue discípulo, estuvo en contacto con las costumbres y la cultura del oriente persa porque participó en la llamada *Anábasis* o Expedición de los diez mil, experiencia que le sirvió de inspiración para escribir su famosa *Anábasis*. Precisamente sobre este periplo también trata la *Ciropedia*, libro donde, además de narrar larguísimas campañas militares, asedios y grandes batallas, se ocupa de las pretensiones y ambiciones que un ensalzado Ciro el Joven tenía al trono de su hermano Artajerjes II. En este contexto convulso y ante el hecho concreto de una circunstancia adversa momentánea, que al parecer había evitado al propio Ciro dedicar más tiempo a sus aliados y amigos, éste afirma lo siguiente:

Amigos y aliados, no podríamos reprochar a los dioses el no haber conseguido todo cuanto hemos deseado hasta el momento presente. Sin embargo, si llevar a cabo grandes empresas va a ser algo que no permite ni disponer uno de su propio tiempo libre, ni disfrutar con la compañía de los amigos, yo por mi parte me siento inclinado a decir adiós a esta clase de felicidad.³¹⁰

Ἄνδρες φίλοι καὶ σύμμαχοι, τοῖς μὲν θεοῖς οὐδὲν ἂν ἔχοιμεν μέμψασθαι τὸ μὴ οὐχὶ μέχρι τοῦδε πάντα ὅσα ηὐχόμεθα καταπεπραχέναι· εἰ μὲντοι τοιοῦτον ἔσται τὸ μέγαλα πράττειν ὥστε μὴ οἶόν τ' εἶναι μήτε ἀμφ' αὐτὸν σχολήν ἔχειν μήτε μετὰ τῶν φίλων εὐφρανθῆναι, ἐγὼ μὲν χαίρειν ταύτην τὴν εὐδαιμονίαν κελεύω.³¹¹

Donde se puede observar que la traducción al español mantiene la expresión de “su propio tiempo libre”, *ἀμφ' αὐτὸν σχολήν*, que Foucault ha obviado en “s’occuper de soi-même”.³¹² Aunque excluye el aspecto temporal, el sentido es el mismo: dedicarse tiempo

³¹⁰ Jenofonte, *Ciropedia*, libro VII, 5, § 42, pag. 296. En esta traducción, editada por Rosa A. Santiago Álvarez, se explicita la referencia al tiempo libre, cosa que no ocurre en la cita textual que hace Foucault en “Le souci de soi”: “Nous ne pouvons reprocher aux dieux de n’avoir pas réalisé tous nos vœux...mais si, parce qu’on a accompli des grandes choses, on ne peut plus s’occuper de soi-même et se réjouir avec un ami, c’est un bonheur auquel je dis adieu volontiers” M. Foucault, HS III, Pag. 61. En español: “No podemos reprocharle a los dioses no haber realizado todos nuestros deseos...pero si, se han realizado grandes cosas uno no puede ocuparse de sí mismo, ni alegrarse con un amigo, entonces a esta felicidad le digo adiós voluntariamente”. TN.

³¹¹ Del sitio <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html> Texto griego original donde se aprecia la utilización del término σχολήν, o sea: inactividad, descanso, tiempo libre, tranquilidad, ocio, paz, etc.

³¹² M. Foucault, HS III, pag 61.

a sí mismo, preocuparse de sí mismo, disponer de sí mismo, etc. Pero Foucault pone aquí el énfasis en dos cuestiones importantes. La primera es que era un imperativo ampliamente difundido³¹³ y, por lo tanto, Jenofonte no está descubriendo nada nuevo sino aplicando una fórmula de uso común. La segunda es que, aun siendo Ciro un gobernante ejemplar, no termina de estar satisfecho con los derroteros por los que se encamina su existencia. Sin embargo, sabe lo que debe hacer: ocuparse de sí mismo. Sabe también que está pagando un precio demasiado alto por “haber conseguido todo cuanto hemos deseado”, es decir, por todas las conquistas y victorias que venían sucediendo. Y, ante este dilema, sin dudarlo, afirma determinado que prefiere decir adiós a esa clase de felicidad de la que aparentemente disfrutaba. Prefiere cambiar su forma de vivir, por muchas y muy grandes empresas a que esté llamada, para enmendar la falta que significa no dedicar el tiempo necesario a sus amigos, y a sí mismo.

Un poco más adelante, en el mismo libro VII, Jenofonte, a través de Ciro, hace una asociación de ideas que le parece interesante a Foucault para descubrir otra connotación en el origen del cuidado de sí. Efectivamente, en el marco de la búsqueda de un perfil de idoneidad para el futuro grupo que constituirá su guardia más próxima, Ciro vincula la fidelidad con la satisfacción de abandonar las tareas del trabajo de la tierra.³¹⁴ Plutarco, cinco siglos más tarde, hará una observación relativa al trabajo en el campo y el cuidado de uno mismo que, como veremos en breve, también está datada en la época preplatónica y coincide en varios aspectos. Pero, en este caso relatado en la *Ciropedia*, el abandono del ingrato esfuerzo de tener que trabajar el campo para vivir es, todavía, una satisfacción cuyo precio a pagar es la fidelidad al rey Ciro. Las condiciones que se proponen mejoran la pobreza y la dura vida del agro para los futuros miembros de la guardia, pero sin llegar a que la satisfacción redunde en ellos mismos. Ciro es quién, con

³¹³ M. Foucault, HS III, pag. 61. Esto mismo ocurría con los preceptos delficos.

³¹⁴ Jenofonte, *Ciropedia*, Libro VII.5, § 67, pag. 301.

toda naturalidad y aún pensando en el bien común, urde la maniobra en beneficio propio. Aumentando su seguridad, él si que podrá preocuparse de sí mismo.

Pero, si seguimos avanzando en la lectura de la *Ciropedia*, nos encontramos con un pasaje, no citado por Foucault, que no obstante abunda en la comprobación del origen en otra forma de ocuparse de sí mismo, y resulta bastante contundente. Dice Así:

Porque no basta el haber tenido un comportamiento noble, para mantenerlo toda la vida, si uno no se preocupa de ello hasta el final; al contrario, lo mismo que también las demás artes, si se descuidan, pierden categoría, y los cuerpos que están bien ejercitados, cuando alguien se deja llevar por la molicie, se transforma en algo que da pena, así también la sensatez, el dominio de uno mismo y el vigor, cuando se relaja uno en su práctica, a partir de ese momento se van transformando en la negación de esas cualidades.³¹⁵

οὐ γάρ τοι τὸ ἀγαθοῦς ἄνδρας γενέσθαι τοῦτο ἀρκεῖ ὥστε καὶ διατελεῖν [ὄντας ἀγαθοῦς], ἦν μὴ τις αὐτοῦ διὰ τέλους ἐπιμελῆται· ἀλλ' ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι ἀμεληθεῖσαι μείονος ἄξιαί γίνονται καὶ τὰ σώματά γε τὰ εὖ ἔχοντα, ὅπότεν τις αὐτὰ ἀνήϊ ἐπὶ ραιδιουργίαν, πονήρως πάλιν ἔχει, οὕτω καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ ἀλκή, ὅπότεν τις αὐτῶν ἀνήϊ τὴν ἄσκησιν, ἐκ τούτου εἰς τὴν πονηρίαν πάλιν τρέπεται.³¹⁶

Donde se aprecia que la *ἐγκράτεια*,³¹⁷ o dominio de sí, se define como una cualidad de la que hay que preocuparse hasta el final. Si no, si hay relajación o incuria en su práctica, se pierde la categoría, como ocurre en las artes o en el ejercicio de los cuerpos que, en caso de descuido, se convierten en algo que da pena. Hay que preocuparse para mantener el dominio de uno mismo. Y termina el párrafo con la siguiente idea:

³¹⁵ Jenofonte, *Ciropedia*, libro VII.5, § 75, pag. 302.

³¹⁶ Del sitio web: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>

³¹⁷ En las *Helénicas*, libro V. 3., también en el texto *Agésilao*, capítulo 4, y en las *Memorables* o también llamadas *Recuerdos de Sócrates*, libro I. 5.; libro II. 1. y libro IV. 5 Jenofonte vuelve a utilizar este término con el mismo sentido de dominio de sí, continencia, autocontrol, autocontención, temperancia, automoderación, etc. Asimismo, otro pionero en el uso de la *ἐγκράτεια* es Isócrates que lo utiliza en su: *A Demónico*, discurso I, capítulo 21, y en el: *Nicocles o los chipriotas*, discurso III, capítulo 44. En el sitio web: www.perseus.tufts.edu/. Con posteridad otros muchos autores emplean el término, como Platón, Aristóteles, Polibio, Séneca, Flavio Josefo, Plutarco, Elio Aristides, Marco Aurelio, Epicteto, Galeno, Diógenes Laercio.

Porque muchas veces es posible conquistar un imperio solo con un golpe de audacia, pero que quien lo ha conquistado lo retenga, esto ya no es posible sin sensatez, sin dominio de uno mismo y sin un gran cuidado de ello.³¹⁸

τὸ μὲν γὰρ λαβεῖν πολλάκις τῶι τόλμῳ μόνον παρασχομένῳ ἐγένετο, τὸ δὲ λαβόντα κατέχειν οὐκέτι τοῦτο ἄνευ σωφροσύνης οὐδ' ἄνευ ἐγκρατείας οὐδ' ἄνευ πολλῆς ἐπιμελείας γίγνεται.³¹⁹

La *egkrateia*, *ἐγκρατείας*, resulta pues una cualidad cuya relevancia ya era conocida y valorada en la Grecia antigua, y, además de en Jenofonte, en otros filósofos e historiadores también se encuentra un uso fuerte y específico del término como ocurre, por ejemplo, con Platón que lo utiliza en la *República*,³²⁰ y Aristóteles en la *Ética eudemia*.³²¹ Y, para Foucault, esta *egkrateia* no solo es un concepto tenido en cuenta, sino que es citado y utilizado frecuentemente como elemento relevante en la arquitectura de su hermenéutica del sujeto. Sin embargo, curiosamente, para referirse a la *egkrateia* no elige como fuente documental a Jenofonte sino al tardío Filón de Alejandría, siglo I d.C., y concretamente cita su *Traité de la vie contemplative*,³²² posterior al tratado que Filón dedicó a los esenios, y en el que aparecen los terapeutas como objeto de estudio, según ya hemos mencionado más arriba. En nuestra opinión, es justamente debido al relieve con que Foucault quiere presentar a las comunidades de terapeutas, y en especial el fuerte énfasis que estos ponen en el dominio de sí, por lo que escoge un historiador tan lejano a los primeros usos. Y, así, esta elección le sirve para hacer hincapié en los tres

³¹⁸ Jenofonte, *Ciropedia*, pag. 303.

³¹⁹ Del sitio web: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>

³²⁰ En la *República*, libro III, 390b, pag. 84, aparece la locución ἐγκράτεια ἑαυτοῦ.

³²¹ Aristóteles, *Ética Eudemia*, en el libro II, 1223b; libro II, 1227b; libro III, 1231b; libro VI 1246b, este último coincide, como es sabido, con el libro V de la *Ética Nicomaquea*, donde se extiende sobre todo en el libro VII, capítulo VIII. en preparación del siguiente capítulo, o sea, el IX titulado: *El hombre templado solo obedece a la recta razón*. Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Pag. 295. En la primera de las referencias arriba citadas de la *Ética Eudemia*, Aristóteles dice lo siguiente: “ Se es continente cuando se obra contra el apetito y según la razón...” Aristóteles, *Ética Eudemia*, pag. 80. En Girego: “ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πράττη παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογισμόν.”

³²² M. Foucault, HS, pag.112. Citado por Foucault.

ejes alrededor de los cuales giraban estas congregaciones de terapeutas: las actividades culturales, la *egkrateia* y, por último, en la reunión hebdomadaria, después del cuidado del alma, el ungimiento del cuerpo.³²³ Como vemos, el dominio de sí juega un papel clave, junto con el cuidado del cuerpo y el cuidado del espíritu, en el tipo de cuidado de sí que practicaban estos terapeutas.

Pero, si retomamos de nuevo el punto de partida al primer registro de encuentro con el cuidado de sí, nos encontraremos con que la participación de Jenofonte en el señalamiento y demarcación de la inquietud de sí, no se agota en la *Ciropedia*. Siguiendo con el análisis de las fuentes de este origen, Foucault traza un paralelismo entre el *Alcibíades*³²⁴ de Platón y el encuentro de Sócrates y el joven Cármides narrado en los *Recuerdos de Socrates*, del mencionado Jenofonte. En el diálogo platónico, Socrates advierte a Alcibíades sobre las ventajas en educación y riquezas que tienen sobre él los jóvenes lacedemonios y persas. Si quiere gobernar la ciudad, le dice, debe primero reflexionar y conocerse mejor a sí mismo, y le recuerda el principio délfico: “En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos ‘conócete a ti mismo’, ya que tus rivales son éstos y no los que tu crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que por la aplicación y el saber”.³²⁵ En el *Alcibíades* parece claro, en opinión de Foucault, que la inquietud de sí que hay encerrada en el conócete a ti mismo

³²³ Filón de Alejandría, *Los Terapeutas, De vita contemplativa*, § 36, pag.70-71: “Considerando el día séptimo como un día santísimo y de gran fiesta, le han concedido el honor de un privilegio especial. Ese día, después del cuidado del alma, también ungen el cuerpo...” En la traducción de Senén Vidal, que aquí estamos siguiendo, se explica a pié de página que algunos autores interpretan la λιπαίνουσιν como alivio, descanso, refresco. Foucault, en esta línea, lo interpreta como cuidados del cuerpo. En el texto también aparece como costumbre preceptiva de esta comunidad de terapeutas el cuidado del alma o ψυχῆς ἐπιμέλειαν.

³²⁴ Hay algunas dudas sobre la autenticidad de este diálogo. Foucault lo da por bueno pero con reservas sobre su datación. Cita a R. Weil y su artículo en L’Information littéraire de 1964, como apoyo de su tesis, (HS, pag. 33 y 71). Por otra parte, Pilar Gómez Cardó en la introducción al *Alcibíades I o sobre la naturaleza del hombre*, afirma que en la antigüedad nunca se puso en duda su autenticidad. Sin embargo, a comienzos del siglo XIX Schleiermacher fue el primero en manifestar fuertes reservas sobre su verdadera autoría. Otros estudiosos como Friedländer, Vink o Festugière lo consideran auténtico. Gómez también menciona la opinión de André Motte, que aquí nos parece interesante porque para demostrar la autenticidad del diálogo parte del análisis de las nociones de *episteme* y *techne*. Según Motte, la *episteme* significa el conocimiento perfecto de un objeto, es la certeza, distinguiéndose así de otras formas de conocimiento. Sirve de base a la *techne* y el objetivo último de ambos es producir *agathon*. Y este patrón de significado se reproduce en los demás diálogos y en idénticos términos, mostrando así un claro paralelismo: “...une concordance parfaite”. pag. 30.

³²⁵ Platón, *Alcibíades I o sobre la naturaleza del hombre*. 124b, pag. 61.

surge por la necesidad de formación para el gobierno de la ciudad. El bello eupátrida, de buenos padres, debe conocerse a sí mismo como condición previa a cualquier otra posibilidad. Si no entiende esta premisa no podrá gobernar nunca la ciudad porque ni siquiera será capaz de gobernarse a sí mismo. Pero el mismo Sócrates, ahora desde la perspectiva de Jenofonte, también invierte las prioridades ya que en el caso del interés por otro joven, Cármides, ocurre que el autoconocimiento no es su principal carencia sino, sobre todo, la falta de atención a sí mismo necesaria para tomar conciencia de sus propias cualidades.³²⁶El problema más importante en este caso no es la falta de sabiduría, para lo que hay que conocerse, es la extrema timidez de Cármides que le provoca una cierta parálisis en la acción pública. Sócrates, según Jenofonte, dirige su atención a que este joven se preocupe por sí mismo para que tome conciencia de su valor y condición. Y este cuidado hacia sí mismo, aunque Sócrates no utiliza literalmente la *epimaleia heautou* sino el *Noun prosekhei*,³²⁷ es el que transformará en ventajas su posición y categoría. El orden ha cambiado pues y ahora es la inquietud de sí el foco de experiencia que le hará tomar conciencia de sus cualidades. Hay aquí, según Foucault, una primera y clara alteración de prioridades.

Pero hay todavía otra perspectiva que enriquece la línea argumental de Foucault. Efectivamente, en la antigüedad grecolatina hay otro historiador que hace referencia al origen arcaico del ocuparse de sí mismo. Lucio Mestrio Plutarco, siglo I d.C., aun siendo un autor muy posterior a la época en que sucedieron los hechos que narra, en su

³²⁶ M. Foucault, HS, Pag. 35.

³²⁷ Aplica tu espíritu, "Applique ton esprit" traduce Foucault en HS, pag. 35. El texto en griego es este: "ἀλλὰ διατείνου μᾶλλον πρὸς τὸ σαυτῶι προσέχειν." Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, Libro III, 7, § 9, pag.129. La traducción completa al español, según Juan Zaragoza, sería esta: " Por eso me sorprende en ti que sepas manejar fácilmente a unos cuando lo hacen y, en cambio, pienses que no serás capaz de enfrentarte de ninguna manera a otros. No te desconozcas a ti mismo, mi querido amigo, ni cometas el error que comete la mayoría, pues muchos lanzados a averiguar los asuntos de los otros, no se vuelven a examinarse a sí mismos. No te dejes arrastrar por la pereza, sino más bien esfuerzate en poner más atención a ti mismo. No te desentiendas más de los asuntos públicos, si es que pueden marchar mejor por obra tuya. Porque si van bien, no solo los otros ciudadanos sino también tus amigos y tú mismo os beneficiaréis no poco." Esto es, σαυτῶι προσέχειν lo traduce por poner más atención a ti mismo. προσέχω significa volverse, tornarse, volver la mente, la atención, guardarte a ti mismo, dedicarse, etc.

*Máximas de espartanos*³²⁸ relata un antiguo episodio ocurrido en Lacedemonia que para Foucault resulta del todo clarificador. Y lo es porque, tal y como asegura, utiliza “une vielle sentencie de la culture grecque”,³²⁹ es decir, hace mención de una ancestral sentencia de la cultura popular griega. En realidad, la obra de Plutarco se tituló *Ἀποφθέγματα Λακωνικά*, o, también de la forma latinizada, *apophthegmata Laconica*, y consistía en una selección de principios o apotegmas de reyes y personajes de relieve que, por distintos medios y diferentes fuentes, fue recopilando durante toda su vida. Era una especie de afición que no consideró demasiado importante para el prestigio de su obra si tenemos en cuenta el desorden en su presentación y el poco cuidado estilo con que la escribió.

Así, según describe Plutarco, el espartano Alexandrides, también conocido como Anaxándridas,³³⁰ verbaliza de la siguiente manera la trascendencia de ocuparse de uno mismo:

Quando alguien preguntó por qué ponían los campos en manos de los hilotas y no los cuidaban ellos mismos, dijo: < Porque los adquirimos, no para ocuparnos de ellos, sino de nosotros mismos.>³³¹

πυνθανομένου δέ τινος διὰ τί τοῖς εἰλωσι τοὺς ἀγροὺς ἐγχειρίζουσι καὶ οὐκ αὐτοὶ ἐπιμελοῦνται, ὅτι, ἔφη, οὐ τούτων ἐπιμελούμενοι, ἀλλ' αὐτῶν, αὐτοὺς ἐκτησάμεθα.³³²

Para cuidarnos, *ἐπιμελούμενοι*, de nosotros, *αὐτούς*, son los términos que interesaron el análisis de Foucault quien, aunque fuera por razones en última instancia

³²⁸ Según se suele traducir al español.

³²⁹ M. Foucault, HS, pag. 32.

³³⁰ Anaxándridas fue rey de Esparta entre el 560 y el 520 a.C.

³³¹ Plutarco, *Máximas de espartanos*, *Anaxándridas* 3. pag.166.

³³² Del sitio web: <http://http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0195%3Astephpage%3D217a>

espurias o incluso abiertamente injustas como se puede intuir por las aquí descritas relaciones de poder, descubre ya una preocupación, una atención y una dedicación hacia nosotros mismos y, por lo tanto, para uno mismo, si se pertenece a ese grupo. Sin pasar por alto que el resultado obtenido es en detrimento de otros, es decir que obedece a un determinado ejercicio del poder y a la consecuente instrumentalización de los ilotas de la que se deriva, según Foucault, se puede decir que esta es la manifestación de una primera formulación de ocuparse de uno mismo con la clara intención de hacer patente su conveniencia y utilidad. El objeto de la ocupación e intuíetud descuida el otros y pasa al nosotros.

Pero, como decimos, esta manera de ocuparse de uno mismo es una forma ligada al poder.³³³ En concreto a la posición de poder que ostentaba la aristocracia espartana que sometió, subyugó o adquirió a los ilotas para que realizaran esos trabajos de campo, y precisamente así poder dedicarse a ellos mismos. De esta manera, como consecuencia del ejercicio del poder, se obtiene la posibilidad de atender las propias prioridades y necesidades a satisfacer. Es una prerrogativa única de los afortunados miembros de la élite dominante, gracias a la cual dedican el tiempo que precisan a ese ocuparnos de “nosotros mismos”. Es, asimismo, una demostración de poder sobre los demás sin mayores consideraciones. Y es una forma de cuidado de sí primaria, alejada de reflexiones filosóficas y probablemente más próxima a cuestiones físicas y guerreras,³³⁴ pero que, no obstante, demuestra ya en esa época ancestral la difusión y la extensión del uso de la *epimeleia heautou*.³³⁵ Esto, en cualquier caso, no excluye que, al mismo tiempo,

³³³ M.Foucault, HS, Pag. 37.

³³⁴ M. Foucault, *Le souci de soi*, pag. 61. Para ilustrar esta intencionalidad belicosa baste citar otra máxima del tal Alexandrides o Anaxádridas: “Al preguntar otro por qué los espartanos arriesgaban sus vidas audazmente en las guerras, le respondió: <Nos ejercitamos en tener respeto a la vida, y no como otros en temerla.>” Plutarco, *Máximas de espartanos*, *Anaxádridas*, 5, Pag.166.

³³⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 308., considera que Foucault no hace suficiente hincapié en algunos significados principales, que interpreta como capitales, para entender el sentido final, en la antigüedad, del cuidado de sí y la cultura de sí, como ocurre por ejemplo en lo relativo a la búsqueda de la sabiduría.” ... on ne peut éluder le terme <sagesse> qui, me semble-t-il, n’apparaît que rarement, sinon jamais, chez M. Foucault.”

se fuera desarrollando un cultivo de sí con un trasfondo proveniente de las prácticas personales, de las relaciones con los otros o puramente filosófico que, como veremos, irá evolucionando a través de las distintas escuelas de pensamiento hasta desembocar en la mayéutica socrática.

En el caso del rey espartano, también nos parece importante señalar que Foucault aprovecha esta relación de ocuparse de uno mismo con el ejercicio del poder que se desprende del apotegma laconio para oponerla al caso de Alcibíades. Efectivamente, Sócrates hace especial hincapié en transmitirle al joven Alcibíades que, si persevera en su deseo, el ocuparse de uno mismo es una condición para transitar desde la posición de poder que tiene por nacimiento hasta su pretendida capacidad política para gobernar la ciudad. Entre Alexandrides y Alcibíades, además de un prolongado espacio de tiempo y de una evidente diferencia de orden cultural, hay un salto cualitativo que Foucault marca como: “point d’émergence de la notion”.³³⁶

Ahora bien, el estadio que aquí se plantea, es decir, el primer ciclo del cuidado de sí como sentencia de uso corriente, aunque todavía sin alcance filosófico, es, como se ha visto, producto de la ventaja del *status* y de la pertenencia por nacimiento a la nobleza. Por eso, Foucault relaciona esta primera fórmula de ocuparse de sí con la *skhole* o el *otium* latino, porque, a primera vista, la diferencia más sobresaliente entre Alexandrides y los esclavos es que el poderoso posee tiempo para sí mismo. Recordemos en este punto lo celoso de su tiempo libre que mostraba ser Ciro y el precio que estaba dispuesto a pagar por recuperarlo. La disparidad que había entre los simples sirvientes, o los que se ven obligados a trabajar el campo para vivir, con los poseedores o propietarios de su tiempo es que estos últimos usan éste como una forma de “actividad” hacia sí mismos, posibilidad completamente extraña a los primeros. Esta fórmula de inquietud de sí, que

³³⁶ M. Foucault, HS, pag. 38

era un ideal social³³⁷ en palabras de Foucault, fue asimilada como principio por la filosofía que, de todos modos, mantuvo esa forma de actividad. Y esta forma de actividad es, pues, una característica permanente de la *epimeleia*, desde el principio hasta las últimas evoluciones filosóficas, porque la inquietud de sí no es solo una actitud o una atención sino que también se refiere a un proceso con métodos, prácticas y recursos que persiguen una finalidad. Y esto, incluso en aplicaciones de mayor o menor trascendencia, como el mismo Jenofonte nos revela empleando el término *epimeleia* para referirse, por ejemplo, a la importancia de la agricultura,³³⁸ como también al amor³³⁹ o a la supervisión laboral.³⁴⁰ Precisamente, también Dión de Prusa, siglo I d.C., utiliza la palabra *epimeleia* en referencia, según la expresión de Foucault, a: "...les tâches du prince qui veille sur ses sujets...", esto es, las tareas del príncipe que se cuida de sus súbditos.³⁴¹ En este caso, Dión de Prusa, bastantes siglos después que Jenofonte, se está refiriendo a la actividad del soberano que vela por su pueblo como un oficio. Así que, la *epimeleia*, como vemos, desde su origen remoto no filosófico hasta bien entrado el Imperio, ya contenía una

³³⁷ M. Foucault, HS, pag. 475.

³³⁸ Foucault cita a Jenofonte, en HS pag. 82, utilizando la *epimelai* como ocupación: "Te he contado esto, Critobulo, continuó Sócrates, haciéndote ver que ni siquiera los muy afortunados pueden prescindir de la agricultura. Da la impresión, en efecto, que esta ocupación es al mismo tiempo un motivo de placer, un medio para acrecentar la hacienda y una forma de entrenar el cuerpo para poder hacer cuanto corresponde a un hombre libre." Jenofonte, *Económico*, V, 1, pag. 232. En griego la frase relevante es esta: "ἔοικε γὰρ ἡ ἐπιμέλεια αὐτῆς εἶναι ἅμα τε ἡδυσπάθειά τις καὶ ..." Del sitio web: <http://http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0211%3Atext%3DEc.%3Achapter%3D5%3Asection%3D1>

³³⁹ Jenofonte, *Económico*, XII, 13, pag 264 se puede leer esto: "En mi opinión, dijo Iscómaco, los que están locamente apasionados por los placeres amorosos tampoco pueden asimilar otro cuidado que el de su amor". En griego: "ἔφη ὁ Ἰσκόμαχος, καὶ οἱ τῶν ἀφροδισίων δυσέρωτες ἀδύνατοι εἶναι διδασθῆναι ἄλλου τινὸς μᾶλλον ἐπιμελεῖσθαι ἢ τούτου." Del sitio web: <http://http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0211%3Atext%3DEc.%3Achapter%3D12%3Asection%3D13>

³⁴⁰ Jenofonte, *Económico*, XX, 16, pag. 286. "Para que la agricultura produzca ganancias o pérdidas es muy importante que el amo, aunque sean muchos los trabajadores empleados, se cuide o se desentienda de que los hombres estén en el trabajo a su hora". En griego: "μέγα δὲ ἔφη διαφέρειν εἰς τὸ λυσιτελεῖν γεωργίαν καὶ μὴ λυσιτελεῖν, ὅταν ὄντων ἐργαστήρων καὶ πλεόνων ὁ μὲν ἔχη τινὰ ἐπιμέλειαν ὡς τὴν ὥραν αὐτῶ ἐν τῷ ἔργῳ οἱ ἐργάται ὦσιν, ὁ δὲ μὴ ἐπιμελήται τούτου." Del sitio web: <http://http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0211%3Atext%3DEc.%3Achapter%3D20%3Asection%3D16>

³⁴¹ Foucault cita, sobre este tema, a Dión de Prusa en HS III, pag. 70. La traducción del francés es nuestra. En griego, lo más relevante es esto: "τὴν τε τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν οὐ παρέργον οὐδὲ ἀσχολίαν ἄλλως νενόμικεν, βαρυνόμενος οἶμαι τὰς φροντίδας, ἀλλὰ ἔργον αὐτοῦ καὶ τέχνην ταύτην." Del sitio web: <http://http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0567%3Aspeech%3D3%3Asection%3D55> La traducción al español es de Gaspar Morocho, en *De la realeza III, Discursos*, pag.224, y dice así: "Y, sobre todo, no ha de considerar el deber de cuidar a sus súbditos como incidental o como trabajo penoso, sintiéndose, pienso yo, abrumado por las preocupaciones, sino que creará que éste es su cargo y su oficio".

extensa polisemia que hacía referencia a todo un conjunto de significados, a veces complementarios, que anticipaban algunas de las posibilidades de su posterior desarrollo.

Pero, continuando con el análisis del precepto y para cerrar el sentido completo, vamos a centrarnos ahora en el otro punto de apoyo del cuidado de sí, esto es, el sí mismo. De esta manera, nos enfrentamos en una primera problematización del mismo planteamiento, a una pregunta previa: ¿qué se entendía por el sí mismo? Pues bien, nos encontramos con que Foucault aborda esta cuestión recurriendo al fundador de la Academia y, en especial, al relato del origen délfico que se encuentra en el ya mencionado diálogo *Alcibíades*:

(Sóc.- Entonces, ¿podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos?)

Alc.- No es posible.

Sóc.-¿Y es efectivamente fácil conocerse a sí mismo y era un pobre hombre el que puso esa inscripción en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo?

Alc.- En cuanto a mí, Sócrates, con frecuencia pensé que estaba al alcance de todo el mundo, pero a menudo también me pareció muy difícil.

Sóc.- Pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo.

Alc.- Así es.³⁴²

Ἀλκιβιάδης
ἀδύνατον.

Σωκράτης
πότερον οὖν δὴ ῥῶδιον τυγχάνει τὸ γνῶναι ἑαυτόν, καί τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθεὶς
εἰς τὸν ἐν Πυθοῖ νεών, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός

Ἀλκιβιάδης
ἐμοὶ μὲν, ὦ Σώκρατες, πολλάκις μὲν ἔδοξε παντός εἶναι, πολλάκις δὲ παγγάλεπον.

Σωκράτης
ἀλλ', ὦ Ἀλκιβιάδη, εἴτε ῥῶδιον εἴτε μὴ ἔστιν, ὅμως γε ἡμῖν ᾧδ' ἔχει: γνόντες μὲν αὐτὸ
τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε.

Ἀλκιβιάδης

³⁴² Platón, *Alcibíades I*, pag.71-72

Donde *ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν*, cuidar de nosotros mismos, descubre un nuevo enfoque acentuando el deber de conocernos.³⁴⁴ Ya no es solo la simple voluntad de Alexandrides, sino la necesidad de saber qué es ese sí mismo. Se establece una relación entre el cuidado que yo me procuro y el yo mismo, entre el yo como sujeto y el yo como objeto de mi cuidado. Y la respuesta que ofrece Platón, o Sócrates, a ¿qué es ese sí mismo?, no es otra cosa que el alma, *ψυχῆς ἐπιμελητέον*,³⁴⁵ es decir, aquello de lo que hay que ocuparse es del alma. Pero, ¿de qué se vale Sócrates para identificar el sí mismo con el alma? Pues, según Foucault, Sócrates se vale del lenguaje para aislar al sujeto de la acción de los componentes de la misma acción o al propio sujeto de los instrumentos que le sirven. De esta manera llega a la conclusión de que es el alma la que se vale del instrumento del cuerpo, esto es, el alma como sujeto de acción. En griego este “valerse de” es la *khresis*, del verbo *khresthai*, término polisémico de compleja traducción pero que aquí Platón lo está utilizando para designar la relación del sujeto con su entorno, con los otros y consigo mismo. En palabras de Foucault:

Se puede decir que cuando Platón se sirvió de esta noción de *khresis* para buscar cuál fue el sí del que era preciso ocuparse, lo que descubrió no fue en absoluto el alma-substancia sino el alma-sujeto...ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en tanto que uno es sujeto de un cierto número de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con otro, sujeto de comportamientos y de actitudes en general, sujeto también de relación consigo mismo.³⁴⁶

³⁴³ Del sitio web: <http://http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DAIc.+1%3Asection%3D129a>

³⁴⁴ M. Foucault, HS, pag.52. “...maintenant, nous savons qu’il faut nous occuper de nous-même”.

³⁴⁵ Platón, *Alcibíades I*, pag. 79. “Sóc- A continuación convinimos que hay que cuidarse del alma y fijarnos en ella”.

³⁴⁶ M. Foucault, HS, pag. 56. Traducción nuestra. En francés: “ On peut dire que quand Platon s’est servi de cette notion de *khresis* pour chercher quel était le soi dont il fallait s’occuper, ce n’est absolument pas l’âme-substance qu’il a découvert: c’est l’âme-sujet...s’occuper de soi en tant que l’on est `sujet de, d’un certain nombre de choses: sujet d’action instrumentale, sujet de relations avec autre, sujet de comportements et d’attitudes en général, sujet aussi de rapport à soi-même”.

El alma, es pues entendida como sujeto y no como substancia, y esta es, según Foucault, la primera fijación de la significación que hay que dar al concepto de sí mismo, o de *heautou*, cuando hablamos de la idea completa de ocuparse de sí mismo.

Hasta aquí, entonces, ya hemos visto los distintos modos de “emergencia” con que Foucault caracteriza el origen de la *epimeleia heautou*. Sabemos, de acuerdo con ese origen, aproximadamente dónde, cuándo y cómo surgió, así como también la manera en que se dieron los primeros pasos en la formación y el uso de la noción. Pero aún nos queda por saber ¿por qué? adquirió tal relevancia y, sobre todo, responder a una pregunta que debe complementar a la anterior: ¿para qué? Mas adelante veremos que atendiendo al objetivo planteado y al esquema desarrollado por Foucault para dilucidar esta cuestión, la respuesta confirma lo destinado por necesidad a tal efecto, es decir, “por” la exigencia de una transformación de sí mismo sin la cual no se llega a ser uno mismo, y “para” poder tener, en virtud de esa metamorfosis, acceso a la verdad. Esto es, por la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo³⁴⁷ con que Foucault designa la forma reflexiva de sí, *heautou*, como la persona autorreferida objeto de atención, de inquietud y de ocupación, *epimeleia*, y, para alcanzar el objetivo de la verdad. Para estas respuestas ya se apuntan objetivos filosóficos y, en realidad, toda *La hermenéutica del sujeto* es una respuesta a esta problematización del ¿por qué? y ¿para qué? desde innumerables formulaciones distintas. Para cuidar de sí, complacerse en sí mismo, retirarse hacia sí mismo, no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo, permanecer en compañía de sí mismo, estar en sí mismo como en una fortaleza, cuidarse, rendirse culto, respetarse, etc.³⁴⁸ El para sí mismo es, desde el origen del cuidado, el objetivo del sujeto. Se ocupa de sí, se presta atención y se hace caso, para convertirse a sí mismo en el sujeto que desentraña la verdad. Y recordemos, por último,

³⁴⁷ M. Foucault, HS, Pag. 27. “...l’exigence d’une transformation du sujet et de l’être du sujet par lui-même”.

³⁴⁸ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Pag. 27

que esta exigencia de ocuparse de uno mismo ya tenía raíces en muy antiguas maneras de obrar, en ancestrales prácticas y modos de experiencia, todo ello muy anterior a Sócrates o Platón, que son condiciones para el acceso a la verdad. Son lo que Foucault llamó tecnologías de sí³⁴⁹ o tecnologías del yo,³⁵⁰ que forman parte de un contexto histórico y cultural donde, como seguidamente veremos, también los preceptos délficos están ampliamente extendidos.

³⁴⁹ M. Foucault, HS, Pag. 46. “ Seulement, il ne faut tout de même pas oublier, et il faudra le garder en mémoire jusqu’au bout, que cette exigence de s’occuper de soi, cette pratique - ou plutôt : l’ensemble des pratiques dans lesquelles va se manifester ce souci de soi -, cet ensemble s’enracine en fait dans de très vieilles pratiques, des manières de faire, des types et des modalités d’expérience quid en ont constitué le socle historique, et ceci bien avant Platon, bien avant Socrate. Que la vérité ne puisse pas être atteinte sans une certaine pratique, ou un certain ensemble de pratiques tout à fait spécifiées qui transforment le mode d’être du sujet, qui le modifient tel qu’il est donné, qui le qualifient en le transfigurant, c’est là un thème pré-philosophique qui avait donné lieu à très nombreuses procédures plus ou moins ritualisées. Il y avait, si vous voulez, bien avant Platon, bien avant le texte de l’Alcibiade, bien avant Socrate, toute une technologie de soi qui était en rapport avec la savoir, qu’il s’agisse de connaissances particulières ou de l’accès global à la vérité elle-même”. En español: “Solamente no hay que olvidar, y habrá que tenerlo presente hasta el final, que esta exigencia de ocuparse de sí, esta práctica, o más bien: el conjunto de las prácticas en las que va a manifestarse esa inquietud de sí, este conjunto, tiene de hecho sus raíces en muy viejas prácticas, maneras de obrar, tipos y modalidades de experiencia que constituyeron su base histórica, y esto mucho antes de Platón y mucho antes de Sócrates. Que la verdad no puede alcanzarse sin cierta práctica o cierto conjunto de prácticas del todo especificadas que transforman el modo de ser del sujeto, que lo modifican tal como está dado, que lo califican al transfigurarlo, es un tema prefilosófico que había dado lugar a muchos procedimientos más o menos ritualizados. Había, mucho antes de Platón, mucho antes del texto del *Alcibiades*, mucho antes de Sócrates, una tecnología de sí que estaba en relación con el saber, ya se tratara de conocimientos particulares o del acceso global a la verdad misma”. TN.

³⁵⁰ Con este mismo título se publicó, en 1982, el libro que transcribía los seis seminarios impartidos por Foucault en la universidad de Vermont.

I.2 El precepto delfico: del pronaos a la hipotaxis.-

Recordemos, sobre la base de lo apuntado, que la *epimeleia heautou* era una sentencia conocida y extendida en su uso. Que era, tal y como asegura Foucault, una especie de actitud general, de talante, de conducta y disposición ante la vida. Una forma de estar en el mundo y relacionarse consigo mismo y con los demás. También que comporta una *melete* o meditación, es decir, una actitud que favorece el pensamiento y la reflexión. Y, además, la *epimeleia heautou* implica un cometido sobre sí mismo que se traduce en la realización de una serie de ejercicios, reflexiones y prácticas llamadas técnicas de sí o tecnologías de sí, que modifican, transforman e incluso, en cierta medida, purifican.

Siguiendo en el mismo orden de cosas que venimos estableciendo, la inquietud de sí, como ya hemos dicho más arriba, compartía su amplia divulgación y relevancia social con el *gnothi seauton*, pero este último lo hacía desde una posición implícita, esto es, el conócete a ti mismo se presentaba comprendido e incluido dentro del más amplio alcance de la preocupación por sí mismo. El conocerse a sí mismo era, en cierto modo, una especie de principio de aplicación delimitada y específica de esta genérica máxima de la *epimeleia heautou*. En el marco de la inquietud de uno mismo, el autoconocimiento era una necesidad operativa, entendida también como una efectiva herramienta en todo el proceso reflexivo del sí mismo. De otra parte, el conócete a ti mismo de origen delfico es, en la historia del pensamiento de influencia occidental, el principio que inaugura las relaciones entre el sujeto y la verdad. Constituye, podríamos decir que por su alcance temporal y su progresiva fundamentación, una especie de muro de carga en la construcción del “yo” que, como se verá, jugará un papel decisivo en el lento ocultamiento

del cuidado de sí. De la conexidad entre el ocuparte de ti mismo y el conocerte a ti mismo irán emergiendo toda una serie de compenetraciones que afectaran mutuamente sus alteraciones y su grado de influencia recíproca. Y esto, hasta el punto de llegar a invertirse los términos y ser el *gnothi seauton* quien acabe por ocultar al cuidado por uno mismo. De cualquier forma, al principio, cuando las dos nociones cohabitaban con el orden de subordinación propuesto para esa época por Foucault, la complementariedad entre ambas era, en efecto, la principal característica. Con todo, teniendo en cuenta la correspondencia biunívoca y la pluralidad de consecuencias que se derivan, como veremos más adelante, y para introducirnos aún más en el contexto de formación del cuidado de sí, nos parece conveniente centrarnos momentáneamente en la profundización del origen de las ideas que acompañaron de una u otra manera al conócete a ti mismo délfico. Para esto, el análisis del origen, desarrollo e interpretaciones de algunas de las más importantes máximas pitias nos parecen, ahora, el pertinente punto de arranque que vamos a desarrollar ampliando y complementando las escuetas referencias que Foucault hace al tema.

Así pues, comencemos por hacer una breve reseña de tiempo y lugar que nos sitúe, y decir que desde el siglo VIII a.C. Delfos, que no era un simple oráculo sino todo un complejo de santuarios, templos y hasta lo que hoy denominaríamos instalaciones deportivas donde se celebraban los juegos pitios, se convirtió no solo en un destino de peregrinaje sino también en un centro cultural y cultural de referencia en la tradición griega que, por otra parte, duró hasta muy entrado el siglo IV d.C. Al lugar también lo llamaron Ónfalos u ombligo del mundo porque fue donde se encontraron las dos águilas enviadas por Zeus desde dos puntos opuestos de la tierra para encontrar el centro del mundo. Estaba ubicado en la región llamada Fócida, concretamente al pié del monte Parnaso. De otra parte, hay bastantes descripciones clásicas del lugar, y de su turbulenta historia, que,

por ejemplo, suelen detallar los varios seísmos de desastrosas consecuencias,³⁵¹ los sangrientos asedios milagrosamente levantados,³⁵² la destrucción por el fuego³⁵³ y, también, los largos periodos de olvido y abandono. Estas crónicas, que empezaron precisamente con Homero y Hesiodo denominando al lugar *Pytho* por la leyenda de Apolo y la serpiente Pitón, también relatan la autoridad intelectual³⁵⁴ que implicaban, encerraban y significaban sus sentencias, la grave solemnidad con que la pitia las transmitía desde el trípode, la gran importancia y transcendencia religiosa que tuvo el oráculo para la antigüedad,³⁵⁵ las múltiples consultas de todo tipo que continuamente se hacían, incluso las más peregrinas imaginables, y el respeto y la veneración entusiasta que profesaron

³⁵¹ En los años 373 y 330 a.C.

³⁵² En el 480 a.C.

³⁵³ Por ejemplo, la del año 548 a. C.

³⁵⁴ J. Defradas, *la Grèce*, pag. 75. Defradas sostiene que, a partir del siglo VI a.C., fue el gran centro religioso de Grecia.

³⁵⁵ Algunas de estas descripciones sin atención al orden cronológico: Pausanias *Pausaniae, Graeciae Descriptio*, “λέγεται δὲ πολλὰ μὲν καὶ διάφορα ἐς αὐτοὺς τοὺς Δελφοὺς, πλείω δὲ ἔτι ἐς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ μαντεῖον. φασὶ γὰρ δὴ τὰ ἀρχαιότατα Γῆς εἶναι τὸ χρηστήριον, καὶ Δαφνίδα ἐπ’ αὐτῷ τετάχθαι πρόμαντιν ὑπὸ τῆς Γῆς”. Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0159%3Abook%3D10%3Achapter%3D5%3Asection%3D5](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0159%3Abook%3D10%3Achapter%3D5%3Asection%3D5). En español: “ Se dice muchas cosas diferentes de Delfos, y todavía más sobre el oráculo de Apolo. En efecto, dicen que en los tiempos más antiguos el oráculo pertenecía a Gea y que ella nombró profetisa a Dafnis, que era una de las ninfas del monte”. pag. 360. Esquilo, al comienzo de *Las euménides*, pone en boca de la Pitia una plegaria en honor de los dioses en la que nombra a Delfos, el héroe que según él dio nombre al oráculo: “μολόντα δ’ αὐτὸν κάρτα τιμαλφεῖ λεώς, Δελφός τε χῶρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ”. Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0005). En español: “Cuando hubo llegado, le tributaron pomposos honores el pueblo y Delfos, el soberano que pilotaba este país...”. pag. 227. También Herodoto en *Historias*, escribe: “μακροτέρης δὲ οἱ γινομένης τῆς νούσου πέμπει ἐς Δελφοὺς θεοπρόπους, εἴτε δὴ συμβουλεύσαντός τευ, εἴτε καὶ αὐτῷ ἔδοξε πέμψαντα τὸν θεὸν ἐπειρέσθαι περὶ τῆς νούσου”. Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D1%3Achapter%3D19%3Asection%3D2](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D1%3Achapter%3D19%3Asection%3D2). En español: “ Como la enfermedad se prolongara, manda emisarios a Delfos, quizás por consejo de alguien, quizás porque a él le pareciera bien enviar a consultar al dios acerca de si enfermedad”. pag. 77. Herodoto hace estas descripciones en otros muchos lugares y con diferentes motivos, por ejemplo: “ὁ δὲ Ἀρκεσίλειος τοῦτον τὸν χρόνον ἔων ἐν Σάμῳ συνήγειρε πάντα ἄνδρα ἐπὶ γῆς ἀναδασμῶ: συλλεγομένου δὲ στρατοῦ πολλοῦ, ἐστάλη ἐς Δελφοὺς Ἀρκεσίλειος χρησόμενος τῷ χρηστηρίῳ περὶ κατόδου”. Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D4%3Achapter%3D163%3Asection%3D1](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D4%3Achapter%3D163%3Asection%3D1). En español: “Y Arcesilao, que en este tiempo estaba en Samos, juntó gentes de todas partes para proceder a un reparto de tierras. Cuando hubo congregado una gran multitud él viajó hasta Delfos a solicitar un oráculo sobre su retorno.” pag. 466-467. Asimismo en Aristóteles, *Política*, I. 1252b, Pag. 114, hace una extraña mención a los cuchillos de Delfos: “ ...la naturaleza no hace nada precariamente como hicieran los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa con una única finalidad.” Además Hesiodo se refiere a la Pitia en su *Teogonía* 499 y en *Los trabajos y los días*, 264. Por último Epicteto, siglo I d.C., describe a Delfos como “oikoumenes” o centro del mundo habitado: Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, 1 *Sobre el adorno personal*, 18-19, Pag. 265. “ὥστε μάντις εἶναι καὶ πηγὴ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς αὐτὸν ἔρχεσθαι τοὺς ἐκ τῆς οἰκουμένης; διὰ τί δὲ προγέγραπται τὸ γνῶθι σαυτὸν μηδενὸς αὐτὸ νοοῦντος” Traducción de Paloma Ortiz Garcia: “¿Por qué se dio a sí mismo ese puesto en esta tierra, el de ser adivino y fuente de verdad y que vengan a él de todo el mundo habitado? ¿Por qué está escrito en la puerta el <Conócete a ti mismo>, aunque nadie piense en ello?”. En cuanto a Plutarco no solo escribe sobre Delfos sino que fue uno de sus sacerdotes durante largo tiempo.

grandes personajes de todas las épocas³⁵⁶. Plutarco, por ejemplo, durante un largo periodo de tiempo fue sacerdote ejercitante en el *ádyton* del templo de Apolo donde, además, descifraba los presagios de la pitonisa. Y, justamente, tiene dedicada parte de su obra, que aun siendo tardía aporta frecuentes referencias históricas, a los numerosos sucesos y acontecimientos que sobrevenían en el santuario. Eso mismo es lo que detalla en el final de su obra de moral y costumbres titulada el *Banquete de los siete sabios*, que, al igual que ocurre con el *Alcibíades*, es motivo de controversia por su autenticidad,³⁵⁷ pero donde, aun teniendo esto presente, podemos leer una interpretación con fuerte respaldo argumental que nos interesa por varias cuestiones. La primera es un desarrollo razonado acerca de conocerse a sí mismo, aunque mediante un acceso indirecto. La segunda es la referencia a Homero y la datación arcaica que esto significa. Así, entrando ya en la misma narración, sucede que, en medio de una discusión en la que surgen ciertas preguntas acerca de una insólita inscripción en la capilla, y también edificio del tesoro, próxima al templo de Apolo, Quersias, uno de los sabios, asegura que no desvelará su misterio hasta que, previamente, no averigüe el significado de las máximas “nada en demasía”, “conócete a ti mismo” y “comprometerse trae desgracia”. Sin embargo, parece una

³⁵⁶ Hasta viajes, matrimonios, relaciones internacionales, etc. Según Thomas R. Martin, *An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander, The Archaic Age*, chapter 5, “The Greeks were always careful to solicit approval from their gods before setting out from home, whether for commercial voyages or colonization. The god most frequently consulted about sending out a colony was Apollo in his sanctuary at Delphi, a hauntingly beautiful spot in the mountains of central Greece. The Delphic sanctuary began to be internationally renowned in the eighth century B.C. because it housed an oracular shrine in which a prophetess, the Pythia, spoke the will of Apollo in response to questions from visiting petitioners. The Delphic oracle operated for a limited number of days over nine months of the year, and demand for its services was so high that the operators of the sanctuary rewarded generous contributors with the privilege of jumping to the head of the line. The great majority of visitors to Delphi consulted the oracle about personal matters such as marriage and having children. That Greeks hoping to found a colony felt they had to secure the approval of Apollo of Delphi demonstrates the oracle was held in high esteem already as early as the 700s B.C., a reputation that continued to make the oracle a force in Greek international affairs in the centuries to come”. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. En español: “ Los griegos siempre fueron cautelosos en solicitar la aprobación de sus dioses cuando salían de sus casa, bidn en viajes comerciales o de colonización. El dios má frecuentemente consultado acerca de las colonizaciones fue Apolo en su santuario de Delfos, que era un escondido y maravilloso lugar en el centro montañoso de Grecia. Ya en el siglo octavo a. C. empezó a ser conocido porque tenía un sepulcro en el que los profetas, La Pitia, manifestaban el deseo de Apolo en respuesta a las peticiones de los visitantes. El oráculo de Delfos operaba durante un limitado número de días en nueve meses del año y la demanda de sus servicios fue tan alta que el privilegio de saltarse la lista de espera se recompensaba generosamente. La gran mayoría de los visitantes consultaban el oráculo acerca de cuestiones personales como el matrimonio o tener niños. Los griegos que anhelaban fundar una colonia sentían que tenían que asegurarse con la aprobación del Apolo de Delfos, y esto demuestra en cuan alta estima lo tenían ya en el 700 a.C., una reputación que continuó hasta hacer del oráculo, en los siglos venideros, un centro de influencia en los asuntos internacionales de Grecia”. TN.

³⁵⁷ Sin embargo Defradas y Ziegler, dos de los mayores concedores de la obra plutarquea defienden su autenticidad.

cuestión de orden retórico pues él mismo defiende, “cuando se pone serio”, a Homero como su inventor. Y dice que:

Héctor “se conoce a sí mismo”, ya que, aunque atacaba a los demás, *rehuía el combate con Ayante Telamonio*,³⁵⁸ y que Odiseo era partidario de “nada en demasía”, al aconsejar a Diomedes: *Tidida, no me alabes demasiado ni me reprendas*.³⁵⁹ Y en relación con “el comprometerse”, otros piensan que Homero lo censuraba como un hecho despreciable e inútil cuando dice: *Despreciables son también las garantías de hombres despreciables*.³⁶⁰ & ³⁶¹

... καί φησι τὸν μὲν Ἑκτορα ’ γινώσκειν ἑαυτὸν,³⁶² τοῖς γὰρ ἄλλοις ἐπιτιθέμενος
Αἴαντος ἀλέεινε μάχην Τελαμωνιάδαο τὸν δ’ Ὀδυσσεά τοῦ ’ μηδὲν ἄγαν³⁶³ ἐπαινέτην
τῷ Διομήδει παρακελεύεσθαι Τυδείδῃ, μήτ’ ἄρ’ με μάλ’ αἶνεε μήτε τι νείκει
τὴν δ’ ἐγγύην οἱ μὲν ἄλλοι λοιδορεῖν αὐτὸν ὡς πρᾶγμα δειλαῖον καὶ μάταιον
οἶονται λέγοντα δειλαί τοι δειλῶν γε καὶ ἐγγύαι ἐγγυάσθαι,
Χερσίας δ’ οὐτοσί φησι τὴν Ἄτην ὑπὸ τοῦ Διὸς ριφῆναι τῇ ἐγγύῃ
παραγινομένην ἣν ἐγγυησάμενος ³⁶⁴

³⁵⁸ En cursiva, *Iliada*. XI 542. Nota a pié de página de Concepción Morales Otal y José García López. El pasaje de la *Iliada* empieza un poco antes, es concretamente; Homero, *Iliada*, Canto XI, 537-542, pag.221, y dice así:

“Héctor ansiaba sumergirse entre la multitud heroica y quebrarla con su acometida. Allí un tumulto maligno sembró entre los dánaos y apenas iba a la zaga de su lanza. Fue recorriendo las hileras de los demás guerreros con la pica, con la espada y con enormes guijarros; pero eludía la lucha contra Ayante Telamoniada”.

³⁵⁹ En cursiva, *Ibid.*, X 249. Cfr. Plutarco, *Cómo distiguir a un adulador de un amigo*, en *Moralía*, 57E. Nota a pié de página de Concepción Morales Otal y José García López.

³⁶⁰ En cursiva, Homero, *Odisea*, VIII 351. Nota a pié de página de Concepción Morales Otal y José García López.

³⁶¹ Texto de cita completo, Plutarco, *Banquete de los siete sabios*, en *Moralía*, pag. 277 y 278.

³⁶² Se conoce a sí mismo, en griego: γινώσκειν ἑαυτὸν, donde γινώσκειν es una reduplicación de la raíz ΓΝΩ. Heráclito en el fragmento 116, transmitido por Estobeo, *Florilegium*, III, 5, 6., que, aunque ha sido considerado apócrifo por muchos especialistas como M. Marcovich o Raúl Caballero, otros lo aceptan como auténtico, y si lo analizamos vemos que utiliza la misma fórmula: “A todos los hombres les está dado reconocerse a sí mismos y pensar bien”, en griego: “ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν”. Traducción nuestra del inglés de G. H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus; An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 116-117. Vemos también que reconocerse a sí mismo, γινώσκειν ἑωυτοῦς, y pensar bien, σωφρονεῖν, referencian directamente a los preceptos delficos de conócete a ti mismo y nada en demasía. El σωφρονεῖν era precisamente la idea apolínea de mesura opuesta a la dionisiaca *hybris*. Además de todo esto, Heráclito, en el fragmento 93, habla elogiosamente del Oráculo de Delfos y en el 101 se expresa de esta manera: “ἐδιζησάμην ἐμεωυτὸν”, traducido por “Anduve buscándome a mi mismo”, en Kirk, Raven, Schofield, *Los filósofos presocráticos*, pag. 282.

³⁶³ Nada en demasía, en griego: μηδὲν ἄγαν.

³⁶⁴ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0184%3Astephpage%3D164c>

Como vemos, Plutarco, citando a Homero, imprime una autoridad intelectual y dota de trascendencia social a los preceptos délficos. Lo hace en un tiempo muy posterior al primer periodo del apogeo oracular y mucho más aún a las épocas del relato homérico, pero le confiere a Homero el prestigio de la invención y utiliza su ascendiente como referente y argumento de autoridad. Por otra parte, parece que este rehuir el combate con Ayante Telamonio, *Αΐαντος δ' ἀλέεινε μάχην Τελαμωνιάδαο*, confiere al precepto un sentido práctico pues, al depositar en el ataque o en el combate la capacidad de conocerse a sí mismo, este se convierte en herramienta de conocimiento. El combate sirve para conocerse. Además, esta utilidad práctica, rememora el espíritu combatiente de Alexandrides, aunque en un sentido inverso que no invalida, sin embargo, el vínculo en origen. Así, se puede ver que en el caso de Héctor, gracias a la decisión que toma ante el combate, deducimos que se conoce a sí mismo, es decir, en el concreto caso del posible enfrentamiento con Ayante Telamonio, opta por evitar la contienda, junto con sus previsibles consecuencias lesivas, y por eso concluimos que sabe lo mejor para sí mismo. Por contra, en el caso de Alexandrides, gracias al beneficio del combate y sus conquistas ocurre que puede ocuparse de sí mismo. O dicho de otra manera, Héctor se vale del combate para conocerse a sí mismo y, de igual manera, Alexandrides se vale de la fuerza que genera la violencia del combate para obtener una posición de dominio y así dedicarse tiempo a sí mismo. Este “valerse de”, o sea, esta *khresis* aparece como punto de apoyo en el origen del cuidado de sí y del conocerse a sí porque, en ambos casos, resulta la herramienta con que el deseo de combate, la aptitud para la lucha o la preparación para el desafío o la disputa, que es precisamente lo que significa el *μάχην*, se convierte en el medio para conseguir el fin perseguido, esto es, el ocuparse de sí mismo o el conocerse a sí mismo. Tanto Héctor como Alexandrides se valen del combate y la lucha para sí mismos. Y esto, además, señala que aquí nos encontramos con un proceso que

indistintamente pretende un fin, el sí mismo.³⁶⁵ Es más, incluso se observa una cierta primera subordinación pues el conocerse a sí mismo se asocia a la contingencia de luchar o evitar la lucha que, no invalida el hecho de conocerse, pero, al existir la posibilidad de paralizar una de las vías de qué valerse para continuar con la prosecución de los objetivos, parece que se merma el proceso de acceso al poder ocuparse de sí mismo. O expresado de otra posible manera, si se evita la lucha permanentemente, también se evita el poder mantener la ocupación en sí mismo, aunque se pueda seguir conociéndose a sí mismo. Mientras que, como dice Alexandrides en su quinta máxima,³⁶⁶ se descarta cualquier posibilidad de elección pues, para mantener esa posición ante la vida, solo hay un camino: arriesgarla audazmente en las guerras, ya que “Nos ejercitamos en tener respeto a la vida, y no como otros en temerla”. El ejercicio de enfrentarse a la vida y la ausencia de temor aproximan la posibilidad de poder ocuparse de sí mismos.

Pero volvamos a Delfos, al Apolo Pitio y al ámbito del desarrollo de la cuestión, ya que en realidad, tal y como aquí apunta Plutarco, fueron tres los preceptos delficos más importantes, de los 147 documentados y parece conveniente procurar una visión más amplia de conjunto. Y, para seguir avanzando, volvamos también al punto de vista de Foucault ya que solo menciona los tres principios arriba citados, al inicio de *La hermenéutica del sujeto*, definiendo brevemente su significado, si bien, también hace referencia a las distintas interpretaciones de estos mismos significados.³⁶⁷ Así, según Foucault y siempre durante el periodo presocrático, porque es a partir de Sócrates cuando

³⁶⁵ En los *Resúmenes del curso La hermenéutica del sujeto*, publicados por la revista Concordia : revue internationale de philosophie, nº 12, 1988, Foucault dice esto: “ El sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por uno mismo. Se produce a la vez una absolutización del uno mismo en tanto que objeto de preocupación y también nos encontramos ante la auto-finalidad de uno para consigo mismo en la práctica que se denomina la preocupación por uno mismo”. Del sitio web: <https://archive.org/stream/MichelF.HermeneuticaDelSujeto/Michel%20F.%20-%20Hermeneutica%20del%20sujeto#page/n0/mode/2up> Trad. Fernando Álvarez-Uría, pag. 68.

³⁶⁶ Cfr., *supra*, nota 333.

³⁶⁷ En las *Tecnologías del yo*, Foucault resume esto claramente: “El principio delfico no era un principio abstracto referido a la vida, era un consejo práctico, una regla que había de ser observada para consultar el oráculo. <Conócete a ti mismo> quería decir: No supongas que eres un dios. Otros comentaristas sugieren que significaba: Ten seguridad de lo que realmente preguntas cuando vienes a consultar al oráculo.” pag. 50.

el precepto ya adquiere la dimensión filosófica, habría un sentido general de caución que comprendería la intencionalidad de todas las máximas, como sucede por ejemplo con el *meden agan*, nada en exceso. Siguiendo aquí a W.H. Roscher,³⁶⁸ y, en otro sentido, a J. Defradas, Foucault apunta la posibilidad de que simplemente se estaría llamando la atención sobre la necesidad de no hacer demasiadas preguntas al oráculo. Lo mismo ocurre con las *eggue*, garantías, que vendrían a significar la obligación de observar con cuidado y mesura los compromisos adquiridos. Es decir, con este precepto se estaría sugiriendo, en términos generales, el no comprometerse con algo de difícil cumplimiento. Y en el caso del *gnothi seauton*, sobre todo en la interpretación de Defradas,³⁶⁹ significaría el tener siempre en cuenta que somos simples mortales y recordar que no debemos vanagloriarnos demasiado, sobre todo si nos comparamos con la potencia de los dioses. Sería algo así como un principio de humildad o de regla de observancia advirtiendo moderación. Estos principios serían ajenos a cualquier formulación filosófica y estarían enfocados a la prudencia con que hay que dirigirse al oráculo y la mesura con que hay que recibir sus predicciones.

Confirmando esta interpretación, en el mismo Plutarco, y en concreto en su diálogo *La E de Delfos*, se exponen diferentes argumentaciones y conjeturas de distintos personajes sobre si el sentido que debería tener la letra E debía ser numérico, etimológico u otro ajeno. Lo más interesante es la concatenación argumental que inicia uno de sus

³⁶⁸ Citado por Foucault en HS, pag. 5. Para Roscher, incluso la famosa E de Delfos, que aparece en monedas de la época y es tratada ampliamente en los *Diálogos píticos* plutarqueos, era una indicación de simple orden orientativo interno, algo así como “ir hacia allí” o “ir al templo”, para los muchos visitantes del oráculo. Tal y como recogen F. Pordomingo y J.A. Fernández en su introducción al Diálogo *La E de Delfos*, pag. 237., Roscher sostiene que la E significa *eí*, imperativo de *eîmi*, es decir, ir. *La E de Delfos* es, como hemos dicho, el título que Plutarco da a uno de esos *Diálogos*. En el mismo, expone diferentes argumentaciones y conjeturas de distintos personajes sobre si el sentido que debería tener la E debía ser numérico o etimológico.

³⁶⁹ J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Troisième partie, Chapitre III: La sagesse delphique, pag. 268-283, dice lo siguiente:” Par le <Connais-toi toi-même>, l’homme est invité à prendre conscience de ce qui le distingue de la divinité, et à ne pas dépasser sa propre nature, Par la maxime sur le cautionnement, c’est contre un excès de générosité qu’il est mis en garde, d’une façon plus terre à terre. La maxime de prudence <rien de trop> couronne les deux autres et les justifie”. pag. 280. En español: “ Por el `conócete a ti mismo´, el hombre está invitado a tomar conciencia de aquello que la distingue de la divinidad, y a no sobrepasar su propia naturaleza. Por la máxima sobre la garantía, es contra un exceso de generosidad por lo que se pone en guardia, de una manera más mundana. La máxima de prudencia `nada en demasía´ corona las otras dos y las justifica”. TN.

personajes, Nicandro, y termina otro llamado Amonio. Efectivamente, Nicandro opina que la E es el “sí” (*ei*) de las preguntas de los consultantes, o sea, una conjunción que denota condición, ponderación, interrogación, o también la introducción a oraciones desiderativas. Por ejemplo: “Si (*ei*) van a obtener la victoria, si se van a casar, si es conveniente que se embarquen, que labren los campos, que dejen su tierra”.³⁷⁰ Ahora bien, según el filólogo y traductor de Plutarco, J.A. Fernández Delgado, este *ei* es homófono con la forma verbal *eî* que significa “tu eres”. Y esto nos conecta con la argumentación de Amonio porque hacia el final de este diálogo explica su interpretación de cómo hay que entender esta “E”:

En realidad ni número ni posición ni conjunción ni ninguna otra de las partes defectivas del discurso creo yo que significa la letra; sino que es salutación e interpelación del dios completa en sí misma, que junto con la palabra introduce al que la pronuncia en la noción del poder de dios. El dios, en efecto, a cada uno [de nosotros] que se acerca aquí le dirige, a modo de saludo, el “Conócete a ti mismo”, el cual sin duda no es en absoluto inferior al “Salud”; y nosotros, por nuestra parte, respondiendo al dios decimos “Tú eres”, devolviéndole el saludo del ser como verdadero, libre de engaño y el único que únicamente a él le es apropiado”.³⁷¹

Por lo tanto, *el gnothi seauton* no se refería, según estas interpretaciones traídas a colación por Foucault, y esta última que siendo Plutarco una de sus especialidades hemos creído conveniente apuntar aquí, a ninguna premisa teórica sobre el autoconocimiento sino, más bien, a un recordatorio de cautela y comedimiento, y como vemos en *La E de Delfos*, también a modo de salutación. Y, desplegando aún más la repercusión del análisis, esta cautela es bastante similar a la prudencia con que Héctor evitaba el enfrentamiento con Ayante Telamonio que, según hemos deducido, ya había sido descifrada por Homero como resultado de conocerse a sí mismo. Así pues, el conócete a

³⁷⁰ Plutarco, *La E de Delfos*, pag. 247. En nota a pié de esta página J.A. Fernández Delgado explica que en la ortografía griega anterior al año 403 a.C., año de la adopción del alfabeto jonio, la épsilon servía para representar la e del diptongo *ei*, y esto pudo contribuir a la confusión entre E significando “sí” o E significando “tu eres”.

³⁷¹ Plutarco, *La E de Delfos*, pag. 267-268.

ti mismo formaba parte del acervo cultural de la Grecia arcaica y clásica, pero con un significado matizado por la cautela y por cierta restricción y, además, formando parte del principio más general del ocuparse de sí mismo. Si hay que conocerse es porque hay que preocuparse de uno mismo o, en palabras de Foucault, “No podemos ocuparnos de nosotros mismos sin conocernos”.³⁷²

Efectivamente, Foucault, en el comienzo de *La hermenéutica del sujeto*, despliega su análisis sobre la forma de asociación, aún sin bisectriz de separación alguna, entre la *epimeleia heautou* y el precepto délfico del *gnothi seauton*.³⁷³ Esta relación, que se irá concretando de diferentes maneras en todo el periodo de formación del cuidado de sí, se substanciará más que en un “acoplamiento” o un “hermanamiento”, en lo que podría calificarse como una especie de “subordinación”,³⁷⁴ como ya hemos dicho. Sin embargo, recuerda Foucault, es en el ámbito de esta correspondencia que, fijando su planteamiento crítico en el *gnothi seauton*, emerge Sócrates como la figura de autoridad moral e intelectual capaz de introducir ese antiguo precepto del conócete a ti mismo dentro del pensamiento filosófico. Y, de esta manera describe Foucault el momento de su plasmación: “Xénophon l’atteste dans les *Mémorables*”.³⁷⁵ Es decir, Jenofonte, a través del recuerdo de la forma en que Sócrates iba aproximándose al fondo de las cuestiones que pretendía desvelar, descubre la trascendencia filosófica de esta norma esculpida en la piedra de la ortodoxia délfica. Este es el relato de Jenofonte:

³⁷² M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 47.

³⁷³ Foucault, asimismo, cita tres textos de la *Apología de Sócrates* de Platón, donde también se observa este acoplamiento entre la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*, y son estos: 29d; 30a y 36c-d. Pags. 17; 18 y 25 respectivamente.

³⁷⁴ M. Foucault, HS, Pag. 6.: “...une sorte de subordination...”. En las *Tecnologías del yo*, Foucault explica claramente esta subordinación: “En los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica, Esto ha estado implícito en toda la cultura griega y romana, y explícito desde el Alcibíades de Platón. En los diálogos socráticos, en Jenofonte, Hipócrates y en la tradición neoplatónica desde Albino, uno tenía que preocuparse de sí mismo. Tenía que ocuparse uno mismo de sí mismo antes de que el principio délfico fuera puesto en práctica. Se produjo una subordinación del segundo principio al primero.” pag. 51.

³⁷⁵ M. Foucault, HS, pag. 6. : “Jenofonte lo atestigua en los *Recuerdos de Sócrates* (o *Memorables*)

Entonces le dijo Sócrates:

-Dime, Eutidemo, ¿has ido alguna vez a Delfos?

-He ido dos veces, ¡por Zeus!

-¿Leíste entonces en algún sitio del templo la inscripción Conócete a ti mismo?

-Sí

-¿Y ya no te preocupaste más de la inscripción, o prestaste atención e intentaste tratar de examinar cómo eres?

-Eso no, ¡por Zeus!, pues creía que lo sabía muy bien. Difícilmente podría saber otra cosa si me desconociera a mi mismo.³⁷⁶

καὶ ὁ Σωκράτης, εἶπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε: εἰς Δελφοὺς δὲ ἤδη πώποτε ἀφίκου; καὶ δὶς γε νῆ Δί', ἔφη. κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ γνῶθι σαυτόν; ἔγωγε. πότερον οὖν οὐδέν σοι τοῦ γράμματος ἐμέλησεν ἢ προσέσχες τε καὶ ἐπεχείρησας σαυτόν ἐπισκοπεῖν ὅστις εἴης; μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη: καὶ γὰρ δὴ πάνυ τοῦτό γε ὤμην εἰδέναι: σχολῆ γὰρ ἂν ἄλλο τι ἦδειν, εἴ γε μῆδ' ἐμαυτόν ἐγίγνωσκον.³⁷⁷

Sócrates le pregunta a Eutidemo si, ¿te preocupaste más de la inscripción?, es decir, ¿te interesaste por el trasfondo de la pregunta?, ¿reflexionaste sobre su significado?, ¿prestaste realmente atención al *γνῶθι σαυτόν*? y, sobre todo, la cuestión esencial: ¿te quedaste en el *γράμματος*, en las palabras o en los caracteres?, o, ¿volviste la atención, *προσέσχες*, e intentaste examinar, *ἐπισκοπεῖν*, qué o desde cuándo o por qué causa o, al fin, quién eres, *ὅστις εἴης*? Y, para Foucault, este es el paradigma de problematización objeto de atención, porque, además de señalar un momento de ruptura, inicia el interés filosófico ante la necesidad de comprender y dar respuesta a la pluralidad de interrogantes que de aquí se originan. ¿Qué sucede contigo?, ¿Quién eres en realidad?, ¿donde te hallas?, ¿qué clase de existencia llevas?, ¿para qué vives?, ¿qué consideras lícito?, ¿por qué existes?, ¿qué te es posible conocer?, ¿donde buscas la verdad?, ¿cómo dices la verdad?, ¿por qué te preguntas el por qué?, son solo

³⁷⁶ Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, Libro IV, 2, 24 y 25 pag. 163-164.

³⁷⁷ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D4%3Achapter%3D2%3Asection%3D24>

algunas de las cuestiones abiertas, a las que habrá que empezar a dar respuesta, después que Sócrates, con su orientada interpelación, descubre la dimensión filosófica del *gnothi seauton*.

En esta misma línea de análisis continúa Foucault afirmando que en los textos griegos y romanos siempre se conjuga el deber de conocerse a sí mismo con el principio de “tener que preocuparse de sí”. Que, además, teniendo en cuenta su proyección, este “tener que” se convierte en una necesidad que provoca la puesta en práctica de la sentencia délfica.³⁷⁸ Esto es, que el tener que preocuparse de uno mismo, aun coexistiendo con el conócete a ti mismo, despliega su función en unas técnicas del yo antes de la práctica misma del principio délfico. Que, estas relaciones entre ambos principios se mantienen latentes durante toda la cultura grecorromana. Y que el alcance filosófico del conócete a ti mismo se manifiesta de forma articulada y explícita en la puesta en práctica que se propone en el *Alcibíades* de Platón, en otros diálogos socráticos y, también, como hemos visto, en Jenofonte, Hipócrates y, como veremos, en algunos neoplatónicos como Albino. Es en este contexto de redimensionamiento del *gnothi seauton*, cuando se produce la subordinación con respecto a la más amplia y general perspectiva filosófica de la *epimeleia heautou*. Son, pues, una suerte de relaciones complejas que entrelazan los dos conceptos para originar, por primera vez, que de la conjunción de ambos, del desplazamiento, la redimensión y la subordinación emerjan una serie de proyecciones de contenido filosófico que provocarán múltiples consecuencias.

Como ejemplos de esta progresiva y creciente subordinación Foucault presenta tres textos de la antigüedad clásica, que literalmente califica como punto de partida del análisis sobre el cuidado de sí³⁷⁹. El primero está en la *Apología de Sócrates* donde, efectivamente, se observa una configuración argumental que apunta en esa dirección.

³⁷⁸ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pag. 51.

³⁷⁹ Ibid. pag. 53.

Antes, ya hemos citado de pasada el fragmento previo que introduce en la situación, y que ahora requiere una cierta concreción más detallada. Así pues, en la *Apología de Sócrates* 29e encontramos la siguiente reflexión:

...en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”. Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que...³⁸⁰

καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;’ καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθύς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ’ ἄπειμι, ἀλλ’ ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῆ κεκτῆσθαι ἀρετήν, ³⁸¹

En realidad, aquí Sócrates está o se presenta delante del tribunal que lo juzga evaluando ciertas actitudes³⁸² y también recriminando a algunos ciudadanos atenienses que se preocupen de tantas cosas de mayor o menor importancia, o de cualquier otra cosa, excepto de ellos mismos. Esto es, que se preocupen más de las riquezas, fama y honores, que de la inteligencia, de la verdad y de su mejora o perfeccionamiento del alma. Asegura, además, que insistirá en interrogar, examinar y refutar si alguno dice que se preocupa, *καὶ φῆ ἐπιμελεῖσθαι*, y le parece que no ha adquirido tal virtud. Para este perfeccionamiento del alma hay que preocuparse y no de manera superficial sino con el conocimiento que proporciona la interrogación y el examen.³⁸³

³⁸⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, 29e, pag.18.

³⁸¹Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DApol.%3Asection%3D29e>

³⁸²Foucault afirma, en *Tecnologías del yo*, pag.51, que Sócrates se presenta a sí mismo como maestro de la *epimeleia heautou*, sin embargo, nosotros no hemos encontrado esa afirmación literal y un poco más adelante Sócrates dice esto: “Yo no he sido jamás maestro de nadie”. *Apología de Sócrates*, 33a, pag. 21, en griego:” ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ’ ἐγενόμην”, con lo que parece que contradice esa autopresentación como maestro.

³⁸³ Conviene recordar en este contexto que el objetivo era descubrir la verdad, y no perderse, por ejemplo, en técnicas erísticas que solo pretenden la victoria dialéctica derrotando al contrario con cualquier clase de argumento, por superficial que fuere. Platón, en el diálogo Eutidemo, desdénia la erística como metodología argumental.

El segundo texto que le sirve como ejemplo para indicar esa subordinación que Foucault trata de demostrar, lo encuentra en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, obra de comienzos del siglo III d.C. del erudito aunque caótico y desordenado doxógrafo Diógenes Laercio, cualidades que, por cierto, le valieron ser calificado por Hegel como “chismorreador superficial y fastidioso”. Concretamente cita *La carta a Meneceo* incluida en el libro X, titulado “Epicuro”, que es considerado por Foucault como: “El primer texto epicúreo que sirvió como manual de moral”.³⁸⁴ Según Epicuro, para ocuparse de uno mismo, nunca es demasiado tarde ni demasiado pronto y, además, es muy conveniente meditar sobre la presencia o ausencia de la felicidad. La carta empieza así:

Epicuro a Meneceo: ¡Salúd y alegría!

Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla.

Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica, reflexionando que esos principios son los elementos básicos de una vida feliz...³⁸⁵

El conocimiento que proporciona el filosofar concierne a la salud del alma. Y esto, al igual que ocurre con la felicidad, no depende de si somos jóvenes o viejos sino de la capacidad de meditar que se tenga para conocer lo que produce esa felicidad. Si conoces lo que afecta a tu alma es por el filosofar y, en consecuencia, Epicuro aconseja poner en práctica ese filosofar durante toda la vida. Foucault concluye que: “Las enseñanzas sobre

³⁸⁴ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Pag. 52.

³⁸⁵ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, *Epicuro*, libro X, 123, Pag. 613.

la vida cotidiana se organizaban alrededor del cuidado de sí con el fin de ayudar a cada miembro del grupo en la obra mutua de salvación”³⁸⁶

El tercero y último es un breve texto de Filón de Alejandría que ya hemos mencionado más arriba, *De vita contemplativa*. Foucault, basándose en ese opúsculo, llama la atención sobre los *therapeutae*, que, por otra parte, en algunos lugares de sus escritos califica como secta y en otros como comunidad consagrada a la meditación,³⁸⁷ pero a quienes, en cualquier caso, les asigna un especial interés en la realización de unas prácticas cuyo objetivo primero consistía en el cuidado de sí. Estos terapeutas se caracterizan además, dice Foucault, por una extraña simbiosis entre el mundo helénico y el hebraico, así como por su religiosidad; todo lo cual, de una u otra forma, parece que favorecía esa práctica del cuidado de sí. Recordemos que en una de las citas de Filón que hace Foucault en *La hermenéutica del sujeto*,³⁸⁸ se los enmarca dentro de un intenso cultivo intelectual, de meditación y de estudio, así como de la continua preocupación por su alma, tarea a la que se dedicaban todos los días. Además, se retiraban a los lugares elegidos para su residencia con la voluntad de curarse las enfermedades graves y difíciles de sanar, desencadenadas por los temores, placeres, injusticias, dolores, miedos, ambiciones, pasiones, vicios y apetencias.³⁸⁹ Es decir, tenían que cuidarse de sí mismos para lo que debían conocerse.

Con todo, esta primera formación y evolución filosófica de la *epimeleia heautou* que venimos describiendo, y que también veremos en otros diálogos platónicos, la continuaremos más adelante cuando tratemos con mayor profundidad los primeros

³⁸⁶ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Pag. 53.

³⁸⁷ Foucault en HS, 113. dice: “ Et ils lisent également des auteurs sur lesquels Philon ne donne aucun renseignement, auteurs qui seraient les initiateurs de leur secte”, que según nuestra traducción: “E igualmente leen autores sobre los que Filón no da ninguna referencia, autores que serían los iniciadores de su secta”. Por otra parte, en *Tecnologías del yo*, Pag. 53., se puede leer: “ Se trataba de una comunidad austera, consagrada a la lectura, a la meditación conciliadora, a la oración individual y colectiva, y a las reuniones y banquetes espirituales”.

³⁸⁸ M. Foucault, HS, Pag. 113. cita a pié de página 22.

³⁸⁹ Filón de Alejandría, *Los terapeutas, De vita contemplativa*, § 2, pag. 47.

desarrollos del concepto en la dinámica relacional de modelos que explica su olvido. Ahora, sin embargo, vamos a continuar el análisis de la formación de este cuidado de sí desde otra perspectiva complementaria: las frecuentemente contradictorias, otras veces ambiguas y equívocas, pero siempre originales y sutiles respuestas que ofrecían sobre la cuestión del cuidado de sí las escuelas de pensamiento clásicas. Son las escuelas las que, con sus diferentes planteamientos y orientaciones, irán ampliando y dando forma hasta completar su significado, que según entiende Foucault, ocurre en los siglos I y II de nuestra era, es decir, lo que llama el “siglo de oro”.

I.3 Las escuelas como fuste de formación.-

Vamos a poner ahora en relación la dinámica de formación del cuidado de sí con la época en que las grandes escuelas despliegan su influencia en la sociedad antigua, compiten entre ellas por atraer a los más prometedores pensadores y establecen las grandes líneas de pensamiento que las proyectará por los sucesivos sistemas y movimientos filosóficos. En ese tiempo, las tres características de la inquietud de sí avaladas por la forma platónica de *epimeleia heautou*, esto es, el autoconocimiento, el acceso a la verdad y el reconocimiento de lo divino de uno mismo,³⁹⁰ toman contacto con las tensiones y equilibrios de esas mismas filosofías estoica, epicúrea, cínica y neopitagórica, y se originan las primeras alteraciones y desplazamientos. Ocurre también que: “Durante el periodo helenístico y bajo el Imperio, la noción socrática del ‘cuidado de sí’ deviene un tema filosófico común y universal”.³⁹¹ Se va produciendo una paulatina generalización de la preocupación por sí que incluye a todos los estratos sociales y no solo a los poderosos como sucedía al principio. Por otra parte, el autoconocimiento pierde lentamente su capacidad de englobar toda exteriorización del cuidado de sí y, ahora, entra a formar parte de todo un conjunto de sus manifestaciones. Y, por último, el cuidado de sí ya no se reduce a tener como finalidad el gobierno de los demás, o el gobierno de la ciudad, sino que ahora el objetivo no es otro que el sí mismo.³⁹² Veremos todo esto con más detalle cuando analicemos el cuidado de sí desde la perspectiva de los modelos relacionales que, precisamente, basan su proceso de desarrollo en la relación de esa preocupación por sí mismo con el autoconocimiento, con la autofinalización y con la

³⁹⁰ Estos son elementos propios del platonismo que veremos, con mayor atención, más adelante.

³⁹¹ M. Foucault, DE, *Les techniques de soi*, texto 363, pag. 792. “Durant la période hellénistique et sous l’Empire, la notion socratique de ‘souci de soi’ devient un thème philosophique commun et universel.”

³⁹² M. Foucault, HS, pag. 80. “...mais si on s’occupe de soi maintenant, c’est pour soi-même et avec comme fin soi-même.”

renuncia a sí. Ahora vamos a examinar esta inquietud de sí desde la perspectiva de su formación en correspondencia con las grandes escuelas, pero evitando, como decimos, las coordenadas que ponen en relación los grandes modelos y que, por tanto, prefiguran la dirección de su evolución.

Antes, para situar el tema, diremos que, en términos establecidos, más o menos aceptados, se suele dividir la estructuración histórica de las escuelas en varias fases de evolución independiente que influyen, dan forma y transitan con mayor o menor éxito por el mundo clásico, el helenismo y hasta el cristianismo. La primera abarcaría del siglo IV a.C al I a.C, periodo en el que emergen las escuelas más interesadas en la preocupación por el individuo. Los estoicos y los epicúreos, efectivamente, atienden las demandas éticas y prácticas de una sociedad que ya había abandonado la antigua polis y afrontaba los problemas de un incipiente ecumenismo. Conducta y felicidad guían sus cuitas. Pirrón y los escépticos, precisamente, surgieron como contrapeso a estas dos grandes escuelas y de la relación entre todas ellas apareció con fuerza el eclecticismo que influyó sobre el estoicismo medio. En este periodo, el crisol de ideas y movimientos que fue la Academia consume dos etapas: la Antigua dirigida por el sobrino de Platón conocido como Espeusipo y la Media cuyo mayor representante fue Xenócrates. En la segunda fase, siglo I a.C. hasta aproximadamente el siglo III d.C, ciertamente el más interesante para este trabajo, el escepticismo se mantiene latente aunque vuelven a resurgir las orientaciones originales estoicas y epicúreas, si bien, ahora dotadas de un carácter más científico e influenciadas por el espíritu práctico del Imperio. La tercera fase, del siglo III d.C. al VI d.C., está fundamentalmente circunscrita al neoplatonismo y su principal representante es Plotino. Puede pensarse como un intento de concertación y acoplamiento de numerosos puntos de referencia pertenecientes a las distintas escuelas y religiones. En realidad, en esta fase se crea un caldo de cultivo del que, casi de forma natural, egresa el cristianismo.

Vamos ahora a añadir en este contexto de la formación del cuidado de sí, igual que hace Foucault en su diseño de exposición, y si quiera sea brevemente ya que el tema podría adquirir unas dimensiones inabarcables, la substancial aportación con que contribuyeron algunas de las diferentes escuelas filosóficas antiguas al desarrollo de esta inquietud de sí. Son las escuelas, como hemos dicho, las que lentamente van formando el concepto que conduce hasta el punto de su apogeo con la integración de la idea de la autofinalización, ya en el “siglo de oro”. Siguiendo a Foucault, trataremos las más importantes en cuanto a su presencia en la formación y proceso evolutivo del cuidado de sí, aunque en nuestro caso también incluiremos a los escépticos. Foucault no los considera relevantes para el decurso de la *epimeleia heautou* y los omite, hecho que ha sido interpretado y analizado desde distintos ángulos, si bien, en nuestro caso, procuraremos comentar brevemente esta circunstancia. En cuanto a los temas tratados, y las relaciones conceptuales con que se vinculan, son los que Foucault destaca como más indicados para mostrar la aportación que estas escuelas han tenido en el desarrollo del cuidado de sí. No haremos un análisis histórico de las escuelas arcaicas y helenísticas sino una aproximación a algunos de los principales elementos implicados en el origen y formación del cuidado de sí, y que, como tales, han sido enfatizados por Foucault. Así pensamos implementar las condiciones de exposición necesarias para entender cómo fue haciéndose posible la configuración de un precepto, el cuidado de sí, de estas características.

I.3.1 La paradoja del platonismo.-

Una de las formas que tiene Foucault de explicar qué ocurre con algunas de las consecuencias que se derivan del pensamiento establecido como platonismo, fundamentalmente las que afectan al objeto de su estudio, consiste en presentarla en

términos de paradoja. Pero, quizás resulte conveniente plantear primero qué se entiende por platonismo, aunque solo sea de forma simple y esquemática para orientar la cuestión, y qué entiende Foucault por platonismo, que es lo que más nos interesa aquí. Además, creemos que aclararemos aún más la cuestión si resumimos antes y de forma brevísima los periodos de la Academia, institución fundada por Platón para el estudio de la geometría, la ciencia y la filosofía.

Así, de este modo, tenemos que la primera oleada de discípulos directos del maestro constituye lo que denominamos Academia Antigua, y está compuesta principalmente por Espeusipo, Polemón y Xenócrates. Continúa la línea medular de la doctrina platónica haciendo hincapié en el conocimiento con fundamentos racionales. La Academia Media, cuyo más importante representante es Arcesilao de Pitania quien a mediados del siglo III a.C. inicia una considerable inclinación hacia posiciones escépticas. Y, por último, La Academia Nueva, ya en el siglo II a.C., con una fuerte deriva hacia el escepticismo que, al final, intentó conjugar con el estoicismo. Sobre esta última posición se destaca a Filón, y sobre la primera a Carnéades. Hablaremos de algunos de ellos.

Con todo, en términos muy generales e independientemente de las evoluciones de la Academia, cuando se habla de platonismo se hace referencia a la filosofía explícita en el mismo Platón o a los autores que bajo su influencia desarrollan esta filosofía, como también a los encuadrados en la corriente de los neoplatónicos. Por otra parte, también se entiende por platonismo lo que podemos llamar la misma doctrina central de su sistema, es decir, la teoría de las formas, que podemos encontrar principalmente en el *Fedón*, *El banquete*, la *República* y el *Parménides*, y cuyo objeto es identificar y definir la distinción entre la realidad perceptible aunque ininteligible y la realidad que resulta imperceptible pero inteligible. Existen entidades en sí que son independientes de la experiencia, como ocurre con los conceptos o con los números, y cuyo reflejo en el mundo resultan copias imperfectas. Estos conceptos universales, de cuyo juicio se obtiene el conocimiento, están

presentes en el alma debido a la reencarnación. Pues bien, Foucault, desde su perspectiva, plantea de qué modo consigue el platonismo tener acceso a la verdad, dando por hecho que: primero, éste alma está entendida como agente o como sujeto de la *khresis*, mucho más que como sustancia prisionera del cuerpo,³⁹³ y en segundo lugar, que el sujeto, en tanto que tal, no es capaz de verdad.³⁹⁴ Y no es capaz de verdad porque para ello debe transformarse, transformación que significa ocuparse de sí mismo. Así, para Foucault, la forma que adopta el platonismo con respecto al cuidado de sí, puede articularse desde tres características. La primera sería el autoconocimiento, como fórmula que valida la necesaria transformación y que, como veremos, solapará al cuidado de sí; en segundo lugar, si bien es en realidad una consecuencia del primero, es que ese mismo autoconocimiento es el que da acceso a la verdad; y el tercero es ciertamente muy importante y a veces pasa desapercibido: ese acceso a la verdad abre la posibilidad de tener acceso a lo divino que hay en uno mismo. “Y éste es el círculo platónico o, en todo caso, círculo neoplatónico: conociéndome accedo a un ser que es la verdad, y por cuya verdad se transforma el ser que yo soy y que me asimila a Dios.”³⁹⁵

Este círculo nos plantea, según Foucault, una gran paradoja.³⁹⁶ De una parte el platonismo constituyó la base ideológica de distintas corrientes de pensamiento de corte espiritualista, precisamente caracterizadas por la creencia en que el ser humano es autónomo para salvarse a sí mismo, que, al fundamentar el conocimiento y el acceso a la verdad como un autoconocimiento, también reconocía lo divino en uno mismo. Esta relación de lo divino y uno mismo, y de uno mismo con lo divino, constituyó para el platonismo un requisito de acceso a la verdad. De esto se nutrieron, como decimos, numerosas sectas de tendencia gnóstica pagana y cristiana con fuertes influencias de

³⁹³ M. Foucault, HS, pag. 72.

³⁹⁴ M. Foucault, HS, pag. 182.

³⁹⁵ M. Foucault, HS, pag. 184.

³⁹⁶ M. Foucault, HS, pag. 75. “paradoxe du platonisme”.

todo tipo y en todas las direcciones, como por ejemplo la creencia en la reencarnación, el dualismo materia-espíritu, el zoroastrismo, la condición iniciática, etc.

Por otra parte, el platonismo no solo admite sino que también favorece e inspira lo que Foucault llama una “racionalidad”. Efectivamente, el alma, que existe antes que el cuerpo en el mundo suprasensible, cuando se reencarna, o sea cuando el alma se une al cuerpo, olvida los conocimientos previos y, en el mundo sensible, la percepción sensible redescubre en el alma, por causa de su semejanza, las ideas que habían sido olvidadas, como ya hemos referido más arriba. Este proceso de conocimiento reminiscente se articula a través de la *diánoia* que consiste en aplicar hipótesis y sacar conclusiones. Pero el conocimiento del intelecto, el que nos introduce en la racionalidad, se consigue mediante principios no hipotéticos, es decir, a través del método dialéctico. En el *Teeteo*, el *Gorgias*, la *República* y, sobre todo, en el *Parménides*, Platón utiliza este método para buscar, encontrar y disolver las contradicciones y paradojas que impugnan la racionalidad. En el *Parménides*, incluso refuta su propia teoría, esto es, la teoría de las formas, convirtiendo el método en una crítica a sí mismo en lo que, ampliando el sentido de la dialéctica, se puede considerar como autocrítica. Así pues, Foucault, dándole a este conocimiento racional la relevancia que demuestra, y habiendo constatado la trascendencia de lo divino para el acceso a la verdad, afirma que el platonismo fue el “clima perpetuo” de actitud y disposición hacia el conocimiento, “pues lo propio del platonismo es, precisamente, mostrar como todo el trabajo de sí sobre sí, todos los cuidados que se debe tener sobre sí mismo si se quiere tener acceso a la verdad, consiste en conocerse, es decir en conocer la verdad.”³⁹⁷ Y aquí es realmente donde se produce la paradoja descrita por Foucault ya que, para él, el conocimiento de sí mismo y el acceso y conocimiento de la verdad, o sea, el proceso que conduce a la verdad,

³⁹⁷ M. Foucault, HS, pag. 76

“reabsorben”³⁹⁸ en ellos mismos las demandas de la espiritualidad. Para Foucault, entonces, el platonismo cumple una función ciertamente importante en la formación y el desarrollo de la *epimeleia heautou*, porque contiene una proposición anfibológica, esto es, por un lado mantiene y proyecta la espiritualidad como necesaria para tener acceso a la verdad, y de otro, “reabsorbe la espiritualidad en el solo movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias.”³⁹⁹ La espiritualidad y racionalidad del platonismo inauguran, para Foucault en términos paradójicos, un pensamiento de gran influencia en la antigüedad y en el cristianismo, y abre la posibilidad de especulación a toda una serie de movimientos filosóficos que irán jalonando la historia de ese mismo pensamiento. En realidad, el platonismo, como veremos más adelante, ejerce una especie de ascendiente y fija las condiciones que establecen todo un modelo, el de reminiscencia, que, junto con el ascético-monástico, ocultarán el modelo donde la *epimeleia heautou* alcanzará su completación, es decir, el modelo helenístico.

I.3.2 Estoicismo y aumento de perspectivas.-

En el iter planeado por Foucault para ir desvelando paso a paso no solo la dimensión del cuidado de sí sino, también, los modelos de relación entre éste y el autoconocimiento, el estoicismo representa una herramienta de gran utilidad para dar una especie de soporte estratégico que apuntale la estructura del proceso. El modelo helenístico no se entiende sin el acompañamiento del lento tránsito especulativo que va desde la primera Stoa Peile hasta los tardíos estoicos del Imperio. Paradójicamente, Foucault, ni en *La hermenéutica del sujeto* ni en la *Historia de la sexualidad*, parece prestar demasiada atención al estoicismo antiguo y prefiere no detenerse en filósofos

³⁹⁸ Primero dice “absorben” para inmediatamente añadir “reabsorben”, que entendemos como ampliando el sentido más allá del simple apropiarse o apropiarse hasta un matizado asimilar o incorporar.

³⁹⁹ M. Foucault, HS, pag. 76.

como Zenón de Citio, Cleantes o Crisipo. Como consecuencia, tampoco se ocupa de analizar el rechazo con que estos autores pioneros enfrentaron la doctrina del universal trascendente platónico, o, por ejemplo, la atención que dedicaron a desarrollar la teoría que confirma a la percepción sensible como la fuente del conocimiento. Como es sabido, la primera oleada de pensadores estoicos que hemos citado dedica un acentuado interés a la cuestión de la teoría del conocimiento al afirmar, frecuentemente de consuno, aunque con algunos aspectos discordantes, que los objetos sensibles marcan su impronta en nuestra facultad de sensación y, por lo tanto, que no podemos dudar de las representaciones de carácter palmario y evidente. La cuestión del acceso al conocimiento es importante, precisamente para saber qué pensaban estos primeros estoicos acerca de qué y hasta donde podemos conocer y qué consecuencias podemos deducir; cuestión que adquiere mayor importancia, si cabe, al referirla al conocimiento de uno mismo. P. Hadot, refiriéndose a Crisipo, explica en concreto lo que llama representaciones comprensivas u objetivas, que no dependen absolutamente de nuestra voluntad, aunque nuestro discurso interior enuncia y describe el contenido de esas representaciones, y nosotros damos o negamos nuestro asentimiento. Para una mejor comprensión, Crisipo utiliza la comparación del cilindro.⁴⁰⁰ Resulta pues llamativa, en Foucault, la ausencia de atención por estos embrionarios enfoques de reflexión estoica sobre el conocimiento y la importancia que estos primeros estoicos otorgaban, como vemos, a nuestro “asentimiento”, porque parecen revelar vínculos claros con el autoconocimiento. Y no solo en relación al conocimiento ya que, si entramos en materia ética, lo que podríamos denominar como principales virtudes para los estoicos⁴⁰¹ son

⁴⁰⁰Citado por P. Hadot en *La ciudadela interior*, Pag. 194., y en *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Pag. 205., se resume en que si bien nosotros iniciamos el movimiento del cilindro no le dotamos de la propiedad de rodar, “...así la representación imprimirá, ciertamente, y marcará su forma en el alma, pero nuestro asentimiento estará en nuestro poder; empujado desde el exterior, como el cilindro, se moverá por su fuerza propia y por su naturaleza”. Cita que hace Hadot de Cicerón, *Sobre el destino*, XIX, § 43.

⁴⁰¹ Es decir, que ellos consideraban como principales virtudes.

justamente la *φρόνησις*⁴⁰² y la *ἐγκρατεία*.⁴⁰³ Así tenemos que Zenón se inclina por la primera, es decir la prudencia o mesura, pero Cleantes considera que es el dominio de sí, la *ἐγκρατεία*, el tronco común del que ramifican las demás virtudes. Aun con todo, Foucault decide obviar este periodo, si bien, compensa esta carencia asignándole una mayor atención a los filósofos estoicos tardíos.

En esta línea, ocurre algo similar con la segunda oleada de pensadores estoicos o Estoa media, aunque en este caso parece más consecuente, pues, en este periodo se intenta reconsiderar ciertos aspectos del platonismo provocando como resultado un fuerte eclecticismo. No obstante, Foucault, como decimos, de nuevo olvida autores de la relevancia de Panecio, o bien desplaza a una mera función subalterna a un pensador como Posidonio. Este último filósofo, sin embargo, había mantenido cierta fidelidad doctrinaria con los primeros estoicos, y tenía desarrollada una teoría sobre la historia en la que los sabios terminan gobernando con principios basados en el conocimiento, las leyes y la *σοφία*, que Foucault decide no tener en cuenta. Prefiere, siguiendo otra línea de desarrollo que también enfatiza la preocupación por uno mismo, fijarse en su aportación a la práctica médica y a la asociación que establece entre ésta y la filosofía.⁴⁰⁴ Y esto, aunque Posidonio también retorna a algunas posiciones platónicas en cuestiones

⁴⁰²A.A. Long y D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Vol. 2, pag. 375., citan a Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 1034c, que, en un contexto contrario al estoicismo, sin embargo pone en boca de Zenón: “ἀρετὰς; ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας κατὰ διαφοράς, ὡσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν ἀνδρείαν σωφροσύνην δικαιοσύνην, ὡς ἀχωρίστους μὲν οὐσας ἐτέρας δὲ καὶ διαφερούσας ἀλλήλων.” Nosotros lo traducimos así: “Zenón admite diferentes virtudes, tal y como lo hace Platón, llamando prudencia, coraje, moderación y justicia, teniendo como base que, aunque inseparables, son distintos y diferentes entre sí”.

⁴⁰³A.A. Long y D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, Vol. 2, pag. 375., citan a Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 1034e, que a su vez pone en boca de Cleantes lo siguiente: “ἐπιφέρει κατὰ λέξιν ἡ δ’ ἰσχύς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐν τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκρατεία ἐστίν, ὅταν δ’ ἐν τοῖς ὑπομμενετέοις, ἄνδρεία: περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη περὶ δὲ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη.” Donde *ἐγκρατεία*, el dominio de sí aparece como la virtud que requiere la persistencia. Nuestra traducción: “Esta fuerza y poder cuando aparecen en asuntos que requieren persistencia, es dominio de sí; cuando es en materias que requieren aguante, coraje; concerniendo a desertores, justicia; concerniendo a elecciones o descartes, moderación”.

⁴⁰⁴M. Foucault, HS, pag. 94. En términos generales los estoicos prestaban menos atención al cuerpo que al alma, pero hablaban con frecuencia de su salud, de su dieta, etc. “...Marco Aurelio habla de sí mismo, de su salud, de lo que ha comido, de su garganta dolorida. Teóricamente, la cultura está orientada hacia el alma, pero todas las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa”. *Tecnologías del yo*, pag. 65.

morales, que son, precisamente, las que podrían haberle interesado para contribuir a la estructuración de su estrategia teórica del cuidado de sí.⁴⁰⁵

Foucault, de cualquier forma y como ahora veremos, concentra su interés en los grandes filósofos estoicos tardíos, como son Musonio Rufo, Lucio Anneo Séneca, el manumitido Epicteto y el emperador Marco Aurelio, para, apoyándose en sus principios teóricos y observaciones prácticas sobre el individuo, sostener que en su periodo se produjo la más importante consolidación y expansión de la inquietud de sí, la del siglo de oro de la *epimeleia heautou*. Las prioridades filosóficas que estos pensadores irán proponiendo serán para Foucault, pues, puntos de referencia fundamentales.

Además de esto, en la escuela estoica del último periodo, el cuidado de sí se presentó como un arte de vivir en el que el mismo estoicismo actuaba como su elemento portador.⁴⁰⁶ Y este formar parte del arte mismo de vivir resulta capital para que la inquietud de sí deje de ser un precepto, como ocurría con Sócrates, y se convierta en una forma de exhortación a la mejora y al desarrollo completo de la existencia. “La práctica de sí se identifica y debe formar cuerpo con el arte mismo de vivir, la *tekhnê tou biou*. Arte de vivir, arte de sí mismo son idénticos, devienen idénticos o tienden a serlo, en todo caso”.⁴⁰⁷ Poco a poco esta preocupación por sí, o cuidado de sí mismo, se va generalizando, se va convirtiendo en un fin en sí mismo, y el autoconocimiento se va integrando en todo un conocimiento más amplio que subyace al sí mismo. De esta manera, los estoicos tardíos, al incorporar e impulsar nuevos elementos, como el arte de vivir, alientan nuevas perspectivas que aumentan el campo de análisis, y desempeñan, para el esquema foucaultiano, una función desencadenante del proceso que conduce a su

⁴⁰⁵ R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, pag. 71. dice esto: “For Posidonius as for Plato, moral improvement must include a training of the irrational part of the soul, starting in childhood.” Es decir, Posidonio consideraba necesario, desde la infancia, un proceso de entrenamiento para mejorar el alma. Y esta mejora que precisa entrenamiento es una forma de práctica del cuidado de sí.

⁴⁰⁶ M. Foucault, HS, pag. 80.

⁴⁰⁷ M. Foucault, HS, pag. 197. Traducción nuestra.

interpretación de la formación del cuidado de sí. La trascendencia de la relectura que lleva a cabo Foucault de los textos estoicos responde, en un sentido amplio, al redescubrimiento del énfasis que ponen estos autores en los procesos de prácticas, pruebas y ejercicios que acompañan a ese arte de sí mismo, y, por lo tanto, a la afectación que esto mismo supone para el enriquecimiento de variables de su propio concepto de *souci de soi*. En realidad, según creemos, es un punto de inflexión que Foucault tomará como referencia tanto para definir el o los modelos anteriores, como para caracterizar los siguientes.

Pero, continuando con lo anterior, si estudiamos en profundidad a estos grandes estoicos, con sus técnicas y con su interés por esas prácticas de sí, podremos descubrir que toda esa actividad obedece a una nueva problematización de la cuestión de la verdad en comparación con el sistema dialógico y pedagógico de aproximación socrático. Esto, entre otras cosas, conduce a tomar una perspectiva diferente a la hora de examinarse a sí mismo, y lleva a unas técnicas específicas del yo, como ocurre, por ejemplo, con la formación o *paraskeue*. Es lo que Séneca llama la *instructio* que: “es la armadura del individuo para enfrentar los acontecimientos, y no la formación en función de una meta profesional determinada”.⁴⁰⁸ Pero, además, los estoicos también valoraron, por encima del que anteriormente consideraron como sobredimensionado diálogo, el silencio,⁴⁰⁹ un silencio reflexivo que escucha con el objetivo del ulterior descubrimiento de la verdad. Para tener acceso a la verdad hay que conocer, y para conocer hay que empezar aprendiendo a escuchar. Este silencio, por otra parte, facilita la introspección al propio yo, el examen de uno mismo, de la conciencia. Precisamente, para este examen de conciencia, Foucault cita, en este sentido, dos obras de Séneca y una de Marco Aurelio;

⁴⁰⁸ M. Foucault, HS, pag. 91. Traducción nuestra de : “L’*instructio*, c’est cette armature de l’individu face [aux] événements, et ce n’est pas du tout la formation en fonction d’un professionnel déterminé”.

⁴⁰⁹ Coinciden en esto con los pitagóricos como veremos más adelante.

De Ira y el *De tranquillitate*, en el primer caso, y las *Meditaciones* en el segundo.⁴¹⁰ Y, la que trata con mayor detenimiento es *Sobre la Ira*, donde se centra en resaltar la descripción senecana del examen de conciencia como una exploración de sí con el objetivo de subsanar, rehacer o modificar todo aquello que desvíe del recto proceder. El texto es ilustrativo:

Todos los sentidos hay que guiarlos hacia la firmeza; son de natural resistentes, si desiste de corromperlos el espíritu, que a diario ha de ser llamado a rendir cuentas. Así hacía Sextio, de modo que, al terminar el día, cuando ya se había recogido para su descanso nocturno, preguntaba a su espíritu: <¿Qué defecto te has curado hoy? ¿A qué vicio te has opuesto? ¿En qué aspecto eres mejor?> Desistirá y será más moderada la ira que sepa que a diario ha de presentarse ante el juez. ¿Qué, pues, más hermoso que esta costumbre de revisar toda la jornada? ¡Qué sueño el que viene después del examen de uno mismo, qué tranquilo, qué profundo y despreocupado, cuando el espíritu se ha visto alabado o aleccionado y ha instruido proceso, inquisidor de sí mismo y censor secreto, a su conducta! Yo hago uso de esta facultad y a diario defiendo ante mí mi causa.⁴¹¹

Esta última frase de Séneca, refiriéndose a sí mismo, es muy relevante. Él mismo pone en práctica este ejercicio como un uso recomendable para el cuidado de sí. Siempre existe la amenaza de la corrupción, pero sabiendo guiar los sentidos hacia la firmeza, es decir, cuando después del examen de conciencia se actúa aprobando o corrigiendo la conducta de uno mismo, se consigue esa profunda tranquilidad. El examen de conciencia se articula como ejercicio en torno a la idea de sí mismo, pero, como el propio Foucault se encargará de destacar, alejado del modelo de ejercicio espiritual auspiciado por el cristianismo. En el estoicismo de Séneca, y en general en el estoicismo tardío representado fundamentalmente por Epicteto y Marco Aurelio, ya se puede observar el

⁴¹⁰ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pag. 70.

⁴¹¹ Séneca, *Diálogos, Sobre la ira*, libro III, 36, 1-2-3, pag. 253-254. "Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem ; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum : " Quod hodie malum tuum sanasti ? Cui vitio obstitisti ? Qua parte melior es ? Desinet ira et moderatior erit, quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem ? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillius, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognovit de moribus suis ! Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico." Del sitio [web : http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0014%3Abook%3D3%3Achapter%3D36%3Asection%3D1](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0014%3Abook%3D3%3Achapter%3D36%3Asection%3D1)

pleno dominio de un principio del cuidado de sí que alcanza hasta las circunstancias vitales más cotidianas. En el modelo helenístico volveremos a insistir en otras perspectivas que aporta este estoicismo tardío.

I.3.3 Canónica epicúrea.-

Después del estoicismo, que es sin duda la escuela de filosofía antigua, junto con la Academia, donde Foucault ha encontrado más soporte teórico al proceso histórico del cuidado de sí que defiende,⁴¹² la doctrina descrita en lo que denominamos la canónica y la ética epicúrea constituyen otro de los puntos de apoyo y de cohesión estructural en su interpretación de la formación de la *epimeleia heautou*. Recordemos que la canónica epicúrea trata sobre las reglas que hacen posible el conocimiento y los criterios de verdad en que se sustenta, y que la gnoseología epicúrea⁴¹³ es el paso previo necesario, ya que persigue la verdad y descubre el error, para comprender adecuadamente su ética.⁴¹⁴ La percepción es el primer criterio, y la forma en que podemos distinguir lo verdadero de lo falso. Esta percepción se hace efectiva cuando los sentidos captan las imágenes de los objetos y es verdadera en todo caso. Si cometemos errores es por causa de nuestro juicio y no por nuestra percepción. Además de la percepción existe otro criterio de verdad que es el concepto, *προλήψεις*, definido por los epicúreos como una impresión retenida en la memoria. Y, por último, los sentimientos. El placer es el criterio de verdad que nos sirve para poder elegir lo que nos resulta beneficioso para nosotros mismos, de igual manera que el displacer es la prueba que evidencia todo aquello que debemos rechazar.

⁴¹² Laurent Jaffro, *Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de L'herméneutique du sujet*, en *Foucault y la filosofía antigua*, pag. 41., Jaffro llega a preguntarse: “¿Es Foucault un neoestoico?”

⁴¹³ Expresión de José Vara en la introducción de las *Obras completas* de Epicuro, Pag. 27.

⁴¹⁴ Epicuro, Carta a Meneceo, § 129, pag.170. [Edición de Carlos García Gual]: “Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio.”

En paralelo, Epicuro declara que el placer es el principio y fin de la vida, como ya hemos citado. Pero este placer en realidad no solo consiste en procurar evitar el dolor sino, también, en buscar un equilibrio de las inquietudes del alma, en conseguir la ausencia de turbación, la imperturbabilidad y la serenidad que encierra el concepto de autocontrol. A esta quietud Epicuro la llamaba ataraxia, *ἀταραχία*, o inalterable serenidad manifiesta de uno mismo, y para llegar a alcanzarla se hace imprescindible un cierto ascetismo y el cultivo de virtudes como la mesura, simplicidad, etc. La amistad,⁴¹⁵ y su cultivo, es, en este sentido y en este orden de prioridades, objeto de especial atención:

El hombre auténtico se preocupa sobre todo de la sabiduría y de la amistad: de las cuales cosas una es un bien inmortal y la otra mortal.⁴¹⁶

ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.⁴¹⁷

Epicuro exalta la amistad y la asocia a la utilidad.⁴¹⁸ Como dice en la *Sentencia Vaticana 23* :

Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda.⁴¹⁹

πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετὴ· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.⁴²⁰

⁴¹⁵ Epicuro, *Máxima capital XXVII, Obras completas*, pag. 96: "De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad".

⁴¹⁶ Epicuro, *Sentencias Vaticanas, § 78, Obras completas*, pag. 105,

⁴¹⁷ Ibid. Del sitio web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>

⁴¹⁸ M. Foucault, HS, pag. 185. "Épicure exalte l'amitié et...fait toujours dériver l'amitié de l'utilité".

⁴¹⁹ Epicuro, *Sentencias Vaticanas, § 23, Obras completas*, pag. 100. En esta traducción de José Vara se observan diferencias con la que hace Foucault. Como coincide con Peter Saint-Andre : "The Greek word ὠφελεία means literally advantage or aid or help, not mutual advantage; however, I think the concept of mutuality is implied by other statements that Epicurus makes about friendship, such as Principal Doctrines § 31; 32; 33; 37; 38; 39." Es decir los dos hacen hincapié en la literalidad de la ayuda pero sin dejar de lado la mutua ventaja o utilidad en la que pone el énfasis Foucault. En el mismo sitio web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>

⁴²⁰ Del sitio web: <http://www.monadnock.net/epicurus/vatican-sayings.html>

Aunque, según dice Epicuro en la *Sentencia Vaticana* 39, “Ni es amigo quien a propósito de cualquier cosa busca ayuda para el prójimo ni quien no sabe nunca nada de ayuda, pues aquél regatea la devolución del favor hecho y éste corta de raíz con la posibilidad de esperar de él algo bueno para el futuro.”⁴²¹ No es amigo, por consiguiente, quien solo busca en la amistad la utilidad. Hay, por lo tanto, un equilibrio entre la oposición cierta de un comienzo de la amistad como utilidad⁴²² y el que sea deseable por sí misma. Y es deseable por sí misma porque, como dice Foucault, permanecer en compañía de sí mismo y ser amigo de sí mismo⁴²³ son fórmulas distintas que tiene de manifestarse la inquietud de sí.

Por otra parte, en el epicureísmo también se asocia la filosofía con la curación.⁴²⁴ En concreto, en el fragmento 54 se puede leer esto:

Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar la afección del alma.⁴²⁵

Para Foucault, el epicureísmo, representa la oportunidad de seguir reforzando, con la aportación de nuevos focos de emisión conceptual, la solidez de la estructura del cuidado de sí que plantea. Los epicúreos contribuyen de manera notable, y desde el principio, a la configuración del cuidado de sí como una actitud que define la perspectiva filosófica. Así, por ejemplo, en relación a la curación y los cuidados médicos, Foucault

⁴²¹ Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, § 39, *Obras completas*, pag.102.

⁴²² Epicuro piensa que el origen de la amistad es la utilidad. Para Foucault la amistad es útil porque puede ayudarme. En la página 186 de la HS dice esto: “l’amitié épicurienne n’est rien d’autre qu’une forme du souci de soi”.

⁴²³ “rester en compagnie de soi-même” y “être ami avec soi-même”. HS, pag.14

⁴²⁴ En esto coinciden con los estoicos como ya hemos mencionado más arriba. En latín, la connotación etimológica del *cura sui* no deja lugar a dudas: cura > cuidado > curación.

⁴²⁵ Epicuro, *Fragmentos cuyo propio lugar se ignora*, § 54, *Obras completas*, pag. 117. En la edición de José Vara se denomina así a los fragmentos sin el título de la obra a que pertenecen.

señala el empleo por Epicuro del verbo *therapeuein*,⁴²⁶ que es, asimismo, una forma de ocuparse no solo en relación a los cuidados médicos, sino también de la propia alma y del culto a las divinidades: “Todo hombre, noche y día, y a lo largo de su vida, debe ocuparse de su propia alma”.⁴²⁷ Unas cuantas clases más adelante, en concreto la del 20 de enero en su primera hora, dicta la cita completa:

Quando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar.⁴²⁸ Nunca es ni demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar su propia alma.⁴²⁹ Quien dice que todavía no es tiempo o ya no es tiempo de filosofar, se parece a quien dice que aún no es hora o ya no es hora de esperar la felicidad. Hay que filosofar, en consecuencia, cuando uno es joven y cuando es viejo, en el segundo caso [cuando uno es viejo, por lo tanto; MF] para rejuvenecer al contacto con el bien, por el recuerdo de los días pasados, y en el primer caso [cuando uno es joven] a fin de ser, aunque joven, tan firme como un anciano frente al porvenir.⁴³⁰

"Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν: οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι τὴν ὥραν. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέω καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δ' ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἦ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων.⁴³¹

Donde, efectivamente, no aparece el término *therapeuein*, aunque como apunta F.

Gros⁴³² es sustituido por *τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν*. Lo substancial de esta cita de Epicuro

⁴²⁶ M. Foucault, HS, pag. 10.

⁴²⁷ M. Foucault, HS, pag. 10. En francés: “Tout homme, nuit et jour, et tout au long de sa vie, doit s’occuper de sa propre âme”. Tal y como dice la nota a pié de página nº 27 de la edición francesa de HS, esta frase es, en realidad, una traducción, o mejor, un extracto de Foucault del inicio de la epístola de Epicuro a Meneceo.

⁴²⁸ Repite esta cita en *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, pag. 64.

⁴²⁹ Esta frase, basándose en la edición de C. Bailey, la traduce José Vara así: “Pues no hay nadie que no haya alcanzado ni a quien se le haya pasado el momento para la salud del alma”. Epicuro, *Epístola de Epicuro a Meneceo, Obras completas*, § 122, pag. 87.

⁴³⁰ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 94.

⁴³¹ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D10%3Achapter%3D1>

⁴³² Nota 28 de la primera hora del 6 de enero. pag. 23 en HS.

traída a colación por Foucault es la intensa aportación de nociones, por decirlo de alguna manera, a la causa del cuidado de sí. Señala que para Epicuro hay que filosofar todo el tiempo, tanto de joven como una vez viejo, porque no hay que dejar de ocuparse de uno mismo. Asimismo, en el caso de la juventud, este ocuparse de sí mismo es una preparación para la vida o *paraskeue*, y en el otro extremo, es decir, en la vejez filosofar es, en cierta medida, rejuvenecer en una reversión temporal que sirve para el cuidado de sí rememorando el pasado.

Pero, como decimos, la ataraxia, “La ausencia de trastornos, el dominio de sí que hace que nada nos trastorne”,⁴³³ es un concepto básico en la Escuela del Jardín, al que Foucault trata con especial detenimiento porque tiene una amplia repercusión en el cuidado de sí. Tanto que, junto con la autarquía, esto es, la autosuficiencia que nos evita necesidades fuera de nosotros mismos, la ataraxia, es la otra forma de actividad que da acceso a la salvación.⁴³⁴ Así, por ejemplo, en el comienzo de la *Epístola a Heródoto*, Epicuro vincula esta ataraxia a la actividad de la *physiologia* que es, también siguiendo la descripción de Foucault, el conocimiento de la naturaleza que prepara y equipa al sujeto con lo necesario para hacer frente a las posibles adversidades del mundo exterior y, a la vez, capacita para encontrar en sí mismo esa tranquilidad. Y esta preparación, recordemos, es la denominada *paraskue*, que se opone a la conocida *paideia* de la que Epicuro tenía una opinión negativa por servir de instrumento a los embaucadores. Pero, además, esta actividad de la *physiologia*, por todo lo anterior, produce una especie de disolución del temor por medio de la autoconfirmación del sujeto que le permite afrontar los peligros de la vida y la autoridad de los que quieren hacer la ley.⁴³⁵ Igualmente, estos individuos dependerán de sí mismos, es decir, serán *autarkeis* o autosuficientes encontrando en sí mismos cubiertas sus necesidades. Esto es lo que dice Epicuro:

⁴³³ M. Foucault, HS, pag. 178.

⁴³⁴ Ibid. pag. 178.

⁴³⁵ M. Foucault, HS, pag. 230

Por tanto, ya que este método es provechoso para cuantos se dedican al estudio de la Naturaleza, yo, que recomiendo la continua actividad en este estudio natural, y sobre todo la serenidad de vida que con ella se alcanza, he compuesto para ti semejante resumen y compendio elemental de mis teorías de conjunto.⁴³⁶

“Ὅθεν δὴ πᾶσι χρησίμης οὔσης τοῖς ὑκειωμένοις φυσιολογία τῆς τοιαύτης ὁδοῦ, παρεγγυῶν τὸ συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιολογία καὶ τοιούτῳ μάλιστα ἐγγαληνίζων τῷ βίῳ ἐποίησά σοι καὶ τοιαύτην τινὰ ἐπιτομὴν καὶ στοιχείωσιν τῶν ὄλων δοξῶν.⁴³⁷

Donde la sentencia, *ἐγγαληνίζω τῷ βίῳ*, puede traducirse también como el paso tranquilo por la vida. Y este es el objetivo último de la *physiologia*, alcanzar la serenidad que venimos caracterizando como ataraxia y que Foucault entiende como una forma de descansar en sí mismo⁴³⁸ que recompensa la permanente actividad de la salvación cuyo fin es, simplemente, llegar a sí mismo.⁴³⁹

I.3.4 El bíos kynikós.

En el ámbito de esta avalancha teórica y conceptual que supone para la configuración filosófica del cuidado de sí, la aportación filosófica de las diferentes escuelas clásicas de pensamiento, la contribución del cinismo, así como del pitagorismo, sobre todo del primero, adquieren para Foucault un importante protagonismo, como ahora veremos. En efecto, estudiando con detenimiento el cinismo primitivo de Antístenes,

⁴³⁶Epicuro, *Carta a Heródoto*, § 37, pag. 114. Traducción de Carlos García Gual.

⁴³⁷ Cita utilizada proveniente del sitio web especializado en textos clásicos:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D10%3Achapter%3D1>

⁴³⁸ M. Foucault, HS, pag.440.

⁴³⁹ M. Foucault, HS, pag.178.

Crates⁴⁴⁰ y Diógenes el Cínico, o de Sínope, y centrando asimismo su atención en los cínicos de la época que más le interesa, es decir los Enómao de Gadara, Dión Crisóstomo o Demetrio el Cínico, del primer siglo de nuestra era, Foucault encuentra algunos principios y conceptos compartidos por otras escuelas, pero también algunas diferencias importantes que aprovecha para su argumentación. Por ejemplo, la interpretación que se hacía entre los cínicos de la metáfora de la alteración o cambio del valor de la moneda, le parece una muy interesante aplicación para relacionarla con el valor apreciable de uno mismo. Efectivamente, en *El coraje de la verdad*, o sea, su último curso de 1983-84 en el Collège de France, profundiza, más que en cualquier otro sitio anterior, en este extraño principio⁴⁴¹ e interpreta sus consecuencias de una manera que resultan ciertamente como un punto de diferenciación que caracteriza al cinismo.

...En todo esto reconocerán principios tan generales, tan comunes y tradicionales. Pero a estos cuatro⁴⁴² principios tan generales, tan comunes, que encontramos tanto en Sócrates como en los estoicos e incluso en los epicúreos, los cínicos agregaban un quinto, muy diferente, de su propia cosecha y característico....Es el principio según el cual hay que *parakharattein to nómisma*, alterar, cambiar el valor de la moneda.⁴⁴³

En realidad, es una idea ambivalente por no decir confusa y hasta contradictoria pues, en principio, no termina de entenderse muy bien qué relación pueden mantener el

⁴⁴⁰ Recordemos que Crates fue el maestro de Zenón de Citio y, como dice J.M. Rist en la página 67 de su libro: *La filosofía estoica*: "La tradición de la influencia cínica en el estoicismo recibió una base firme de la obra de Zenón titulada *El estado ideal o Politeia*. No hay ninguna duda de que se trata de un libro de juventud, escrito, según Diógenes Laercio, cuando Zenón aún era discípulo de Crates. Algunos de los estoicos posteriores más convencionales intentaron expurgarlo, o negar su autenticidad". Sin embargo: "En el periodo romano del movimiento estoico encontramos un maestro como Epicteto que tendía a igualar la vida del hambre bueno con la del cínico. En esto, como en otras muchas cosas, Epicteto retrocedía con respecto al estoicismo de Panecio y Posodonio y volvía, en parte, a los orígenes de la escuela". pag. 58.

⁴⁴¹ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag. 249-257.

⁴⁴² Se está refiriendo, en primer lugar, al principio de que, para el cinismo, la filosofía es una preparación para la vida. En segundo lugar, que lo anterior implica ocuparse de uno mismo. El tercer principio es que, para ocuparse de sí mismo, solo hay que estudiar lo que sea inmediatamente útil para la existencia. El cuarto y último consiste en que: "Solo puede haber verdadero cuidado de sí con la condición de que los principios que uno formula como principios verdaderos cuenten a la vez con la carantía y la autenticación de la propia manera de vivir". Ibid. pag. 252.

⁴⁴³ Ibid. pag. 252.

sujeto y el cambio en la autenticidad de la moneda, si obviamos, claro está, la delincuencia. Sin embargo, ese es precisamente el punto de arranque diseñado por Foucault para explicar que, a partir de una de las versiones que corrían sobre la falsificación de moneda de Diógenes de Sínope y el castigo de exilio subsiguiente al que fue condenado, éste fue a consultar al oráculo de Delfos para hacerle la sorprendente pregunta: ¿cómo llegar a ser célebre? Y el oráculo, curiosamente, le respondió con otra todavía más extraña sentencia: “altera la moneda”. Aquí Foucault recurre a Juliano para, en el contexto de sus continuos ataques a los incultos cínicos, hacer mención de la observación que realiza este autor sobre el objeto y destinatario de dos de los famosos preceptos delficos. El primero es el general conócete a ti mismo, pero el segundo, altera tu moneda o revalúa su valor, afirma Juliano que está dirigido *ex profeso* a Diógenes, y, de cualquier modo, recuerda que las dos máximas eran consideradas principios específicos del cinismo. Pues bien, El perro o *κύων*, que así se hacía llamar Diógenes y en general por ese sobrenombre se conocía a los cínicos, pensó que ese trueque de moneda había que conjugarlo precisamente con el conócete a ti mismo. De tal manera que, según dice Foucault que descifra Juliano, este permutar tu moneda debe interpretarse a través del conócete a ti mismo que opera trocando la falsa moneda del criterio que uno pudiera tener de sí mismo y que los demás también pudieran tener de uno, por la auténtica moneda que es la del conocimiento de sí. De esta forma, Diógenes, cumpliendo con las máximas del oráculo pudo conocerse a sí mismo y, en consecuencia, la moneda que en realidad representaba la estimación que tenía de sí mismo, adquirió su genuino valor. El agio producido por este cambio resulta ser uno mismo.

Además, en opinión de Foucault, hay otra manera de analizar el significado de la máxima prescrita en Delfos a Diógenes el Cínico. La base etimológica es la misma entre el término *νόμισμα*, que es la moneda y el dinero pero también el uso, la costumbre, la regla, y el vocablo *νόμος*, que circunscribe su significado a estas costumbres, leyes,

ordenanzas, máximas y normas. De este modo, si se procede a llevar a cabo la máxima de alterar la moneda también, ahora en un sentido lato, se están cambiando las costumbres y todo lo demás, es decir, las leyes, las normas y las reglas. Y quizás éste fuera el significado sobreentendido del precepto “altera la moneda”, o sea, cambia lo necesario, incluso tus costumbres, para poder conocerte a ti mismo, y así apreciar tu valor.

Pero, aún hay otra aproximación posible. Efectivamente, el que se denominaran a sí mismos como perros, apunta Foucault mencionando las referencias que sobre esto hizo Elías,⁴⁴⁴ tiene que ver con la vida que llevaban, es decir, que vivían como perros, *bíos kynikós*. Y esto, junto con ciertas características ascéticas, era en el sentido de hacer una vida públicamente expuesta a la vista de todos y, por lo tanto, indiferentes al pudor u otros códigos de conducta o convencionalismos. A esta impudicia se le añadía la aleatoriedad de vivir despreocupados del porvenir y sin obligaciones ni necesidades que delimitaran el alcance de su crítica. También, al igual que ocurre con los perros, o sea que ladran a sus potenciales enemigos, ellos se enfrentaban a los demás criticando sus hechos o actitudes, y esto con la intención de discriminar entre lo verdadero y lo falso. Por último, esta vida de perros significaba también una cierta entrega a los demás, similar a la filiación que tienen los perros con sus amos, habiendo aquí, además, un afán de guarda y protección. El *bíos kynikós*, la vida de perro, cuando es elegida, es porque se pretende, como les ocurre a los cínicos, una forma de vida dueña de sí misma. Pues bien, si ahora yuxtaponemos el cambio de moneda, y las conclusiones que se deducían con la peculiar forma de vida cínica, pues tenemos que los cínicos buscaban una suerte de cambio comparativo de los hábitos y costumbres ordinarios para, en el contraste de otras vidas, descubrir la moneda falsa y sin valor. Se trata de poner de manifiesto una vida de verdad. Y esto es lo que, según Foucault, pretendían los cínicos: “poner de relieve las otras vidas,

⁴⁴⁴ Elías, el comentarista aristotélico del siglo VI d. C. que parece que fue un funcionario de prefectura en el Imperio Bizantino, según Westerink, *The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries*, pag. 349.

la vida de los otros, en cuanto no es otra cosa que una moneda falsa, una moneda sin valor”.⁴⁴⁵

Simultáneamente, en la misma línea de reflexión con el análisis de los anteriores preceptos cínicos, pero analizando ahora otros dos elementos de la trascendencia de la *askesis* y la *paraskeue*, Foucault destaca la idea de que esta *askesis* antigua, pero en especial la estipulada por los cínicos, a diferencia de la cristiana, no consistía fundamentalmente en una renuncia sino, sobre todo, en una adquisición. En la *askesis* hay austeridad,⁴⁴⁶ pero Foucault resalta que para afrontar los acontecimientos de la vida se necesita una especie de equipamiento⁴⁴⁷ que pueda servir para preparar al individuo contra toda suerte de accidentes o adversidades. La *paraskeue*, que ya hemos mencionado más arriba en los apartados estoico y epicúreo, es este equipamiento y preparación del sujeto para la vida y, por lo tanto, también incluye los cambios y ajustes precisos del propio individuo para ese fin. En este caso, Foucault, premeditadamente, recurre en este punto a Demetrio el Cínico, citado por Séneca en el libro VII de *Sobre los beneficios*,⁴⁴⁸ con la intención de introducirnos en el tema de la *paraskeue* a través de la relación entre el sabio y el atleta. Demetrio, en efecto, equipara el proceso de adquisición de la sabiduría con la necesidad de ejercitarse para ser un buen atleta o luchador:

Y decía también que lo mismo que llamamos gran luchador, no al que tiene estudiadas muchas tretas y zancadillas raras y no sabidas de su contrario sino al que estando bien ejercitado en

⁴⁴⁵ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag.257.

⁴⁴⁶ Paul Veyne, *Séneca, una introducción*, pag. 34: “ Los cristianos consideraban maximalistas a los ascetas, y los estoicos consideraban ascetas a los cínicos. La secta cínica constituía una especie de ala izquierda del estoicismo. Quienes adherían al cinismo rechazaban activamente la riqueza...Los cínicos se despojaban de sus riquezas o, más probablemente habían nacido pobres y no tenía nada: fieles a su voto rechazaban los ricos regalos de los grandes. Así lo hizo un cínico cultivado, Demetrio, muy apreciado por Séneca, que osó rechazar un regalo de Calígula y que vivía en una miseria extrema. Pero tenía el buen gusto de no denostar las riquezas de Séneca (denostar a los otros era el gesto cínico por excelencia); en reconocimiento de su moderación, Séneca lo admiraba sin reservas y alababa su pobreza.” Efectivamente, Séneca, en *Sobre los beneficios*, libro VII, 8-10, menciona que Demetrio despreciaba las riquezas y, por contra, consideraba la sabiduría como verdadero valor.

⁴⁴⁷ Cfr. pag 90. de esta tesis.

⁴⁴⁸ Séneca, *De beneficiis*, Libro VII, 1, 3. En este capítulo y sección es donde cita a Demetrio el Cínico, pero la cita concreta referida por Foucault comienza en la sección 5 y llega hasta la 7.

una o en otra espera con atención y diligencia la oportunidad de valerse de ellas; porque no atendemos a si sabe mucho, sino a si sabe lo que le basta para conseguir la victoria.⁴⁴⁹

El buen luchador es aquel que sabe aprovechar sus conocimientos, basándose en un criterio de utilidad,⁴⁵⁰ para conseguir vencer. Entonces, Foucault se pregunta, pero ¿en qué se ejercita?,⁴⁵¹ para responder de una forma muy característica suya, a saber, primero negando algunas posibilidades y luego finalizando con su propia conclusión. Efectivamente, comienza por negar que se trate de vencer a los demás, pero tampoco es una cuestión de superarnos a nosotros mismos, se trata, por contra, de ser más fuerte, mediante la preparación y el ejercicio, de lo que pueda acontecer. Y este es el sentido de la *paraskeue*, la equipación que conseguimos del aprendizaje de esa preparación, para ser lo suficientemente fuertes, tanto como sea necesario.⁴⁵²

El cinismo y su catálogo conceptual, cuando menos en parte significativa, representan para Foucault otro enriquecedor yacimiento argumental en la construcción del cuidado de sí, sobre todo en su forma que podríamos denominar como de reordenación de prioridades, de entrenamiento y de preparación para lo que pueda venir. El cambiar lo

⁴⁴⁹ Séneca, *Los beneficios*, Libro VII, capítulo primero, pag. 427. Preferimos esta antigua traducción de Aurelio Baig Baños de 1958 a la que encontramos en La hermenéutica del sujeto. En latín: " Quemadmodum," inquit, " magnus luctator est, non qui omnes numeros nexusque perdidicit, quorum usus sub adversario rarus est, sed qui in uno se aut altero bene ac diligenter exercuit et eorum occasiones intentus expectat (neque enim refert, quam multa sciat, si scit, quantum victoriae satis est), sic in hoc studio multa delectant, pauca vincunt. Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0023%3Abook%3D7%3Achapter%3D1%3Asection%3D4>

⁴⁵⁰ En HS Pag 223. Foucault, citando a Demetrio a través de Séneca, enumera un elenco de conocimientos útiles e inútiles. Entre estos últimos están la causa que levanta al océano y lo devuelve a su lecho, el porqué cada siete años hay un cambio de carácter del hombre, por qué desde lejos un pórtico no mantiene las proporciones, por qué los mellizos tienen un destino tan diferente. Y concluye que : "No perderás nada si desprecias las cosas cuyo conocimiento es inútil." A continuación hace una lista de las cosas que sí son útiles: fortalecimiento contra los azares, elevarse por encima del miedo, no afectar avidez por el infinito sino aprender las riquezas en sí mismo, comprender que la muerte no produce ningún mal, pensar en sí mismo como un ser comunitario, vivir como en público para dotarse de calma, y si se cumplen estos conocimientos, "entonces se adquieren toda la ciencia verdaderamente útil y necesaria". Séneca, *Los beneficios*, Libro VII, 1, 5; 6 y 7. Es justo la continuación a la cita 347 y 348 de este apartado.

⁴⁵¹ "Mais qui s'exerce á quoi?" M. Foucault, HS, pag. 306.

⁴⁵² Foucault, lo expresa de esta manera concisa: "Et la *paraskeuê*, ça ne sera rien d'autre que l'ensemble des mouvements nécessaires et suffisants, l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes pour nous permettre d'être plus forts que tout ce qui peut arriver tout au cours de notre existence. C'est cela la formation athlétique du sage." HS, pag. 307. En español: " Y la *paraskeue* no será nada más que el conjunto de los movimientos necesarios y suficientes, el conjunto de las prácticas necesarias y suficientes que nos permiten ser más fuertes que aquello que pueda sucedernos en el transcurso de nuestra existencia, En eso consiste la formación atlética del sabio".

necesario para poder conocerte a ti mismo, la *askesis* y la *paraskeue* de interpretación cínica sirven como dotación de recursos útiles para el incesante esfuerzo que implica la inquietud por uno mismo.

I.3.5 La *askesis* pitagórica en la configuración del cuidado de sí.

El pitagorismo comparte algunos aspectos de la dimensión mística y en cierta medida, también, fue heredero de lo que podríamos denominar como el espiritualismo órfico. Autores como el mismo Pitágoras o sus discípulos Filolao, Arquitas o Eurito, y algunos discípulos de estos como Lisis de Tarento, resaltan coincidencias doctrinarias con el orfismo, como ocurre con el dualismo del alma y del cuerpo, la metempsicosis, el deseo de salvación o el cultivo de ciertas prácticas de purificación,⁴⁵³ según nos ha llegado a través de los *acusmata*.⁴⁵⁴ En época muy posterior, Apolonio de Tiana y otros neopitagóricos continuarán asumiendo, aunque con matices, estas particularidades. Y en la aproximación que hace Foucault al pitagorismo, en orden a seguir descubriendo elementos que coadyuven en la fijación del concepto de cuidado de sí, advierte sobre la importancia de algunas de estas ancestrales prácticas ascético-religiosas de los pitagóricos, como sucede, por ejemplo, con el caso del examen de conciencia. El origen de este ejercicio de purificación se lo atribuye al mismo Pitágoras⁴⁵⁵ y es una peculiaridad de su escuela homónima que añade a otras como la de su metodología rigurosamente

⁴⁵³ Para Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, lo que podemos deducir de ciertos testimonios de Herodoto, Aristóteles, Alcmeón y otros, es que: "El corazón de la doctrina pitagórica es la inmortalidad del alma". pag. 125. Según nos explica Gigon, Pitágoras opuso a la tradición jónica del humanismo ilustrado un pensamiento religioso que evita la tesis antropológica de que simplemente también existe el alma, y profundiza en ese mensaje religioso que comporta una fe que desprecia al cuerpo como prisión del alma y un necesario esfuerzo para alcanzar la pureza de esa misma alma. El alma es inmortal y de acuerdo con la pureza en esta vida, según una ley que actúa automáticamente, tendrá lugar y desarrollo en la vida siguiente. "La preocupación religiosa hace surgir el concepto del alma como objeto de la inquietud humana y desemboca en el concepto filosófico del espíritu absolutamente incorpóreo, en oposición a la materia sin espíritu". pag.127.

⁴⁵⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, pag. 307.

⁴⁵⁵ M. Foucault, HS, pag. 48.

científica, la extrañeza de algunas reglas de abstinencia o la creencia en la doctrina de la metempsicosis. En esta línea tenemos que según sostiene Foucault, el examen de conciencia es para los pitagóricos, entre otras cosas, una especie de preparación que purifica ante el sueño. Junto con otras técnicas de purificación como oír música u oler perfumes, el hacer un estricto repaso de la jornada, haciendo memoria de los errores cometidos, es decir, examinar cuidadosamente la conciencia, contribuye a prepararse adecuadamente antes del sueño. La pretensión pitagórica es prepararse y purificarse para poder penetrar en los mensajes de ese mundo onírico del que se puede extraer toda una fuente de interpretaciones.

Además de esto, las técnicas de prueba son otras de esas prácticas que consisten en someterse a una fuerte tentación para conocer uno mismo cuáles son sus límites y hasta donde alcanzan sus obligaciones. Foucault pone como ejemplo un texto de Plutarco donde se expone una práctica en la que se ejercitaban los pitagóricos, y que justamente consiste en provocar una situación en la que se hace necesaria una respuesta que implica el dominio de sí mismo. En concreto dice esto:

-...no como lo que todos vosotros aún ahora os veis llevados a practicar, cuando tras haber ejercitado y suscitado vuestros apetitos como animales, os sentáis en mesas lujosas y con variados manjares durante largo rato y después, permitiendo a vuestros esclavos gozar de estas cosas, vosotros os alimentáis de comida pobre y sencilla con vuestro deseos ya apaciguados. Pues la abstinencia de placeres en lo que está permitido es ejercitación para el alma en aquellos que le está prohibido.

- Muy verdad es.⁴⁵⁶

...οὐχ ἥπερ ἔτι νῦν ἐφείλκυσθε πάντες ὑμεῖς, ὅταν γυμναζόμενοι καὶ κινήσαντες ὥσπερ ζῶα τὰς ὀρέξεις, ἐπιστῆτε λαμπραῖς τραπέζαις καὶ ποικίλοις ἐδέσμασι

⁴⁵⁶ Plutarco, *Sobre el démon de Sócrates*. § 585A, pag. 232. En realidad Foucault confunde el relator de este ejercicio porque no es el pitagórico Teanor de Crotona sino Epaminondas el hijo de Polimnis, que era un amigo y compañero de conspiración contra la guarnición espartana en Tebas que se preparaba en la casa del anfitrión de todos Simmias. Teanor viajó a Tebas para honrar a Lisis, el discípulo de Filolao, que había muerto recientemente. En esta cita el primero que habla es Epaminondas y le contesta Teanor. Diodoro X 5, 2 y Jámblico *De vita Pythagorica* XXI 187, también relatan esta costumbre pitagórica.

πολὺν χρόνον, εἶτα ταῦτα τοῖς οἰκέταις ὑμῶν εὐωχεῖσθαι παραδόντες, αὐτοὶ τὰ λιτὰ καὶ ἀπλᾶ προσφέρησθε κεκολασμέναις ἤδη ταῖς ἐπιθυμίαις; ἢ γὰρ ἐν οἷς ἔξεστιν ἀποχὴ τῶν ἡδονῶν ἄσκησις ἐστὶ τῇ ψυχῇ πρὸς ἃ κεκώλυται “ πᾶνυ μὲν οὖν’ εἶπεν.⁴⁵⁷

Asimismo, asociado a este examen de conciencia del que venimos hablando, Foucault pone el énfasis en una singularidad que le llama poderosamente la atención: la célebre regla del silencio pitagórico.⁴⁵⁸ Efectivamente, en base a un texto escogido de las *Noches áticas*, única obra conocida del comentarista y narrador romano del siglo II d.C. Aulo Gelio,⁴⁵⁹ Foucault destaca la consecuencia positiva que en determinadas circunstancias puede llegar a tener la prohibición de hablar. Así, observa, como efecto derivado de este aparente impedimento, el ejercicio de pura memoria que el alumno se veía obligado a desarrollar al cumplir el deber de guardar el estricto silencio que le era prescrito. Añadamos que, según Gelio, Pitágoras, después de la necesaria superación de otros requisitos previos referidos a la fisiognomía, imponía el silencio a sus discípulos como método de aprendizaje:

Después, al que había sido examinado por él y considerado idóneo, se ordenaba que se le admitiera inmediatamente en la organización y que guardara silencio durante cierto tiempo; no todos el mismo tiempo, sino que a unos se les asignaba un tiempo y a otros otro, según la capacidad estimada para su progreso. El que guardaba silencio prestaba atención a lo que decían otros y no les estaba permitido ni hacer preguntas si era poco lo que habían entendido, ni hacer comentarios sobre lo que había oído, pero nadie hubo de guardar silencio menos de dos años: durante el tiempo en que permanecían en silencio y eran instruidos recibían el nombre de *akustikoi*. Pero cuando habían aprendido las cosas más difíciles de todas, callar y escuchar, y comenzaban ya a ser eruditos

⁴⁵⁷ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0305%3Astephpage%3D585a>

⁴⁵⁸ M. Foucault, HS, pag. 395.

⁴⁵⁹ Escritor fuertemente influenciado por la mística pitagórica del, sin embargo, ecléctico Varrón.

gracias al silencio, que recibía el nombre de *exemucía*, entonces se les permitía hablar y hacer preguntas, escribir lo que habían oído y exponer su propia opinión.⁴⁶⁰

Donde vemos que el guardar silencio, *taceo*, y el silencio, *silentium*, se presentan como una obligación de la que se desprende la necesidad de hacer memoria para poder aprender. Lo cuál, representa un ejercicio de sujeción, moderación y contención que, por otra parte, según el maestro de Gelio, Calvisio Tauro, lamentablemente ya se había perdido en su tiempo. Así cita Gelio cómo su antiguo pedagogo describe a los causantes de esa pérdida que rompe con la sujeción y moderación impuesta: “Ahora, en cambio, esos que de repente se encaminan con los pies sucios a los filósofos, no basta con que sean totalmente unos ignorantes, unos incultos,..., sino que incluso se atreven a dictar su propio programa educativo con el que poder aprender a filosofar.”⁴⁶¹ Pero, como asegura Foucault, este silencio del que Gelio ya anticipa ciertos cambios generacionales, en la época en que todavía no había empezado su alteración, es un “basamento primero del aprendizaje” que, de forma conjunta con los principios de la *parrhesia*, o sea, del hablar claro y verdadero, del decir verdad, constituyen el primer “socle”⁴⁶² de la ascesis.⁴⁶³

Pero, además, Foucault no se detiene en esta primera cata y, partiendo de ese basamento y sirviéndose de lo alcanzado hasta aquí, da un salto adelante y, en nuestra opinión, ciertamente importante en la “explotación” del yacimiento pitagórico. Opta por desplazar el objeto de análisis de la ascesis desde el silencio y la *parrhesia* hasta la

⁴⁶⁰ Aulo Gelio, *Noches Áticas*, Libro I, capítulo IX, 3, pag. 111. En latín: “Tum qui exploratus ab eo idoneusque inventus fuerat recipi in disciplinam statim iubebat et tempus certum tacere; non omnes idem, sed alios aliud tempus pro aestimato captu sollertiae. Is autem qui tacebat quae dicebantur ab aliis audiebat, neque percontari, si parum intellexerat, commentari quae audierat fas erat; sed non minus quisquam tacuit quam biennium: hi prorsus appellabantur intra tempus tacendi audiendique ἀκοθστικοί . Ast ubi res didicerant rerum omnium difficillimas, tacere audireque, atque esse iam coeperant silentio eruditi cui erat nomen ἐχεμυφία, tum verba facere et quaerere, quaeque audissent scribere, et quae ipsi opinarentur expromere potestas erat. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0071%3Abook%3D1%3Achapter%3D9%3Asection%3D3>

⁴⁶¹ Aulo Gelio, *Noches áticas*, Libro I, capítulo IX, 8, pag. 112.

⁴⁶² Se puede traducir por base, peana o, sobre todo, basamento, aunque literalmente es zócalo.

⁴⁶³ M. Foucault, HS, pag., 397. Aquí todavía emplea el término ascesis porque no interviene activamente el sujeto.

actividad misma del sujeto, como sujeto activo de discursos de verdad. Ese desplazamiento tiene como objetivo convertir el discurso verdadero en *ethos*, y es lo que constituye eso que, *stricto sensu*, se llama *askesis*.⁴⁶⁴ O dicho de otro modo, la *askesis* hace del decir verdad un modo de ser del sujeto.⁴⁶⁵ Con la intervención activa del sujeto, Foucault pasa a denominar “ascética” lo que antes venía llamando ascesis, y la define como:

La ascética es el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que están a disposición, están recomendados e incluso son obligatorios, utilizables en todo caso por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, con el fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Entiendo por <objetivo espiritual> una cierta mutación, una cierta transfiguración de ellos mismos [de los individuos mismos] en tanto que sujetos, en tanto que sujetos de acción y en tanto que sujetos de conocimientos verdaderos. Es este objetivo de transformación espiritual el que la ascética, es decir el conjunto de ejercicios dados, debe permitir lograr.⁴⁶⁶

Foucault parte, como hemos visto en este caso, de la ascesis pitagórica para iniciar el recorrido por un vía que, como todas las “extracciones” propuestas de las demás escuelas que hemos visto, termina utilizando como soporte teórico y práctico del cuidado de sí.⁴⁶⁷ La ahora ascética pitagórica, es decir, la *askesis* antigua que practicaban los pitagóricos, aporta procedimiento y sirve al objetivo de transformar al sujeto por y para sí

⁴⁶⁴ Ibid. pag. 398.

⁴⁶⁵ Ibid. pag. 312.

⁴⁶⁶ M. Foucault, HS, pag. 398. Traducción nuestra. En francés: “ L’ascétique, c’est-à-dire l’ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini. J’entends par `objectif spirituel` une certaine mutation, une certaine transfiguration d’eux-mêmes en tant que sujets, en tant que sujets d’action et en tant que sujets de connaissances vrais. C’est det objectif de la transmutation spirituelle que l’ascétique, c’est-à-dire l’ensemble des exercices donnés, doit permettre d’atteindre”.

⁴⁶⁷ Según propone McGushin: “Care of the self is therefore an *askesis*, an exercise through which one becomes a subject. *Askesis* is, as Foucault puts it, the transformation of *logos* into *ethos*: *Askesis* makes of the truth, *dire-vrai*, a mode of being of the subject”. Edward F. McGushin, *Foucault’s Akesis. An Introduction to Philosophical Life*, pag. 125. En español: “ El cuidado de sí mismo es por lo tanto una *askesis*, un ejercicio a través del cual uno mismo se convierte en sujeto. *Askesis* es, tal como Foucault lo plantea, la transformación del *logos* en *ethos*: la *askesis* hace de la verdad, decir verdad, un modo de ser del sujeto”. TN.

mismo. Es “el conjunto de ejercicios dados” que debe transfigurar al sujeto mismo, y es, por consiguiente, un instrumento necesario del proceso.

Para Foucault, en fin, dentro de las escuelas de pensamiento antiguas, aunque con la excepción quizás de la escéptica, se van reuniendo, acumulando y relacionando toda una serie de nociones y conceptos cuyas sinergias van a proyectar a la *epimeleia heautou* en toda su dimensión posterior. Términos concretos como la *parrhesia*, o sea el decir verdadero, para entender su dimensión hay que referirlos tanto al *ethos*, esto es a la actitud moral, como, por ejemplo, al procedimiento técnico del saber hacer, es decir a la *tekhne*, en cuyo análisis entraremos más adelante. Igual que ocurre en otros casos, se establece aquí una malla de interrelación que le aporta al individuo un basamento para su autoconstitución como sujeto soberano de sí mismo. La *tekhne*, el arte, tiene una forma de veridicción que se descubre en el técnico, en el profesional, en el especialista. Y el *ethos* tiene, asimismo, la forma de manifestar su veridicción en la palabra del parrhesiasta, el que dice la verdad, en el juego de la *parrhesia*,⁴⁶⁸ y hasta en la misma actividad del sujeto como discurso de verdad reflejada en la *askesis*.

I.3.6 La excepcionalidad escéptica.-

Hemos visto, hasta ahora, como en algunas de estas escuelas, y sus réplicas posteriores, se manifiestan cierto tipo de técnicas, prácticas y ejercicios que lentamente y en distintas medidas van configurando algunos aspectos básicos de la *epimeleia heautou*. Existe, igualmente, por expresarlo en términos foucaultianos, un juego nocional común⁴⁶⁹ cuyos elementos, bien directa o indirectamente, intervienen en las distintas

⁴⁶⁸ M. Foucault, El coraje de la verdad, pag., 41.

⁴⁶⁹ Expresión que utiliza Foucault en HS III, pag 75. “jeu notionnel commun”.

formas que va adquiriendo el contenido filosófico de la inquietud de sí. Por eso resulta sorprendente en Foucault la ausencia de un análisis filosófico que ubique la presencia de esta corriente de pensamiento conocida como escepticismo en relación con las demás y con el cuidado de sí. Las aportaciones del escepticismo en general, y de algunos escépticos en particular, son originales e interesantes, y, precisamente por ello, resulta llamativo que, para Foucault, hayan sido también prescindibles. Foucault, de hecho, ignora casi completamente cualquier mención en su diseño de estructura conceptual de soporte del cuidado de sí. Y la pregunta o preguntas que suscitan esta indiferencia son: ¿cuál es el motivo que convierte al escepticismo en una excepción para el interés filosófico de Foucault?, ¿obedece esta omisión a alguna intencionalidad premeditada?

Primero hagamos un breve repaso *ad hoc* de la doctrina en cuestión para, como siempre, encontrar puntos de enlace con la posición de Foucault. Comenzaremos entonces con Pirrón de Elis, ca 360-ca 270 aC, representante más antiguo de esta corriente o movimiento escéptico,⁴⁷⁰ quien defendía la idea de la imposibilidad de conocer la esencia de las cosas mediante la razón. Solo podemos conocer la percepción particular que tenemos de ellas y, como esta es diferente en cada caso, se suceden las contradicciones en su comprensión general. De ahí que los juicios, incluso los de los más sabios, estén sometidos a la contingencia de poder ser verdaderos o falsos. Las cosas nunca son de tal o cual manera, simplemente parecen de tal manera. Y cuando pasamos de la teoría a la práctica sucede lo mismo porque no se puede asegurar que algo sea bueno o malo precisamente por las discrepancias de origen. La verdad es una cuestión relativa que no determina nuestras prácticas de conducta. Es, pues, todo lo contrario al saber científico, como ocurría, por ejemplo, con la canónica epicúrea, que basaban su objetivo en encontrar un canon o criterio de verdad desde el que articular la construcción del saber científico. El pensamiento escéptico de este periodo está ciertamente

⁴⁷⁰ En realidad nunca fue una escuela ni sociológica ni filosóficamente hablando.

influenciado, y en alguna medida también pautado, por el relativismo de la sofística. En cualquier caso, esta corriente siguió evolucionando y unos de los primeros discípulos de Pirrón, Timón el Xilógrafo, ca 320- 230 a C, fue el primer escéptico que dedicó atención filosófica a la idea de *ataraxia*.

Mucho más tarde, Enesidemo de Knosos, ca 80 aC- ca 10 aC, considerado como segundo fundador de la corriente, compiló los llamado *τρόποι*, tropos o argumentos, en muchos casos contra los estoicos, que fueron al principio diez y, al final, se redujeron hasta solo dos. El primero dice que, tal y como prueba la multiplicidad de opiniones, no podemos asegurar nada en concreto; y el segundo reza lo siguiente: los dogmas de las escuelas incurren en el círculo vicioso de concluir lo ya anunciado en la premisa.

Y ya en un periodo más tardío, aparece la figura de Sexto Empírico, fl. 250 d C, quizás el más importante de todos los escépticos, que argumentó contra la noción de causa, insistió en la cuestión de las antinomias en teología y puso en valor, en cuanto a la vida práctica, el cumplimiento de la ley y la tradición, tal y como ya había defendido el mismo Pirrón.

Como vemos, muchos de estas nociones y temas podían haber interesado a Foucault aun en el caso de tener que enfrentar contradicciones, o precisamente por ello. Sin embargo, decide no tomarlos en consideración, ni siquiera para un examen crítico. Justamente en este sentido, Carlos Lévy⁴⁷¹ trata de responder a las cuestiones arriba formuladas con la interpretación que hace de esta ausencia de todo análisis sobre el escepticismo. Según este autor, que inicia su argumentación a partir de una conocida polémica que sostuvieron Foucault y Derrida a cuenta de cómo había que entender la

⁴⁷¹ Carlos Lévy, *Michel Foucault y el escepticismo: reflexiones sobre un silencio*, en *Foucault y la filosofía antigua*, pag. 99. Actas del coloquio internacional llevado a cabo el 21 y 22 de junio de 2001, organizado por la Universidad de París-XII (E.A. 431), La Sociedad Internacional de Estudios sobre Michel Foucault y la Escuela Normal Superior. Con el apoyo del Centro Michel Foucault.

Primera Meditación de Descartes,⁴⁷² hay tres posibles respuestas. Pero antes de conocerlas, para aclarar el origen de la cuestión vamos a profundizar en el contenido de esa controversia. Todo surge de una afirmación sobre Descartes, hecha por Foucault, en la *Historia de la locura en la época clásica*. Según este último, Descartes, que aunque lo negó tuvo muy presente las posiciones escépticas de los antiguos,⁴⁷³ excluye la locura de la Primera Meditación⁴⁷⁴ porque “no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error...porque yo, que pienso, no puedo estar loco...no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento”.⁴⁷⁵ Y esto es precisamente lo que le discute Derrida apoyándose en la hipótesis del “genio maligno”⁴⁷⁶ y en la interpretación de que Descartes no habla *in propria persona* sino que expresa las objeciones de un extraño imaginario. Según Derrida: “la locura no es más que un caso particular, y no el más grave,

⁴⁷² René Descartes, *Première Méditation*, pag. 405-406, Descartes, Oeuvres philosophiques, éd. de F. Aiquié, Paris, 1967; citado por Lévy, pag. 100. : “¿Cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? como no sea pareciéndome a esos insensatos cuyo cerebro está tan perturbado y ofuscado por los vapores de la bilis negra, y que sostienen que son reyes cuando son miserables; que están ataviados de púrpura y oro cuando están desnudos, o que tienen cabeza de arcilla, o imaginan ser un cántaro y tener el cuerpo de vidrio. Pues, ¿qué? Que son locos, y no sería yo menos lunático que ellos si me dejara llevar por su ejemplo”. Sobre esta parte final, nos parece más certera la traducción de Manuel García Morente que dice así: “Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo, si me rigiera por sus ejemplos”. René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, pag. 149.

⁴⁷³ En relación con la locura tanto Cicerón como Sexto Empírico mantuvieron posiciones en las que el loco es el otro.

⁴⁷⁴ Que recordemos se subtitula: *De las cosas que pueden ponerse en duda*.

⁴⁷⁵ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, El gran encierro*, pag. 75-76.

⁴⁷⁶ El “genio maligno”, según explica Lévy, tiene antecedentes en la literatura y la filosofía antigua. En concreto cita el párrafo o sección 51-53 de las que en español se han titulado como *Cuestiones Académicas*, de Cicerón, que están divididas en Primeras y Segundas. En las secciones mencionadas se asocia a los soñadores, a los ebrios y a los locos. Sin embargo, antes, en la sección 47 del *Lucullus*, de Cicerón, que en realidad es el segundo libro de las *Primeras Academias*, ya anticipa lo siguiente: “nam cum dicatis' inquit 'visa quaedam mitti a deo, velut ea quae in somnis videantur quaeque oraculis auspiciis extis declarentur' (haec enim aiunt probari a Stoicis, quos contra disputant) — quaerunt quonam modo falsa visa quae sint ea deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxime ad verum accedant efficere non possit, aut si ea quoque possit cur illa non possit quae perdifficiliter internoscantur tamen, et si haec, cur non inter quae nihil sit omnino.” En español: “ si pretendes que Dios se manifieste a veces a los hombres y les brinde ayuda enviándoles mensajes a través de los sueños o los oráculos, ¿por qué no admitir que, en virtud de su omnipotencia, pueda hacer exactamente lo contrario, es decir, borrar la diferencia entre las representaciones verdaderas y las falsas, encerrando así al sujeto en un laberinto de errores?”. Este era un argumento utilizado contra los estoicos por los escépticos. El “genio maligno” es, como dice Lévy, un ser que no existe fuera de la racionalidad filosófica y por lo tanto, en contra de lo que mantiene Derrida, alejado del loco cartesiano. También cita Lévy la obra de Sexto Empírico, concretamente las *Hipotiposis Pirrónicas*, libro I, capítulo XIV, *Acerca de los diez tropos*, 101, pag. 112, donde el término *phrenitis*, en el texto φρενιτιζοντες, vendría a incluir una acepción semejante. En traducción de Rafael Sartorio dice lo siguiente: “ Así, según se esté en un estado natural o contrario a la naturaleza, los objetos se presentan de modo diferente, puesto que los frenéticos y los posesos creen oír las voces de los demonios, mientras que nosotros no. Igualmente, afirman a menudo percibir el aroma del estoraque, incienso o similar y muchas cosas más que nosotros no percibimos”.

de las ilusiones sensibles que interesan a Descartes, mientras que el sueño representa la radicalización de la hipótesis de que los sentidos pueden engañarme a veces o, si lo preferimos, su exageración hiperbólica.”⁴⁷⁷ El “genio maligno” escaparía a la duda natural porque estaría instalado en el pensamiento puro, en el campo de las ideas claras y distintas. Sin embargo, Foucault responde negando que el “genio maligno” sea “una imagen paroxística de la locura”, siendo, más bien, un ejercicio controlado por alguien que domina la situación. En cuanto a las objeciones de un extraño, sostiene que no es una cuestión retórica sino “la afirmación de que el filósofo no puede proseguir su meditación si no excluye la hipótesis de su propia locura”. Pues bien, llegados a este punto y teniendo en cuenta el trasfondo escéptico que Foucault, en su análisis de la perspectiva cartesiana, pasa por alto, Lévy plantea el asunto de la siguiente manera: en otras obras, pero sobre todo en *La hermenéutica del sujeto*, la ausencia de mención o de referencia alguna al escepticismo se debe a tres explicaciones posibles. La primera consiste en que Foucault considera al escepticismo como una corriente menor. La segunda explicación obedece a la casi nula importancia del periodo helenístico en la formación académica francesa que se impartía en la época de estudiante de Foucault. Y la tercera explicación, que es la sostenida por Lévy, es que silencia u oculta esta corriente por la incomodidad que supondría aceptar algunos aspectos y rechazar otros contrarios al propósito general del cuidado de sí. En el caso de Pirrón, por ejemplo, existen muchas coincidencias con los estoicos en la forma de abordar el cuidado de sí, si exceptuamos que el objetivo ha dejado de ser esa transformación constructiva de uno mismo para convertirse en la “apatía”. Así, concluye Lévy que de la misma manera que Descartes aparta la locura por distorsionar los objetivos predeterminados, también “Foucault excluye al escepticismo porque, en el fondo, no puede admitir que ese proceso histórico de construcción del sujeto que quiso poner en evidencia albergaba en su seno a quienes lo contradecían

⁴⁷⁷ C. Lévy citando a Derrida, *L'écriture et la différence*, pag. 78. en *Foucault y la filosofía antigua*, pag 101.

radicalmente”.⁴⁷⁸No obstante, esta conclusión la lleva tan lejos como para sostener que el error de Foucault consiste en pretender mantener una visión totalizante excluyendo una parte, extremo que nosotros no compartimos. Al fin, lo que en realidad está diciendo Foucault es que la *epimeleia heautou* se encuentra presente, de una u otra forma, en toda la cultura griega clásica, y eso también incluye a la corriente de pensamiento escéptica. Hay pues, creemos, un olvido al que suponer una cierta intencionalidad, pero no un trasfondo de radical exclusión, pues, en último término, los escépticos, a su manera, también enfatizaban el cuidado de sí.

Resulta bastante curioso y sorprendente que al final de su vida, concretamente solo veinticinco días antes de su fallecimiento, cuando le preguntaron en una entrevista si se consideraba un escéptico, ya que no afirmaba ninguna verdad universal, respondió contundente: “absolutamente”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Carlos Lévy, *M. Foucault y el escepticismo: reflexiones sobre un silencio, Foucault y la filosofía antigua*, pag. 112.

⁴⁷⁹ M. Foucault, *Le retour de la morale*, DE, vol IV, texto 354, pag. 706. Recordemos también que la primera elección de método concernida por la relación entre sujeto y verdad, consistía en un “escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos”, así lo dice en *Foucault*, DE, vol IV, texto 345, pag. 634.

Conclusión de Parte Segunda.-

Para concluir este apartado en el que hemos tratado sobre el origen y la formación del cuidado de sí vamos a recordar algunas de las nociones que han quedado planteadas. Hemos presentado aquí la idea que tiene Foucault de qué es el cuidado de sí y cómo llega a configurarse al final del periodo de análisis, es decir, en el apogeo helenístico de los siglos I y II. Periodo en el que, en efecto, la significación queda diferenciada, cerrada y completada en gran medida por la influencia y acumulación de esos elementos específicos de las filosofías estoica, cínica y epicúrea. Culminación a la que llega a través de una multiplicidad de relaciones, yuxtaposiciones y superposiciones, y después de una larga evolución que ya comienza a atisbarse en algunas obras del mismo Platón. Efectivamente, hemos visto que la preocupación por uno mismo se convierte en este primer periodo en un principio general aplicable a todos. La finalidad, ahora, ya no es el gobierno de la ciudad sino el dominio de sí porque para poder gobernar la ciudad hay que dominarse primero a sí mismo. El referido autoconocimiento cede su protagonismo progresivamente y entra a formar parte del acervo general de elementos que componen el cuidado de sí. Este significado una vez consumado caerá paulatinamente en el olvido a partir del cristianismo y esa será la causa de que finalice su recorrido de enriquecimiento teórico en el llamado por Foucault “siglo de oro”.

Por otra parte, no es una definición concreta la que planteamos aquí sino más bien la idea general que, basada en la recopilación y elección de elementos que la forman y que Foucault ha ido reuniendo, se refiere a un ideal ético que hace entender la propia vida como una obra de arte. En efecto, según Foucault, la idea del cuidado de sí guarda una estrecha relación con el autoconocimiento, la autocrítica, la transformación de sí y el acceso a la verdad. Asimismo, la *khresis* es un elemento destacable que hay que añadir al

dominio de sí y a la generalización de un arte de vivir que junto con las prácticas, pruebas y ejercicios o el silencio, la escucha y el examen de conciencia, van dando forma al concepto. El equipamiento, la serenidad, la terapia, pero también, la *pharresia*, la *askesis* o el *ethos* terminan por configurar el ámbito relacional que interviene en su formación. Así, con estos eslabones podemos encadenar una serie de apreciaciones que delimiten, con cierta precisión, la idea de cuidado de sí. En nuestra opinión Foucault considera que el sujeto no puede ocuparse de sí mismo sin conocerse. Para cuidarse a sí mismo hay que conocerse a sí mismo, y, al mismo tiempo, hay que descubrir unos principios o reglas que son verdades de las que hay que dotarse y también de unos mandatos éticos de los que hay que equiparse. Para esto, el sujeto deberá transformarse en un paulatino proceso de auto-construcción cuyos objetivos sean el autoconocimiento, el dominio de sí, la libertad del hablar franco o las relaciones con los otros. Además, este conocimiento de sí viene yuxtapuesto con la acción de llevar a cabo toda la serie de pruebas, ejercicios, meditaciones y prácticas que irán situando al sujeto del cuidado de sí en la perspectiva de ser capaz de su propia conversión. El acceso a la verdad exige una transformación del sujeto. Se convierte así en una técnica o arte de vivir que perdurará durante toda la vida en una especie de actividad ascética sobre sí mismo que buscará equiparse de las verdades como activos de fundamentación ética. El sujeto, de esta manera, pretende crear una obra de arte consigo mismo, una estética de su propia existencia que observe la vida como una forma de ser modelable. El individuo, en base al ideal ético greco-romano, construye lo que es. Pero, este modelo de construcción de la subjetividad también articula una actitud con relación a los demás porque al cuidarse de sí mismo el sujeto está proyectando cómo va a cuidar de los otros. La auto-reflexión de uno mismo y las consecuencias derivadas de índole práctica y moral servirán para propiciar una conducta adecuada hacia los demás.

Pues bien, esta es la idea que tiene Foucault del cuidado de sí en la época helenística y el punto adonde queríamos llegar en este capítulo. A partir de aquí, vamos a ponerla en relación con la actividad de otros movimientos conceptuales de largo recorrido para observar cómo se produce la dinámica del proceso que conduce a su encubrimiento y olvido. En éstos desplazamientos ya no abordaremos el concepto de cuidado de sí de forma autónoma, como hemos hecho hasta aquí. El objetivo no ha consistido en alcanzar y tratar el fenómeno del olvido, que todavía no se podía imaginar en el helenismo, sino solo delimitar el concepto de la *epimeleia heautou* para luego entender mejor qué se ha olvidado.

Parte Tercera

LA DINÁMICA DEL MODELO RELACIONAL

Exordio de parte.-

Iniciamos con esta Parte Tercera el acceso a los grandes esquemas de relacionalidad⁴⁸⁰ que sitúan el proceso de la inquietud de sí en sucesivos tránsitos entre diferentes contextos, así como al examen y resultado de su evolución. Como ya hemos mencionado más arriba, el propósito ahora es descubrir de qué modo se van produciendo solapamientos y subordinaciones del cuidado de sí y cómo ocurre el olvido de éste, tal y como se concebía hasta entonces, a partir de la transformación del sujeto que se inicia con el modelo ascético-monástico y el momento cartesiano. El objetivo hasta aquí ha sido el origen y su formación completa, ahora será todo el proceso que conduce a su olvido y sus ulteriores consecuencias. Del enfoque sobre el desarrollo de los diferentes modelos de relación que articulan distintos modos de constitución del sujeto conseguiremos una mayor penetración en el campo de análisis del cuidado de sí y encontraremos numerosas razones al por qué de su olvido. Y esto porque al orientar la cuestión como un trabajo de desentrañamiento histórico, a la vez que crítico, también se implica el análisis de las muchas circunstancias que han intervenido para que, de una u otra forma, los individuos tomaran la iniciativa de prestarse atención a ellos mismos.

Al mismo tiempo, la dinámica necesaria en la formación del cuidado de sí a través de sus etapas periódicas también abre superficies de contacto hacia otras áreas, como la

⁴⁸⁰ Término utilizado por quien Foucault consideraba su filósofo “esencial”, Heidegger, y cuyo sentido es el de aquello que se hace visible en su relación con algo. *Ser y tiempo*, pag. 54.

genealogía, la ética, la estética, la ontología o la hermenéutica.⁴⁸¹ En nuestra opinión, el modelo relacional ofrece la posibilidad de analizar, como consecuencia de esa misma interrelación y de la perspectiva de alcance integral que de ella se deduce, el proceso que discurre no solo por el campo de las problematizaciones o por el de la orientación de los desplazamientos, sino también sobre la relación del sujeto consigo mismo, sobre la relación del sujeto con la verdad y sobre cómo todo este entramado se constituyó históricamente.⁴⁸² Esta es la genealogía del sujeto⁴⁸³ que Foucault intenta reconstruir,⁴⁸⁴ y que en términos generales considera como marco del desarrollo de los movimientos del cuidado de sí en sus distintas intersecciones con el autoconocimiento, la renuncia a sí o el *cógito*.

Por otra parte, si ahora reflexionamos acerca de la manera en que el último Foucault describe su proyecto teórico, veremos que justamente lo hace como un intento de explorar lo que se podría definir como la mencionada genealogía del sujeto.⁴⁸⁵ Esto mismo también implica, según nos dice, una genealogía de las prácticas de sí,⁴⁸⁶ que aflora sobre todo en el modelo helenístico, y que permite a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, transformarla y transformarse a sí mismos como sujetos éticos. En concreto, esta genealogía de las prácticas descubre la función que Foucault denomina, en base a

⁴⁸¹ En la "Parte Primera" ya hemos analizado la hermenéutica pero desde la proximidad heideggeriana. Aquí la tratamos desde la perspectiva del modelo relacional.

⁴⁸² M. Foucault, HS, pag. 181. Dice textualmente que del *Alcibíades* a San Agustín, aunque parece claro que se refiere a todo el amplísimo periodo que analiza en su estudio. En toda la HS Foucault solo utiliza en esta ocasión el término genealogía pero creemos clara su dimensión.

⁴⁸³ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics, On the Genealogy of Ethics*, pag. 240.: "Yes, I'm writing a genealogy of ethics. The genealogy of the subject as a subject of ethical actions..."

⁴⁸⁴ M. Foucault, HS, pag. 181.: en francés "retracer"

⁴⁸⁵ Cfr. nota 80.

⁴⁸⁶ M. Foucault, HS II, pag. 21.

terminología plutarquea, eto-poética⁴⁸⁷ y que viene a definirse como la fuerza creadora, capaz de hacer conforme a su pretensión. Y es precisamente a través de esta noción que podemos introducirnos en la controversia suscitada a cuenta de cómo Foucault usa el término hermenéutica y su, a veces, ambigua conjugación con la acepción de genealogía mencionada. Recordemos que en toda *La hermenéutica del sujeto* solo menciona la palabra en tres ocasiones: en el título y dos en el resumen final. En la última de estas menciones se refiere a ella como una actitud para descifrar y reconocer.⁴⁸⁸ Pues bien, el historiador de la filosofía antigua y especialista en Platón, Jean-François Pradeau⁴⁸⁹ sostiene que: “El individuo no está relacionado con una normatividad propia... sino con un conjunto de reglas de conducta que le corresponde elegir y apreciar según su oportunidad. En este sentido... la cultura de sí constituye más una hermenéutica que un dominio”,⁴⁹⁰ a lo que añade todavía: “Y Foucault insiste en múltiples ocasiones sobre el hecho de que la cultura antigua de sí no distinga el ejercicio de transformación de sí de la hermenéutica de sí”.⁴⁹¹ Es decir, según Pradeau, en la cultura de sí se equipararía la hermenéutica del yo con el ejercicio de autotransformación sobre sí mismo. Por contra, el profesor de filosofía y autor de *Foucault’s Askesis*, Edward F. McGushin, afirma que esta interpretación es errónea,⁴⁹² y que ya el mismo título del curso de 1981-82 resulta

⁴⁸⁷ Edward F. McGushin, *Foucault’s Askesis*, Pag. xviii. :” The self, in the context of care of the self, is not the object of knowledge, but rather is the work of art; it is poetic. It is this notion of *poiesis* that I have in mind when I call Foucault’s work etho-poetic. It is poetic in the sense that it is a mode of fabrication; it is *etho-poetic* insofar as it is an art of *self-fashioning* (of fashioning or developing an *ethos*—loosely speaking, a character or self, and more specifically a center of action, an orientation in the world).” En español: “ El sí mismo, en el contexto del cuidado de sí, no es el objeto del conocimiento, sino más bien una obra de arte; es poético. Es la noción de *poiesis* que tengo en mente cuando llamo el trabajo de Foucault eto-poético. Es poético en el sentido de que es un modo de fabricación; es eto-poético en tanto que un arte de auto-formación (de formación o desarrollo de un *ethos* - libremente hablando, un carácter o sí mismo, y más específicamente un centro de acción, una orientación en el mundo)”. TN. Sobre la cuestión de la *poiesis*, Emilio Lledó, *El concepto de poiesis en la filosofía griega*, donde la presenta como una fuerza, dirigida por el hombre, capaz de crear; lo esencial en el concepto es el hacer surgir una realidad, la creación. “Por eso el artista era creador” Pag. 121-122.

⁴⁸⁸ Foucault, HS, pag. 483-484.

⁴⁸⁹ Jean-François Pradeau, *El antiguo sujeto en una ética moderna, en El coraje de la verdad*, de F. Gros, pag. 115

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pag. 115.

⁴⁹¹ *Ibid.* pag. 116.

⁴⁹² Edward F. McGushin, *Foucault’s Askesis*, nota 4 del capítulo III, pag. 304. Literalmente dice: “In a recent essay, Jean-François Pradeau seems to completely misread Foucault on this point...”. En español: “ En un reciente ensayo, Jean-François Pradeau parece no haber entendido a Foucault en este punto”.

engañoso. Efectivamente, en su opinión lo que hace Foucault es analizar las numerosas formas de espiritualidad desarrolladas y practicadas por los filósofos griegos y romanos. Estas prácticas fueron en esencia eto-poéticas, es decir, no interpretan el sí mismo, lo modelan. Estas prácticas no se aproximan al sí mismo como a un texto para ser leído, sino como a un material que debe ser formado. Y concluye:

El descubrimiento del cuidado de sí mismo como una práctica eto-poética le transformó a Foucault el entendimiento de su proyecto y el entendimiento de la filosofía en general. Lo que quiero decir con esto es que el proyecto inicial de Foucault — una diagnosis de nuestro presente en términos de hermenéutica del deseo— le condujo al descubrimiento de no-hermenéuticas prácticas del sí mismo.⁴⁹³

Pero, todavía podemos ampliar más el desarrollo de esta cuestión que creemos importante para situar el marco general de referencia. Recientemente, Simon Castonguay, ha publicado un artículo titulado: “Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible”,⁴⁹⁴ en el que hace algunas afirmaciones que inciden en esta línea. Así, para este autor, que también realiza un estudio de los distintos estatus y usos⁴⁹⁵ del concepto de

⁴⁹³Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis*, Pag. 97. Traducción nuestra de : “ The discovery of care of the self as an etho-poetic practice transformed Foucault's understanding of his project and his understanding of philosophy in general. What I mean by this is that Foucault's initial project— a diagnosis of our present in terms of the hermeneutics of desire— led him to the discovery of non-hermeneutic practices of the self.”

⁴⁹⁴ Del sitio web: *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* Vol 1, No 1 (2010) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.22 <http://ricoeur.pitt.edu>

⁴⁹⁵ Simon Castonguay, *Pratique et langage, Études herméneutiques, Objectivations et problématisations: status et usages de l'herméneutique chez Foucault*, pag. 70.: “Lorsque Foucault parvient néanmoins à parler d'herméneutique, c'est pour: (1) qualifier un 'âge de la raison', une 'forme de rationalité' propre au passage de la Renaissance (marquée par la similitude entre mots et choses) à l'Âge classique (caractérisée par la transparence entre être et représentation); (2) décrire une nouvelle manière de redistribuer les signes dans l'espace du savoir (plus particulièrement chez Nietzsche); (3) désigner un exercice de gouvernementalité de soi et des autres d'où naîtront les pratiques de confession et les techniques d'aveu, et par extension la psychanalyse, dont la genèse est à trouver dans une *herméneutique du désir*. Or, notre hypothèse est que ces trois repérages historiques constituent autant de *status* qui ne couvrent pourtant pas l'usage qu'il fait finalement de l'herméneutique par sa réappropriation de la généalogie nietzschéenne. Pour bien saisir cet usage, irréductible aux trois *status* précédemment mentionnés, il s'agira alors (4) de mettre à l'épreuve son propre travail sur l'histoire de la vérité. Il nous sera alors loisible d'envisager une perspective inédite, suivant laquelle l'herméneutique ne serait pas uniquement une *méthode philosophique*, mais aussi une *pratique de transformation de soi*.” Justo al final de este trabajo aclara: “Il ne s'agit pas pour autant de réduire la généalogie foucauldienne à la phase objectivante/explicative du travail herméneutique, mais bien de souligner que Foucault ne prend en charge qu'assez tardivement un usage positif et thématizado de l'herméneutique...ce n'est qu'avec la généalogie des modes de problématisation que sa recherche en vient à s'apparenter à l'herméneutique en ce qu'elle explicite certaines modalités de transformations de l'être du sujet.” pag.93-94.

hermenéutica en Foucault, el lector de *La hermenéutica del sujeto* descubre rápidamente que esta historia de la constitución del sujeto, o de la subjetividad, extrañamente elude el análisis del papel de la interpretación y de la comprensión. Y esto le resulta sorprendente en tanto que es en esa época cuando Foucault calificaba su proyecto como “ontología histórica de nosotros mismos”. Tal y como dice Castonguay, el último Foucault busca superar los límites de la tradición reflexiva filosófica que representa el *cógito*, pero, por contra de Ricoeur, que para ello desarrolla una descriptible hermenéutica, Foucault evoluciona hacia una genealogía de los diferentes modos de constitución del sujeto. Una reorientación de la genealogía subsumida ahora en una ontología histórica. Y cita el siguiente pasaje de la entrevista “A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”:

Hay tres dominios de genealogías posibles, Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos en sujeto de conocimiento; una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones a un campo de poder, donde nos constituimos en sujetos que influyen sobre los otros; y una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral, que nos permite constituirnos en agentes éticos.⁴⁹⁶

Este último dominio de genealogía no se funda en una “analítica de la verdad” sino que se despliega a partir de una historia que no analiza lo verdadero en los conocimientos, pero sí en los juegos de verdad.

Parece más conforme al pensamiento de Foucault la opinión de estos dos últimos autores, entre otras razones porque involucran la idea de construcción y por lo tanto de movimiento y, asimismo, porque distinguen la constitución por medio de la transformación del sujeto de su interpretación. También, de esta manera, hemos optado por entender al

⁴⁹⁶ M. Foucault, DE Vol. IV, 344, pag.618: traducción nuestra de: “Il y a trois domaines de généalogie possibles. D’abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d’agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.”

proceso de relación entre modelos como genealógico, extendiendo el alcance del sujeto a la dimensión del modelo en que se ve envuelto y a la imbricación de estos en el proceso en que evolucionan. Además, en el análisis de la tensión permanente entre cambio y continuidad, en base a la secuencia relacional de problematizaciones y desplazamientos, encontramos ampliada la capacidad de entendimiento de las causas que activan el proceso. Más aún, la genealogía de correlación de los modelos plantea una nueva relación entre pasado y presente que veremos a través de la ontología de nosotros mismos.

Una vez dicho esto, como una aproximación complementaria que refiere la orientación del proyecto, y acudiendo de nuevo a la raíz misma de la cuestión, recordemos que para Foucault la andadura de esta transformación del sujeto se inicia con mucha anterioridad a la figura de Sócrates. En efecto, considera que el *conócete a ti mismo* forma parte de la dimensión más antigua e incluyente del cuidado de sí, que llega a describir como “principio de toda conducta racional”.⁴⁹⁷ Esta interpretación se fundamenta en el proceso de constitución, civilización y evolución del mundo griego, que favorece el cultivo de una extensa y profunda cultura de sí hasta el punto de alcanzar lo que, coincidiendo con los siglos I y II de nuestra era, califica como “la edad de oro” de esa cultura. Sin embargo, este auge y plenitud de la inquietud por sí mismo en “el prolongado verano del pensamiento helenístico y romano”,⁴⁹⁸ también se verán solapados, e incluso olvidados, primero debido a la acción conjunta del modelo de reminiscencia y del ascético-monástico, y, después, debido también a las consecuencias acarreadas por el definido como golpe de fuerza del llamado “momento cartesiano”. A partir de ese momento se recalifica al *gnothi seauton* en detrimento de la *epimeleia heautou* que queda, en cierto sentido, descalificada. Y esto es así, porque Descartes resituó como

⁴⁹⁷ M. Foucault, HS, pag. 11.

⁴⁹⁸ M. Foucault, HS, pag. 11.

punto de origen a la evidencia, tal como se da a la conciencia. Al hacerlo quebró la relación entre dos procedimientos inseparables en la “edad de oro”, la forma de acceso a la verdad y los cambios y transformaciones que se presumen necesarios en el mismo sujeto para tener acceso a esa verdad.

Pero, sin anticiparnos demasiado, este rápido esbozo del recorrido del cuidado de sí representa solo *grosso modo* el trayecto del concepto. Ahora, partiendo desde la perspectiva foucaultiana de analizar pormenorizada y exhaustivamente el proceso como un modelo relacional que explique no solo el origen sino, sobre todo, la dimensión de transformación que se opera en el curso y la sucesión de acontecimientos que alteran su desarrollo, vamos a plantear el examen del cuidado de sí, y su olvido, según nuestra propia aprehensión. Profundizar en la comprensión de esta transformación es, en realidad, el objetivo pretendido con la dinámica de relación entre modelos. El examen de los modelos que aquí proponemos está basado en la lectura, como sucesión de acontecimientos que enlazan un desarrollo, del relato con que Foucault plantea las complejas relaciones que han mantenido la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*. Pero también, con lo que llamaré la autofinalización y, más tarde, con la renuncia a sí mismo, al igual que con la exclusión de toda espiritualidad del momento cartesiano o la conciencia del presente de la *Aufklärung*. Cómo sucede esta relación en el primer modelo de reminiscencia, cómo entre este modelo de reminiscencia y el posterior del cristianismo recubren⁴⁹⁹ al modelo intermedio denominado helenístico, cómo este último alcanza su apogeo en el llamado por Foucault “siglo de oro”, cómo sucumbe al efecto letárgico y se olvida a partir del momento cartesiano y cómo se redescubre su posibilidad con Kant, están descritos en *La hermenéutica del sujeto*, aunque somera y desordenadamente. La perspectiva de modelos, insistimos, permite el análisis detallado del proceso de evolución del cuidado de sí, dejando ahora ya su concepción autónoma, en relación con los demás

⁴⁹⁹ “Ce modèle hellénistique...a été, je crois, recouvert historiquement et pour la couture ultérieure par deux autres grands modèles: le modèle platonicien et la modèle chrétien.” M. Foucault, HS, pag. 244.

elementos que entrarán en juego. Además, este planteamiento no aísla los numerosos conceptos intervinientes con la intención de resolver su significado o desvelar su trascendencia, que, por otra parte, se va dirimiendo en el proceso, sino que, antes al contrario, los relaciona para entender el cómo y por qué de la emergencia misma de los sucesivos modelos y de la evolución que termina lentamente en la prelación final de “la inquietud por sí mismo”. El sentido con que interpretamos las consecuencias que creemos que se derivan de la hermenéutica del sujeto foucaultiana está determinado por esta correlación entre modelos y la fuerte conectividad nocional que los vincula en un continuo juego de tensiones. Esta yuxtaposición entre modelos relacionales, como decimos, también permite dilucidar los diferentes desplazamientos de transposición, jerarquización o preterición acontecidos en su desarrollo que, precisamente por esa conexión que explica su evolución, podemos plantear como una lógica de la estrategia⁵⁰⁰ entre modelos y que, a partir de aquí, iremos señalando y analizando. En resumen, esta relación de modelos, entendida como dinamismo o dialógica de tensiones,⁵⁰¹ pero carente de la lógica de contradicción, de la orientación teleológica y de la irreversibilidad⁵⁰² propias de la dialéctica, se manifestará como una sucesión escalonada de modelos entre los que se desarrollan y encadenan los procesos relacionales que, a su vez, irán configurando la inquietud de sí hasta su letargo y olvido.

Pero no adelantemos acontecimientos y comencemos por el primero de los modelos a partir del cual Foucault nos propone analizar el largo periplo del cuidado de sí: el llamado modelo de reminiscencia.

⁵⁰⁰ Es la propuesta que hace Foucault para sustituir la lógica de la dialéctica. Hemos ampliado esta noción en *Conceptos básicos*.

⁵⁰¹ Esther Díaz emplea los siguientes términos “ Se trata de una filosofía no-dialéctica. Una filosofía de tensiones”. En *La filosofía de Michel Foucault*, pag. 24.

⁵⁰² Foucault, refiriéndose a la dialéctica hegeliana y a todas las que la siguieron, dice esto: “ La dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de totalización y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas manera irreversible. Por último, la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado”. En *Hay que defender la sociedad*, pags. 56-57.

Capítulo

I

MODELO DE REMINISCENCIA

Nota de orientación.-

Según Foucault, en el orden general del planteamiento que hace Platón sobre la relación entre el cuidar de sí y el autoconocimiento, a este último lo presenta como una forma que incluye el preocuparse por sí mismo. Y esto es así porque, de la obra de Platón, y del *Alcibíades* en particular, se infiere que al ocuparse por uno mismo también se fundamenta la propensión de la atención, la entrega y el cuidado por los demás, los *hoi polloi*. Cuidarse de sí mismo, catártica, implica como objetivo poder cuidar a los otros, política. Asimismo, al preocuparse por los demás se produce una especie de efecto retroactivo que consiste en que el cuidado por la comunidad, precisamente por ser recíproco, revierte sobre uno mismo. Por último, hay una implicación esencial: en el proceso del cuidado de sí y del autoconocimiento, el alma descubre lo que sabe y lo que es a través de la memoria, o de la representación ante ella de lo que vio, porque así es como puede volver a contemplar las verdades. La reminiscencia liga, además, el cuidado por sí mismo y la inquietud por los demás, es decir, la preocupación por el buen gobierno de la ciudad. Es, por otra parte, el movimiento alrededor del cual gira todo el modelo que, como veremos más adelante, junto con el modelo ascético-monástico, conformará uno de los brazos de la tenaza cuya presión ira desfigurando paulatinamente la preocupación por uno mismo o el concepto de la misma que se alcanzó en el helenismo. Más adelante hablaremos, en concreto, de olvido del cuidado de sí, como una consecuencia, cuando

estos dos modelos encubran la representación completa de la inquietud de sí al que se llega, como decimos, en el que Foucault llamará “modelo helenístico”. Pero ahora, en este capítulo, iniciamos el análisis de lo que Foucault llama, estableciendo ya su propia nomenclatura, el “modelo de reminiscencia”.

I.1 El movimiento de la existencia

Para Foucault, el *Alcibiades* sobre todo, pero también el *Fedón*, el *Menón*, la *República*, el *Fedro* o la *Apología de Sócrates*, constituyen, por la cantidad de citas señaladas, la abundancia de temas relacionados y el interés que le despierta la meticulosidad platónica en el análisis, algunas de las principales fuentes textuales de indagación y reconocimiento de aquellos elementos que, según él, definen el que llama “modelo de reminiscencia”, o “modelo platónico”. Considera principalmente estos diálogos platónicos, valga como ejemplo que en *La hermenéutica del sujeto* cita el *Alcibiades* en no menos de noventa ocasiones, como una especie de veta conceptual en la que explorar el sentido específico del “conócete a ti mismo” que caracteriza a este modelo. Y no solo esto porque, en el curso del análisis de los textos citados, el filósofo francés descubre y revela el fuerte flujo de reciprocidad entre el mencionado precepto del *gnothi seauton* y la máxima del “cuidado de sí”, con la que llega a identificarla,⁵⁰³ si bien, como veremos, con cierto grado de subordinación. Además, en el curso de la exploración establece un espacio de análisis que lo emancipa del arcaico augurio oracular y lo presenta con la adicional exhortación a la puesta en práctica de la inquietud de sí. Es en este contexto que la idea de un autoconocimiento que, entre otras cosas, palíe la ignorancia como paso previo hacia el objetivo del servicio a los demás, o al buen gobierno de la ciudad, emerge asimismo como elemento propio y diferenciador de este modelo. Dos focos de relación conceptual, pues, que explicitan el vínculo entre “cuidado de sí” y el “conócete a ti mismo”. Efectivamente, hay que preocuparse de sí porque se desconoce el alcance de la propia ignorancia, que se atempera conociéndose a sí mismo en beneficio propio y ajeno. Lo que nos lleva al tercer punto de las relaciones entre inquietud de sí y autoconocimiento: “...la

⁵⁰³ M. Foucault, HS, pag. 246: “Il ne faut pas oublier que ce modèle platonicien, organisé donc autour du thème de la reminiscence, c’est-à-dire de l’identification entre souci de soi et connaissance de soi...”

reminiscencia está exactamente en el punto de unión entre ambos. Es recordando lo que vio cómo el alma descubre lo que es. Y es recordando lo que ella es, cómo recupera el acceso a lo que vio. Se puede decir que en la reminiscencia platónica se encuentran, reunidos y bloqueados en un solo movimiento del alma, conocimiento de sí y conocimiento de la verdad, cuidado de sí y retorno al ser”.⁵⁰⁴Foucault, precisamente, piensa que esta actividad de relación y reunión queda comprendida en lo que llama la *epistrophe* platónica, que es todo un “movimiento de la existencia”⁵⁰⁵y que hace posible volver a sí mismo con la mirada puesta en “lo alto”, en las esencias, la verdad, el Ser y el mundo supraceleste donde son visibles.⁵⁰⁶Este movimiento, de volverse hacia sí mismo o de convertirse a sí, consta de momentos que marcan el proceso de retorno y su finalidad. Existe un apartamiento que viene inducido por la necesidad, precisamente, de apartarse de la ignorancia que nos sujeta al mundo sensible de las apariencias. Es, también, una conversión, en el sentido de retorno a sí, que se aparta de la ignorancia y de la ignorancia de esa misma ignorancia. Además, el retorno a sí es el retorno al origen que marca la reminiscencia, y el fin último de esta conversión es el conocimiento. El retorno a sí es, por tanto, la forma de acceso a conocerse y conocer la verdad.

Así pues, reminiscencia, retorno a sí y conocimiento son las características de la *epistrophe* platónica señaladas por Foucault. Ahora bien, sobre este tema, es decir la *epistrophe* y sus relaciones conceptuales, Foucault admite haber tenido en cuenta un texto esencial del filósofo francés P. Hadot que, según dice, le ha servido para profundizar en la preparación y en la precaución adoptadas.⁵⁰⁷ En efecto, Hadot ya había tratado la cuestión de la *epistrophe* en un congreso internacional de filosofía en Bruselas en 1953, ponencia que luego reeditó como un pequeño ensayo titulado “Conversion” y que incluyó

⁵⁰⁴ M. Foucault, HS, pag. 244. Traducción nuestra.

⁵⁰⁵ M. Foucault, HS, pag. 476. “...tout un mouvement de l’existence...”

⁵⁰⁶ Por contra de la *epistrophe* estoica cuyo único objeto es establecer relación consigo mismo.

⁵⁰⁷ M. Foucault, HS, pag. 207.

en su libro *Exercices spirituels et philosophie antique*. Hadot, parte de la base de analizar el significado de la *conversio* latina teniendo en cuenta el origen griego de los términos que la componen. Sostiene que, en realidad, la *conversio* corresponde a una especie de conjunción de dos palabras griegas con sentido diferente. La primera es la *epistrophe* que, para él, significa “changement d’orientation” que, a su vez, conlleva implícita la idea de retorno a sí. Y la segunda palabra es la *metanoia* que significa “changement de pensée” o bien “arrepentimiento”, y que implica la idea de una mutación y de un renacimiento.⁵⁰⁸ Hay en la conversión, es decir en el retorno a sí o en el cambio de dirección, una fuerte contraposición de conceptos que, sin embargo, la conforman. Y esto proviene, precisamente, del ámbito político de la antigua Grecia, pues mediante el lenguaje y la oratoria se vio la posibilidad de “changer l’âme” del oponente político. Pero es en la filosofía donde la conversión adquiere su mayor trascendencia, primero por quién es el autor pionero en tratar el tema, y, segundo, por cuál es la perspectiva adoptada. Según Hadot, es Platón en el 518c de la *República*⁵⁰⁹ quien primero reflexiona sobre la conversión, “volverse”, dotándola de una relevancia tanto política como filosófica ya que, tal y como desarrolla en otros lugares: “Para cambiar la ciudad, es preciso transformar a los hombres, pero tan solo el filósofo está realmente capacitado, porque él mismo se ha ‘convertido’”.⁵¹⁰ Y esto es así porque es capaz de apartar la vista de las sombras del mundo sensible y volverla hacia la luz que emana de la idea de Bien.⁵¹¹

Esta simbiosis entre *epistrophe* y *metanoia*, esto es, la conversión y el proceso de cambio y transformación que la acompaña, ya en el tiempo de las escuelas estoica,

⁵⁰⁸ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag.223.

⁵⁰⁹ “Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien.” Platón, *República*, Diálogos II, pag.226.

⁵¹⁰ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 225. “pour changer la cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, parce qu’il est lui-même ‘converti’”.

⁵¹¹ Esta idea de la relación entre filósofo y gobierno está en *República*, § 499 y sigs. También en § 520c.

epicúrea o incluso neoplatónica, dirigirá su objetivo final hacia el individuo, más que a la ciudad. Hadot llega a decir que la filosofía “deviene esencialmente un acto de conversión”.⁵¹² Y aún más:

Esta conversión es un acontecimiento provocado en el alma del oyente por la palabra de un filósofo. Corresponde a una ruptura total con la manera habitual de vivir: cambio de costumbre, y a menudo de régimen alimentario, a veces renuncia a los asuntos políticos, pero sobre todo total transformación de la vida moral, practica asidua de numerosos ejercicios espirituales.⁵¹³

Pero, sin llegar tan lejos en el tiempo y sobre la etapa que ahora nos interesa, o sea en la que corresponde al modelo de reminiscencia, Hadot interpreta que la filosofía platónica es, en el fondo, una teoría de la conversión política, pues apunta a la ciudad, y para eso, para transformar la ciudad, hay que transformar a los hombres.

Foucault recoge⁵¹⁴ todas estas significaciones e implicaciones y elabora su propia cartografía sobre la polaridad entre *epistrophe* y *metanoia*. Efectivamente, la *epistrophe* platónica tiene por modelo fundamental el despertar, con la *anamnesis*, es decir, la reminiscencia, pero enfatiza la oposición entre este mundo y el otro, la liberación o desprendimiento del alma con respecto al cuerpo y el que conocerse es conocer la verdad. “Y es en el acto de la reminiscencia, como forma fundamental del conocimiento, cuando estos diferentes elementos terminan por anudarse.”⁵¹⁵ En cuanto a la *metanoia*, opina que, en la época que estamos tratando, nunca tuvo un valor positivo como ocurrió

⁵¹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 226.

⁵¹³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 226. En francés: “ Cette conversion est un événement provoqué dans l’âme de l’auditeur par la parole d’un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre: changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels”.

⁵¹⁴ M. Foucault, HS, pag. 207. En el apartado I.1 ya hemos tratado una primera aproximación a esta conversión y su relación con la *epistrophe* platónica.

⁵¹⁵ M. Foucault, HS, pag. 201. Traducción nuestra de: “Et c’est dans l’acte de réminiscence, comme forme fondamentale de la connaissance, que ces différents éléments viennent se nouer.”

en el cristianismo,⁵¹⁶ como le supone Hadot, y, por lo tanto, no tenía o no tuvo jamás un sentido de conversión.⁵¹⁷ De cualquier modo, para ambos, en la antigüedad precristiana, conocer es recordar.

Otro caso distinto, que requiere y merece una breve digresión porque ayuda a entender el movimiento, la verdad y el cuidado, es el del filósofo checo Jan Patočka, conocido y citado por Foucault,⁵¹⁸ y al que parece haber tenido también bastante en cuenta para este tema. Curiosamente “El movimiento de la existencia humana” es el título que se le da al segundo volumen de recopilación de textos, editados en alemán por Klaus Nellen en 1991, que Patočka dedica no solo al estudio del ser del hombre desde la perspectiva fenomenológica existencial sino al “movimiento” que la hace posible. La existencia en el mundo natural, o cotidiano, es dinámica en la medida que el hombre se determina en unas posibilidades u otras, modificando su esencia. Este determinarse es el movimiento de la existencia que adquiere tres modos diferentes: el movimiento de arraigo, el movimiento de la verdad y el movimiento del volver sobre la propia existencia en su finitud. Con todo, más allá de las compartidas afinidades heideggerianas de ambos autores, existen otros campos comunes de exploración que aquí nos interesa destacar. El encuentro entre ideas de este pensador checo con Foucault es efectivamente muy notable, y en otros trabajos como *Platón y Europa* de 1973 o *Ensayos heréticos* de 1976 la proximidad se estrecha tanto, por ejemplo acerca del helenismo, que resulta interesante para el análisis de este modelo. Las conexiones prosiguen, además, con el interés por la

⁵¹⁶ Peter Brown, en su magnífico *El mundo de la antigüedad tardía*, trata detalladamente todo este proceso de incrustación del cristianismo en los primeros siglos de nuestra era. Foucault lo cita en HS III, pag. 15, y nosotros lo haremos más adelante.

⁵¹⁷ M. Foucault, HS, pag. 206.

⁵¹⁸ Según A. Szakocszai, *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, pag 269, nota 5, Foucault reconoció la importancia de Patočka: “In a Collège de France lecture he stated that the only thinker who read Plato and therefore European philosophy in the same way as he did was Patočka (22 February 1984, c 69 (4), Foucault archives). Foucault gave his own copy of Patočka’s *Plato and Europe* to Paul Rabinow”. Routledge Studies in Social and Political Thought, Routledge; Edición: New. 1998 Abingdon, Oxon, United Kingdom. En realidad, Foucault admite los muchos elementos de coincidencia pero, también, destaca las divergencias: “ Le point sur lequel je me séparerai de lui, ...c’est qu’il envisage essentiellement l’*epimeleia* comme souci non pas de soi, mais de l’âme”. *Le courage de la vérité*, pag. 119. “ El punto en el que me separaría de él...es el que considera a la epimeleia no como el cuidado de sí, sino del alma.” TN.

actualidad y el presente que, junto a su perspectiva a través de estudios y métodos reconstructivos de investigación histórica, no persiguen encontrar soluciones sino, más bien, el planteamiento constructivo de problematizaciones. Asimismo, verdad y subjetividad son conceptos capitales en Patocka que articula alrededor de su noción “living in truth”. Los dos autores enfatizan la ascesis como medio de ejercicio en la importante actividad de uno mismo, lo que nos conduce al concepto central del filósofo checo: “el cuidado del alma”, que está en el nacimiento y especificidad de la idea de Europa. La historia de Europa es la historia del “cuidado del alma”,⁵¹⁹ *care of the soul*, que es una práctica que obliga a reflexionar con el objetivo de acceder a la verdad.⁵²⁰ La filosofía no solo debe atender una verdad eterna y absoluta sino que debe ocuparse de una “true life” atenta a los riesgos y amenazas contra la libertad, decadencia, esclerosis social y de la humana existencia. Sócrates intenta probar algunas tesis, nunca antes formuladas, referentes a la vida tradicional que resultan paradójicas. En su forma de indagar descubre que su sabiduría no resulta especial pero si es capaz de arriesgar su vida por los principios. En este sentido, dice Patocka, es el mensajero de los dioses, así cuando el Oráculo de Delfos revela que es el más sabio de todos es porque debido a que

⁵¹⁹ En opinión de Arpád Szakolczai no solo es similar sino idéntico al cuidado de sí foucaultiano. La palabra griega usada para cuidado es la misma en ambos autores “*epimeleia*”: *epimeleia tes psyches* y *epimeleia heautou*, donde efectivamente las expresiones difieren en sus términos *psyche* y *heautou*, aunque, siguiendo a Szakolczai, significan lo mismo. Para Platón el alma no es solo la fuente del conocimiento intelectual sino el alma que yo soy. Cuando Foucault analiza el término *heautou* lo caracteriza como “alma”. A. Szakolczai, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patocka, and the Care of the Self*, Social Research, Vol. 61, N° 2 (Summer 1994), Pags 297-323, Published by: The New School. Sitio web: <http://www.jstor.org/stable/40971034>. Esta referencia está en Pag. 311.

⁵²⁰ Patocka, en *Plato and Europe*, Pag. 87-90, explica con precisión todo el recorrido que nos hace ser herederos de la civilización griega y sus valores. Según piensa, Sócrates nos dejó una herencia: la de crear una ciudad donde el filósofo pudiera vivir, precisamente lo contrario que le ocurrió a él, “...for this a plan of what is truth is needed, an outline of all of being. For this a city must be planned out.” La República de Platón se enmarca en esta tradición. Según Patocka, a partir de los Diádocos la polis griega declina en favor de la pujante monarquía romana que ayudada por las ideas de los estoicos diseñaron un concepto de imperio universal basado en la justicia. Cuando este imperio sucumbió, también dejó una herencia porque este intento de traer la ciudad de la justicia a la realidad: “...a city to be founded not on the changeability of human things as Rome was, but rather on absolute truth, so that it would be the kingdom of God upon earth, then the guiding thought of this other kingdom, this other world, which is the world of the real truth, is after all Plato’s thought”. Esta es la herencia que sobrevive a través de los imperios y en base a esto Patocka sostiene la tesis “that Europe...arose out of the care of the soul, τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι. This is the embryo out of which arose what Europe used to be”. Pero esto no ocurrió así durante largos periodos de tiempo bajo el peso del “...care about dominating the world”, y esta es una de las causas por las que Europa desaparece. Patocka, al fin, habla de “reiterate” el cuidado del alma o del sí mismo, pero “...to reiterate does not mean to do the same thing that was already here once before; to reiterate means to attempt to, through new ways, new words, new methods, say the same thing. We have to say what is, again, over and over, and always in a different way, but it always has to be the same thing!”. Pag, 90

la tiranía ateniense está corrompiendo la democracia, a través de su método de descubrir la ignorancia de algunos personajes, también revela su secreta disposición ante la tiranía. Esa indagación y reflexión es el cuidado del alma, única forma de convertir a esa alma en armoniosa, sin contradicciones y de consistencia sólida. Ésta, según Patocka, es la base de nuestra acción moral y base de la fundamentación del pensamiento, por lo que este *care of the soul* se manifiesta en tres formas: es un completo plan de existencia, es, también, un plan para una nueva vida política y, por último, la clarificación de lo que el alma es en sí misma.⁵²¹ Por otra parte, estas prácticas del cuidado del alma han probado, desde Sócrates y Platón, ser poderosas y duraderas ya que han conseguido mantener la civilización a pesar de las crisis, por ejemplo, de la polis griega, el Imperio Romano o el Sacro Imperio. También ha proporcionado al cristianismo, por poner otro ejemplo, su base para hacer al hombre capaz de luchar contra su decadencia. El cuidado del alma es el fundamento de la herencia europea, y no solo, ya que la misma continuidad de la forma de vida europea depende de este cuidado del alma. Sin embargo, y esta es otra notable coincidencia con Foucault, con la modernidad del siglo XVI es cuando la ciencia, los descubrimientos, la expansión económica, hacen que el cuidado del alma desaparezca constituyendo la causa de la presente situación.⁵²² Situación que define como desesperanzadora debido a la crisis del medio ambiente, la política o la economía, y que considera comparable con el momento del nacimiento de Europa. Patocka propone relanzar el proyecto:

La cuestión que planteamos es la siguiente: el cuidado del alma, que está en la base de la herencia europea, ¿no es hoy otra vez para nosotros algo a lo que recurrir, nosotros quienes

⁵²¹J. Patocka, *Plato and Europe*, pag. 85-86.

⁵²²J. Patocka, *Plato and Europe*, pag 129-130.

estamos en necesidad de encontrar apoyo entre la debilidad general y la resignación de la decadencia?⁵²³

Este “*to recur to*” en realidad está planteando una vuelta, o mejor, un movimiento de retorno al cuidado del alma platónica para recuperar las bases de la cultura europea. Y si el alma es también lo que yo soy, entonces esta vuelta es a sí mismo, es otra forma de volver a la *psyche*⁵²⁴ que deviene esencialmente un acto de reminiscencia. Volver a cuidar de nuestra alma es recuperar la herencia que nos hace como somos, es un movimiento de retorno o de vuelta a lo que ya sabemos que somos, es una manera de recordar lo que fuimos para ubicarnos en el presente. Reconociendo lo que fuimos cuidamos el alma de lo que somos ahora que, sin embargo y por distintas circunstancias, no se reconoce en la Europa actual.

En nuestra opinión, el movimiento de la existencia, o movimiento de volver sobre la propia existencia, o el cambio de orientación, que, como hemos visto, ya había sido pensado por otros autores, permiten un modo en el desplazamiento hacia la idea de retorno a sí con el que Foucault caracteriza al modelo de reminiscencia.

⁵²³ Citado en inglés por Arpád Szokolczai en su *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patocka, and the Care of the Self*, pero de la traducción al francés: *Platon et l'Europe* Paris: Verdier, 1983, pag. 21. Traducción nuestra de la cita : "The question that we will pose is the following: the care of the soul, that is at the basis of the European heritage, isn't today again for us to recur to, us who are in need of finding support amidst the general weakness and the resignation to decline?". Por otra parte, según Szokolczai, esta idea de decadencia Patocka la plantea inspirado en la desarrollada por Max Scheler en su *Philosophische Weltanschauung*, obra publicada en 1927.

⁵²⁴ Foucault, en relación a la *psyche*, precisamente cita a Patocka en la pag. 83 de *El coraje de la verdad*.

I.2 Taxonomías neoplatónicas y otros diálogos para el análisis de la reminiscencia.-

Antes de entrar de lleno en el *Alcibiades*, donde se define la primera elaboración filosófica de los elementos clave del modelo, vamos a tratar brevemente sobre otros relevantes diálogos y su organización. Foucault, recordemos, para la clasificación de los diálogos en la obra de Platón, toma como referencia la que hizo el filólogo francés André-Jean Festugière quien, a su vez, establece su criterio teniendo en cuenta la perspectiva de ordenamiento defendida por algunos conocidos neoplatónicos. Nos parece importante porque a partir del análisis de esta clasificación se pueden clarificar algunas nociones. Principalmente son los comentaristas Proclo y Olimpiodoro los que ordenan su obra, la de Platón, dando relevancia y empezando por el *Alcibíades*. Y esto por dos razones: primero porque puede leerse como si fuera un resumen de toda su obra, y, segundo, porque se introduce la idea del *gnothi seauton* como condición de la práctica filosófica. Proclo, además, piensa que los elementos o componentes principales de la filosofía, esto es, la lógica, la teología, la moral y el estudio de la naturaleza, que, según él, aparecen en el *Alcibíades* como diferenciados, se presentan así por lo que debe ser su fundamento: el retorno a uno mismo. Así, al volver a nosotros mismos se toma conciencia de lo que somos y en ese mismo movimiento vemos cómo se despliega el saber filosófico:

El *Alcibíades*, es el principio de toda la filosofía, como lo es en la misma medida el conocimiento de nosotros mismos. Por eso en él se diseminan y transmiten como tradición varias consideraciones lógicas, se esclarecen varias consideraciones morales que contribuyen a nuestra investigación sobre la eudemonía y se exponen de manera sumaria doctrinas aptas para llevarnos al estudio de la naturaleza e incluso a la verdad en lo tocante a los propios seres divinos, a fin de que

en ese diálogo se contenga como modelo un único bosquejo general y total de toda la filosofía, bosquejo que se nos revela gracias, precisamente, a ese primer retorno a nosotros mismos.⁵²⁵

En cuanto a Olimpiodoro, centrará su análisis en el “conócete a ti mismo” como fundamento de saber y como práctica de filosofar. Pone, asimismo, el énfasis en que ese conocerse a sí mismo es según el alma, pero no el alma vegetativa o irracional sino la racional. Conocerse a través de esta alma, no según nuestras actuaciones de orden catártico, teológico o teórico sino de orden político. Olimpiodoro apunta, pues, a que en el principio del “conócete a ti mismo” ya está el embrión de la diferencia entre lo político, referenciado al individuo como ciudadano que debe ser o el gobernante que debe procurar ser y, de otra parte, ese mismo “conócete a ti mismo” referido a las operaciones de purificación del sujeto que le hagan capaz de contacto con el elemento divino. Esta diferencia, que en Platón no existe, pues, me ocupo de mi mismo, es decir, catártica de sí, para poder ocuparme de los otros, esto es, lo político, será un problema para el neoplatonismo ya que se verá obligado a elegir entre lo político o lo catártico. Por eso Olimpiodoro y Proclo en el sigloV, y aún antes Jámblico en el III,⁵²⁶ consideraban que esta, y las anteriores mencionadas, eran razones suficientes como para ubicar al *Alcibiades* el primero en orden y rango de la clasificación.

Dicho esto, y antes de iniciar la exploración del diálogo que centra el interés principal de Foucault para este modelo, conviene tener presente que hay, además, otros conocidos diálogos en los que Platón también manifiesta la idea matriz que caracteriza este modelo

⁵²⁵ A.-J. Festigièrre, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles, Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pag. 540. Citado por Foucault en HS, pag. 164-165. Traducción nuestra. En francés: “ Ce dialogue [dit-il en parlant de l'*Alcibiade*;MF] est le principe de toute la philosophie [*arkhês hapasês philosophias*: le début, le principe de la philosophie; MF], comme l'est aussi précisément la connaissance de nous-mêmes [tout comme la connaissance de nous-mêmes - le *gnôthi seauton* - est la condition pour pouvoir commencer à philosopher, de la même façon l'*Alcibiade* est le principe même de pa philosophie; MF]. C'est pourquoi maintes considérations logiques y sont disséminées et livrées en tradition, maintes considérations morales contribuant à toute notre enquête sur l'eudémonie y trouvent leur éclaircissement, maintes doctrines propres à nous conduire à l'étude de la nature ou même à la vérité touchant les êtres divins eux-mêmes y sont sommairement exposées, afin que soit contenue dans ce dialogue, come en modèle, une seule et même esquisse générale et totale de toute philosophie, esquisse qui se révèle à nous grâce précisément à ce premier retour sur nous-mêmes”.

⁵²⁶ Ya lo hemos citado en: I.3.5 “La *askesis* pitagórica en la configuración del cuidado de sí”. Además de neoplatónico también fue considerado neopitagórico.

de reminiscencia: “conocer es recordar”. Nosotros comenzamos por algunos aspectos explícitos que encontraros en ellos, para que nos dejen situados frente al contexto conceptual del *Alcibíades*. Así, en relación a la base del relato que explica la reminiscencia y que opera la mecánica de este modelo, en el *Menón* se dice lo siguiente:

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no solo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa- eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.⁵²⁷

ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἔωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα—ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, εἴαν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.⁵²⁸

Donde, como se ve, el término *ἀνάμνησις* se traduce⁵²⁹ por reminiscencia y apunta, en todo el texto citado, a que el conocimiento no proviene del mundo exterior sino del retorno a sí, porque “antes también conocía”. El buscar y el aprender, dice Platón, son una reminiscencia. Esta idea del retorno, o de la conversión a sí,⁵³⁰ aparece, como vemos y veremos más adelante, con reiteración en el análisis foucaultiano de este modelo

⁵²⁷ Platón, *Menón*, pag. 499-500. § 81c-d.

⁵²⁸ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DMeno%3Asection%3D81c>

⁵²⁹ La traducción es de Francisco José Olivieri basándose en la edición de J. Burnet en *Platonis Opera*, Oxford, 1903.

⁵³⁰ “conversion à soi (*ad se convertere*), M. Foucault, HS, pag. 476.

platónico porque es la noción que, según afirma, mejor lo describe. El alma recuerda lo que ya conocía, rememora lo trascordado, reconoce lo aprendido. La *ἀνάμνησις* requiere, sin embargo, una explicación más amplia que afecte a la raíz misma de su uso por Platón, y que tiene que ver precisamente con la relación alma-cuerpo. Recordemos que Platón sostenía, al igual que los pitagóricos y la corriente del orfismo,⁵³¹ y seguramente fue en ellos en quienes se inspiró, la teoría de la inmortalidad y de la reencarnación del alma. Esta alma existe con anterioridad y, por diversas cuestiones,⁵³² se materializa en el cuerpo, que cuando muere y en el caso de que haya cumplido unas condiciones de santidad y justicia, retorna a ese lugar de origen, es decir al mundo de la inmortalidad.⁵³³ En caso contrario, el alma inicia una transmigración o metempsicosis a otros cuerpos con mayor o menor grado de perfección, según los merecimientos previos. Este periplo no termina⁵³⁴ hasta alcanzar esas aptitudes de santidad y justicia pero, mientras tanto, la distorsión de este tránsito hace olvidar el conocimiento previo de la perfección. Sin embargo, al haber contemplado lo más sublime, lo más imponente, lo más bello, lo más heroico, etc, el alma, de manera deficiente, recuerda que conoce las Ideas. Por eso conocer es recordar y por eso la teoría de la reminiscencia, que es el resultado de la aceptación de este proceso, define esta relación.

Pero, hay otros textos donde buscar y encontrar esos elementos que caracterizan este modelo. Así en el *Fedro*,⁵³⁵ podemos leer lo siguiente:

⁵³¹ Según Emilio Lledó, Platón en el *Fedro*, § 248c, contribuye a la interpretación de una influencia órfica, citando el precepto de Adrastea.

⁵³² "...por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido...", Platón, *Fedro*, § 248c, pag. 797.

⁵³³ Platón, *Fedro*, § 248b, pag. 796. "...la llenura de la Verdad,..."

⁵³⁴ Platón, en el *Fedro*, § 248e, habla de periodos de hasta diez mil años.

⁵³⁵ Estamos siguiendo la ordenación cronológica establecida por Emilio Lledó, que ubica al *Menón* en el segundo periodo que va del 388 al 385 a. C., y al *Fedro* y al *Fedón* del 385 al 370 a. C., o sea, ya en su más prolífico periodo de madurez.

Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez, de animal a hombre.

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad.⁵³⁶

ἔνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἦ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἦξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἕνα λογισμῶ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.⁵³⁷

En este “camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es”, *συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν*, hay dos ideas que Foucault considera importantes: la presencia de lo religioso y la mirada desde lo alto. En efecto, ya al inicio de *La hermenéutica del sujeto*, concretamente en la primera cita de las muchas que aparecerán a lo largo del curso,⁵³⁸ Foucault enfatiza que Sócrates ha recibido una “orden” de la misma divinidad para requerir, si no exigir, a “jóvenes y viejos, ciudadanos o no” que se preocupen de sí mismos. Es una orden que, al llevarse a cabo, redundará en beneficio de todos pues Sócrates conmina a interesarse no solo por “la riqueza, fama y los mayores honores” sino, y sobre todo, por “la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible”,⁵³⁹ ya que así, además del beneficio propio, se ocupa uno del ajeno, que deja de serlo al redundar en la ciudad y, por lo tanto, en el correspondiente bien sobre el uno mismo. La demanda de interés por sí mismos es

⁵³⁶ Platón, Fedro, § 249b-c, pag. 798. La traducción es de Emilio Lledó.

⁵³⁷ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D249b>

⁵³⁸ Foucault, en este caso, cita un fragmento de la *Apología de Sócrates*, concretamente es una secuencia que parte del § 29d al § 36c.

⁵³⁹ Platón, *Apología de Sócrates*, § 29e

consecuencia de una “orden” que recibe Sócrates, “esto lo manda el dios”,⁵⁴⁰y: “sabadlo bien, yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios”.⁵⁴¹

En cuanto a la mirada desde lo alto, Foucault diferencia este movimiento de mirada platónica, cuya principal efecto en los mortales es la reminiscencia, y la mirada estoica que, por ejemplo en el caso de Séneca, mucho más que redescubrir la esencia del alma, es una mirada que recorre el mundo para descubrir cosas y causas.⁵⁴²En Platón, el alma se mira ella misma, o sea, es un movimiento espiritual que busca lo olvidado. Y lo olvidado está en lo más alto ya que el alma “si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos”.⁵⁴³Es pues la memoria que fija la mirada en lo más alto en un movimiento de ascenso que, distanciándonos del mundo, nos aproxima a la perfección y a las esencias.

Del mismo modo, también en el *Fedro*, dentro del discurso de las formas de locura se dice esto:

Y aquí es, precisamente, adonde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdad, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco.⁵⁴⁴

ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας—ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὀρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος

⁵⁴⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, § 30a

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² M. Foucault, HS, pag. 270.

⁵⁴³ Platón, *Fedro*, § 246b, pag. 794.

⁵⁴⁴ Platón, *Fedro*, 249d, pag.798.

προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος⁵⁴⁵

Donde vemos que *ὄρων κάλλος* está correctamente traducido por “contempla la belleza”, la traducción es de Emilio Lledó, a la que podemos añadir otros sentidos de *ὄρων*, como el de todo lo que es visto o las cosas visibles o dejar aparecer, es decir, “viendo la belleza aquí abajo en este mundo”. Así lo podemos asociar a la acción de alzar el vuelo o de mirar *βλέπων*. Pero lo substancial en este texto es *ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος*, recordando la verdad. Ver y recordar, al fin.

Además, en el *Fedón* podemos leer lo siguiente:

-Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar, lo llamaríamos correctamente?

-Desde luego.⁵⁴⁶

-εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἄρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δέ που ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;

-πάνυ γε.⁵⁴⁷

La recuperación de los conocimientos olvidados es a través de nuestros sentidos que nos los recuerdan, *ἀναμιμνήσκεσθαι*, aunque de manera deficiente. El recuerdo es de algo que al nacer se ha perdido, esto es, algo que olvidamos porque las almas, cuando

⁵⁴⁵ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D249d>

⁵⁴⁶ Platón, *Fedón*, § 75e, pag. 636.

⁵⁴⁷ Ibid. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D75e>

pierden las alas, van a la deriva hasta que se agarran a algo sólido.⁵⁴⁸ Este algo sólido es el cuerpo, y el compuesto alma y cuerpo, su cristalización,⁵⁴⁹ es el ser vivo que recibe el nombre de mortal, por contra del alma que es ingénita e inmortal⁵⁵⁰ porque “aquello que se mueve siempre es inmortal”, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον⁵⁵¹ y para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Pero antes de esa cristalización, como decíamos, el alma ya ha visto, mediante el *noûs*, que no necesita de la percepción sensible para el conocimiento, las esencias incoloras, informes e intangibles cuyo ser es realmente ser, οὐσία ὄντως οὐσα,⁵⁵² y por eso, el ser vivo necesita recordar lo que ya sabe.

Asimismo en el *Fedón* encontramos otro ejemplo a partir del examen que Sócrates propone a Cebes y a Simmias acerca del aprendizaje como reminiscencia:

- Yo, del modo siguiente - repuso - .Reconocemos, sin duda que siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes.
- ...
- Desde luego sabes que los amantes cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia. De igual modo, al ver uno a Simmias a menudo se acuerda de Cebes, y podrían darse, sin duda, otros mil ejemplos.
- Mil, desde luego, ¡por Zeus! - dijo Simmias.
- Por tanto - dijo él -, ¿no es algo semejante una reminiscencia? ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?
- Así es, desde luego - contestó.

⁵⁴⁸ Al final de la República, Platón relata cómo ocurre la transmigración de las almas haciendo referencia al modo de atravesar, en el mismo Hades, el río del Olvido, Λήθης ποταμόν. Lete o Lethe significa olvido, y proviene de letheia, o sea, ocultar. De ahí que aletheia se pueda traducir por desocultar, como ya hemos visto más arriba en la nota 96.

⁵⁴⁹ Platón, *Fedro*, § 246c, pag. 794.

⁵⁵⁰ Platón, *Fedro*, § 246a, pag.793.

⁵⁵¹ Platón, *Fedro*, § 245c, pag. 792. Del sitio *web*:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D245c>

⁵⁵² Platón, *Fedro*, § 247c, pag. 796.

- ¿Y qué? - dijo él -. ¿Es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira recordar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes?
- Claro que sí.
- Por lo tanto, ¿también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias?
- Lo es, en efecto - respondió.
- ...
- No hay diferencia ninguna - dijo él -. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario - prosiguió - que eso sea un proceso de reminiscencia.⁵⁵³

-τῆδ' ἔγωγε, ἦ δ' ὅς. ὁμολογοῦμεν γὰρ δήπου, εἴ τίς τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι.

-...

-οὐκοῦν οἶσθα ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσιν λύραν ἢ ἰμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἶωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο: ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὗ ἦν ἡ λύρα; τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις: ὡσπερ γε καὶ Σιμμίαν τις ἰδὼν πολλακίς κέβητος ἀνεμνήσθη, καὶ ἄλλα που μυρία τοιαῦτ' ἂν εἴη.

-μυρία μέντοι νῆ Δία, ἔφη ὁ Σιμμίας.

-οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὸ τοιοῦτον ἀνάμνησις τίς ἐστι; μάλιστα μέντοι ὅταν τις τοῦτο πάθη περὶ ἐκεῖνα ἃ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἤδη ἐπελέληστο;

-πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

-τί δέ; ἦ δ' ὅς: ἔστιν ἵππον γεγραμμένον ἰδόντα καὶ λύραν γεγραμμένην ἀνθρώπου ἀναμνησθῆναι, καὶ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον κέβητος ἀναμνησθῆναι;

-πάνυ γε.

-οὐκοῦν καὶ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον αὐτοῦ Σιμμίου ἀναμνησθῆναι;

-ἔστι μέντοι, ἔφη.

-...

-διαφέρει δέ γε, ἦ δ' ὅς, οὐδέν: ἕως ἂν ἄλλο ἰδὼν ἀπὸ ταύτης τῆς ὄψεως ἄλλο ἐννοήσης, εἴτε ὅμοιον εἴτε ἀνόμοιον, ἀναγκαῖον, ἔφη, αὐτὸ ἀνάμνησιν γεγονέναι.⁵⁵⁴

Y, por último, en el mismo *Fedón*:

-Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un

⁵⁵³ Platón. *Fedón*, 73c-74d, pag. 663-665.

⁵⁵⁴ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D74d>

tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar, lo llamaríamos correctamente?⁵⁵⁵

εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἄρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δέ που ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;⁵⁵⁶

En este contexto, el movimiento de la existencia sería toda la actividad de vuelta a sí, de retorno a sí mismo, *eis heauton epistrephein*, de conversión a sí. Y este movimiento, es decir, el giro del alma sobre sí misma, conlleva una atracción hacia lo alto, pues allí es donde se hacen visibles lo divino y las esencias. El alma descubre qué es cuando consigue recordar lo que vio.

⁵⁵⁵ Platón, *Fedón*, 75e, pag. 636.

⁵⁵⁶ Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D75e](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D75e)

I.3 El Alcibíades.-

Como ya hemos indicado antes, el *Alcibíades* es para Foucault el diálogo que interpreta como el primer y más rico inventario de nociones y significaciones en la labor de análisis del “cuidado de sí” y, también, de la relación entre ese “cuidado de sí” y el precepto délfico “conócete a ti mismo”, con el que veremos que tiende a subsumirse. Según dice, el cuidado de sí emerge en el diálogo por primera vez como un principio de orden filosófico y, en consecuencia, enmarca su examen en lo que designa como “la primera gran teoría del cuidado de sí”.⁵⁵⁷ Más arriba, como decimos, ya hemos apuntado algunas notas que anticipaban la importancia de este diálogo. Con diferentes intensidades, el último Foucault analiza, comenta y cita con frecuencia, y en muchos lugares distintos, el denso pero claro y fecundo texto platónico. De otro lado, cuestiones tan dispares como la autenticidad del texto, las variadas interpretaciones antiguas y modernas o la propia vida de los personajes, esto es, las virtudes de los mismos, sus intereses por el conocimiento o sus relaciones con los otros, son analizadas por Foucault con tal detalle que explican su fuerte interés por esta obra y hacen pensar en la concentración de una serie de elementos que aprecia como especialmente útiles para su objetivo.

Dicho esto, vamos a recordar brevemente la relación que se establece en el diálogo entre cuidado de sí y autoconocimiento y su estructura a partir de tres vértices de conexión. El primero es que hay que cuidarse por sí mismo porque somos ignorantes. El descubrimiento de la propia ignorancia, que en el *Alcibíades* ocurre como consecuencia de la intensa interpelación de Sócrates, conduce indefectiblemente a ponerle remedio, es

⁵⁵⁷ En HS Foucault lo presenta como que encierra: “...la première grande théorie du souci de soi...”. pag. 33. Y, también hace referencia más adelante en “...ce vieux souci de soi dont on avait vu la formulation théorique et systématique première dans l’*Acibiade...*”, pag. 237

decir, a buscar la manera de que la preocupación por sí mismo solviente esta deficiencia. El segundo vértice es que, esa preocupación de sí consistirá principalmente en conocerse a sí mismo.⁵⁵⁸ Y la tercera es que este conocerse a sí mismo significa recordar lo que vio.

Teniendo todo esto en cuenta, y en una primera aproximación al relato del diálogo y a la ubicación social del co-protagonista Alcibíades, observamos que, por una parte, al personaje histórico se le puede seguir el rastro en otros diálogos platónicos, como *El banquete* o *Protágoras*, y por otra, que en el diálogo homónimo al personaje en cuestión es donde el joven ateniense adquiere el protagonismo, precisamente debido a esas mismas circunstancias vitales comentadas. Circunstancias que, a su vez, también permiten a Sócrates, su incesante interlocutor, el planteamiento de una suerte de interrogantes que, asociando a la pregunta la indicación hacia la correcta respuesta, buscan despertar el conocimiento de sí mismo. En efecto, Alcibíades es un ambicioso joven de físico atractivo y de familia rica e influyente que desea gobernar la ciudad, pero, desconociendo su propia ignorancia, no termina de ser consciente de las grandes carencias que padece. Esto, que en parte es debido a la educación recibida y en parte a la posición en que se encuentra y, también, a la confusión propia de su edad, resulta un obstáculo para su manifestado deseo de gobernar la ciudad. Y para gobernar bien la ciudad, le son planteadas una serie de cuestiones, sobre sí mismo y sobre los demás, que despiertan su atención no solo respecto de qué debe hacer, sino de lo que debió haber sido y de lo que deberá seguir siendo. Su juventud no le ha dejado ver todavía con claridad tanto sus lagunas e insuficiencias como sus virtudes a cultivar. Pero antes, al principio del diálogo, Sócrates ya le cuestiona primero su ambición, no exenta de soberbia, y después su educación, aun siendo Pericles su tutor y el de su hermano, y su

⁵⁵⁸ M. Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*. pag. 75., dice lo siguiente: "...la inquietud de sí debe consistir en el autoconocimiento. Gnothi seauton en sentido pleno: éste es, por supuesto, uno de los momentos decisivos del texto; uno de los momentos constitutivos, me parece, del platonismo; y justamente uno de esos episodios esenciales en la historia de estas tecnologías de sí, en esta larga historia de la inquietud de sí, que va a tener mucho peso o, en todo caso, efectos considerables a lo largo de toda la civilización griega, helenística y romana".

desconocimiento de los asuntos realmente importantes para la ciudad, aunque sepa leer, escribir y hasta tocar la cítara. Para dar consejo, insiste, hay que saber del tema en cuestión y no solo ser rico, sobre todo en temas referentes a la guerra y a la paz, capitales para el buen gobierno. En un momento determinado Sócrates, en plena impulsividad mayéutica, le llega a preguntar: “σὺ δ’ ἐκεῖνο τί καλεῖς, ἡκόμο defines lo mejor?”⁵⁵⁹ Y sigue con el hilo conductor que consigue formular la pregunta adecuada: ” ἴθι δὴ, καὶ τὸ ἐν τῷ πολυμεῖν βέλτιον καὶ τὸ ἐν τῷ εἰρήνην ἄγειν, τοῦτο τὸ βέλτιον τί, cuando se hace lo mejor en la guerra y en la paz, ἡκόμο defines tú lo que es aquí lo mejor?”⁵⁶⁰ El *iter* hasta aquí no permite ni desvíos ni pérdidas, solo hay un camino y una salida: lo mejor es saber qué significa la justicia, conocer lo que es justo y lo que es injusto. Sin embargo Alcibíades, aun pensando que ya sabía la diferencia entre justo e injusto, cae en la cuenta de que ni la ha descubierto ni la ha aprendido, pero que aun así, pretendía dar consejos a la ciudad. Descubierta la contradicción Sócrates continúa con su labor: ”εἰ δὲ πλανᾷ, ἄρ’ οὐ δῆλον ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ὅτι οὐ μόνον ἀγνοεῖς τὰ μέγιστα, ἀλλὰ καὶ οὐκ εἰδῶς οἶει αὐτὰ εἰδέναι; Y si te contradices, ἡno resulta evidente, a juzgar por lo dicho anteriormente, que no solo ignoras las cosas más importantes, sino que aun sin saberlas crees que las sabes?”⁵⁶¹ En este punto Alcibíades se defiende con la ignorancia de los demás como justificación, lo que todavía irrita más a Sócrates que busca la comparación con la educación que reciben tanto los reyes lacedemonios como los reyes de Persia. Después de demostrarle que las diferencias en su formación van claramente en detrimento suyo, apuntando que hasta Pericles delegó su obligación en un pedagogo completamente inútil por su edad llamado Zópiro el tracio, le conmina:

⁵⁵⁹ Platón, *Alcibíades*, § 108b, pag. 31.

⁵⁶⁰ Platón, *Alcibíades*, § 108d, pag. 32.

⁵⁶¹ Platón, *Alcibíades*, § 118b, pag. 51.

En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mi y a 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.⁵⁶² Porque si tú careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y los bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo.⁵⁶³

ἀλλ', ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν, ὅτι οὔτοι ἡμῖν εἰσὶν ἀντίπαλοι, ἀλλ' οὐχ οὓς σὺ οἶσι: ὦν ἄλλω μὲν οὐδ' ἂν ἐνὶ περιγενοίμεθα, εἰ μὴ περ ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη. ὦν σὺ εἰ ἀπολειφθήσῃ, καὶ τοῦ ὀνομαστός γενέσθαι ἀπολειφθήσῃ ἐν Ἑλλησὶ τε καὶ βαρβάροις, οὐ μοι δοκεῖς ἐρᾶν ὡς οὐδεὶς ἄλλος ἄλλου.⁵⁶⁴

Punto a partir del cual se sucede una serie de preguntas, réplicas y contrarréplicas que conducen, siguiendo la estrategia predeterminada por Sócrates, a las cuestiones que van delimitando el fin perseguido. Comienza despejando dudas sobre qué entendemos por ser mejores, a qué virtud aspiramos qué significa ser hombre de bien y si estos deben ser sensatos o insensatos. A las preguntas del tipo, ¿a qué llamas tú hombres buenos?, responde Alcibíades: llamo así a los capaces de gobernar la ciudad;⁵⁶⁵ y ¿a qué tiende lo que tú llamas buen consejo?, a lo que Alcibíades de nuevo contesta: a mejorar la administración de la ciudad y mantenerla a salvo.⁵⁶⁶ Para ello, discurre ahora Alcibíades, debe haber amistad recíproca y ausencia de odio, es decir a la existencia de concordia. Sin embargo para llegar a ese punto de amistad y acuerdo es necesario previamente preocuparse de sí mismo para ser mejores y obrar justamente. Y para esto, es decir, para

⁵⁶² Juan Zaragoza, traductor de este diálogo que califica y denomina como dudoso, traduce ἐπιμελεία y τέχνη por aplicación y saber. Según interpreta en la introducción de este diálogo se enfrentan dos realidades, de un lado la *techné* o *sophía* objeto del interés *epimeleia*; y de otro lado la *physis* que son el conjunto de cualidades del alma y del cuerpo que se tienen al nacer y se pueden mejorar con la educación, la *paideia*. "Sócrates pone el énfasis sobre todo en una *techné* que hay que inculcar. Sócrates piensa que el hombre que verdaderamente sabe es el que vive en armonía con sus conocimientos. Su *techné* es también una *sophía* en el sentido moral." Introducción a Alcibíades I, Platón, Diálogos VII, Pag. 19.

⁵⁶³ Platón, *Alcibíades*, § 124a-b, pag. 61.

⁵⁶⁴ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DAIc.+1%3Asection%3D124b>

⁵⁶⁵ Platón, *Alcibíades I*, § 125b, Pag. 63.

⁵⁶⁶ Platón, *Alcibíades I*, § 126, Pag. 65.

ser mejores, hay que saber lo que somos, como resultado Sócrates le pregunta:”¿Y es efectivamente fácil conocerse a sí mismo y era un pobre hombre el que puso esa inscripción en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo?...sea fácil o no la situación continúa siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos...”⁵⁶⁷ Profundizando en esta cuestión, descubrimos con Sócrates que el hombre es otra cosa distinta de su cuerpo, lo mismo que el zapatero es distinto de la herramienta que usa para hacer los zapatos.⁵⁶⁸ Ocurre, pues, que el hombre no es otra cosa que el alma⁵⁶⁹y, en realidad, conocerse a sí mismo es conocer el alma. Pero, y aquí Sócrates interpreta el precepto, para entender el conócete a ti mismo podemos hacer una analogía con “mírate a ti mismo”, esto es, mirar a algo para vernos a nosotros mismos. Alcibíades deduce que se referiría al espejo, sin embargo, también en el reflejo que vemos cuando miramos otro ojo nos vemos a nosotros mismos. Así, en el caso de que queramos vernos debemos mirarnos en otro ojo y en la misma facultad de visión de ese otro ojo. Entonces, concluye Sócrates, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma y a la parte del alma donde reside su propia facultad: la sabiduría.⁵⁷⁰Y si no nos conocemos nosotros mismos, prosigue, ni fuéramos juiciosos, ¿cómo sabríamos qué tenemos bueno y qué tenemos malo?; y siendo esto así, o sea,

⁵⁶⁷Platón, Alcibíades I,§ 128e-129, Pag.71-72.

⁵⁶⁸ Francisco Rodríguez Adrados en su libro *Palabras e ideas* desarrolla una descripción de los acontecimientos que creemos ayuda a comprender y complementar este punto. Parte de la oposición socrática a los sofistas y las carencias del ideal humano creado por estos. Sócrates se enfrentó a este modelo transformando el pensamiento racional de un elemento destructivo a una herramienta constructora de nuevas normas. La razón avanza en el discurso del Sócrates de los diálogos platónicos, casi sin la ayuda de nadie, hasta decidir si su interlocutor está o no en lo cierto. El objetivo es la creación de `una moral racional basada en valoraciones objetivas´. Además, el conocimiento coincide con la acción: `nadie hace el mal a sabiendas, sino por desconocimiento del bien´. Sócrates se encuentra que, por ejemplo, obrar contra la piedad va contra la naturaleza humana y al tratar de definir racionalmente esa piedad interioriza lo que antes eran normas externas. `Así, pues, el racionalismo socrático, al querer fundamentar normas objetivas, ha evitado los escollos que podían crear diferencias de criterio y dar así alas al relativismo, y lo ha hecho de la manera más radical de todas: colocando estas normas en el interior del hombre. Con esto quedaba descubierto el concepto del alma como esencial de la personalidad. inspirándose en la medicina, Sócrates habla de la salud del alma. El obrar mal la destruye´. El pensamiento de Sócrates comienza, pues, en la racionalización de las normas de conducta y culmina en el `cuidado del alma´. Pags. 193-196.

⁵⁶⁹Platón, Alcibíades I,§ 130c, Pag.75.

⁵⁷⁰Platón, Alcibíades I,§ 133b, Pag.80.

ignorando lo propio cómo vamos a saber lo de los demás y, por extensión, de los asuntos de la ciudad. Además, una persona que ignora cometerá fácilmente equivocaciones lo que significa comportarse mal y ser desgraciado, y escapar de esa desgracia no se consigue acumulando riquezas sino haciéndose sabio. Así que, si Alcibíades quiere llevar los asuntos de la ciudad tendrá que inculcar la virtud en los ciudadanos pero, como no se puede hacer partícipe de algo que no se tiene, primero hay que tener esa virtud, y, por consiguiente, para lo que debe prepararse Alcibíades es para la justicia y la sabiduría. No es el poder absoluto por sí mismo lo que debe buscar sino la virtud, por lo que el joven miembro de la familia de los Alcmeónidas, que todavía tiene tiempo por delante pero no debe descuidarse porque cuando llegue a los cincuenta ya será tarde, termina prometiendo ocuparse de la *dikaiosyne*, la justicia, lo que en términos platonianos implica ocuparse de su alma y, también, preocuparse por la ciudad.

Foucault subraya ese imperativo fundamental de la preocupación por sí mismo que en todo el diálogo está absorbida por el conócete a ti mismo,⁵⁷¹ es decir, identificada en la forma de autoconocimiento.⁵⁷² Y esto, el ocuparse de sí mismo, en los dos sentidos que se deducen del texto, es decir, porque Alcibíades, tal como se aprecia en la lectura de sus respuestas, no sabía qué es la concordia entre los ciudadanos ni tampoco, y por extensión, cuál es el bien para la ciudad. En fin, que esa preocupación de sí mismo, y por y para sí mismo, también vale para el buen gobierno de la ciudad.

Con todo, una vez identificada la cuestión, Foucault plantea el examen de esta preocupación por uno mismo desde dos perspectivas: en la primera se pregunta ¿qué es en realidad el sí del cuidado de sí?, donde se involucran dos acepciones, la del

⁵⁷¹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, pag. 59: “ Con frecuencia la discusión gravita en torno al principio delfico y se plantea en términos de ‘Conócete a ti mismo’. El cuidado de sí consiste en el conocimiento de sí. El conocerse a sí mismo se convierte en el objeto de la búsqueda del cuidado de sí. La ocupación consigo mismo y las actividades políticas están relacionadas. El dialogo se termina cuando Alcibiades sabe que debe preocuparse por él mismo examinando su alma”.

⁵⁷² Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis*, pag. 76-77. Lo expone de esta forma clara: “In Alcibiades the practice of care is defined as a practice of self-knowledge. In order to take care of one-self, to acquire the proper techniques of governing, one must practice a form of self-knowledge.”

pronombre reflexivo⁵⁷³ que significa *auto* o lo mismo, y la segunda, que consiste en la noción de identidad que se encuentra implícita. Ahora bien, en el diálogo se produce un desplazamiento desde este qué es el sí mismo a cuáles son las circunstancias que rodean el entorno donde buscar y encontrar mi identidad. Foucault piensa que en el *Alcibíades* vemos cómo este personaje procura “encontrar este sí en un movimiento dialéctico”:

Quando uno se preocupa del cuerpo, uno no se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es del cuerpo sino del alma. Uno ha de preocuparse del alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia.⁵⁷⁴

Esto es, el sí es el alma como sujeto desarrollando su identidad en relación a todo aquello que lo rodea. Y, como consecuencia de esta primera perspectiva que sitúa al alma-sujeto, surge una segunda pregunta: ¿cómo debemos cuidar del alma?, o sea, ¿qué es el cuidado del cuidado de sí? Para ello Foucault subraya que se tiene que saber en qué consiste el alma y esto solo puede ocurrir realizando un esfuerzo para, contemplándose en la divinidad, encontrar los paradigmas de conducta personal y política. El ejemplo de la divinidad es el que debe procurar el alma de Alcibíades para optar a ser un buen político.

Siguiendo este hilo conductor, Foucault considera que en Platón las distintas formas de asociación entre el cuidado de sí y la inquietud por los demás adoptan tres diferentes maneras de establecerse, que ya han quedado latentes. En primer lugar, ocupándose de uno mismo, esto es, formándose, ejercitándose en las prácticas requeridas, será más fácil ocuparse de los otros. Ocupándome de mí mismo podré, en consecuencia, adquirir el

⁵⁷³ Ya hemos hablado de ello en I.2

⁵⁷⁴ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pag. 59.

saber hacer necesario para entender lo que ocurre y cómo ocurre en la ciudad, o sea, seré capaz de ocuparme también de los otros y esto lleva implícito el dominio para gobernar. Foucault denomina a esta forma de relación “lazo de finalidad”. En segundo término Foucault analiza lo que propone llamar “lazo de reciprocidad”, y es así porque al cuidarme de mi mismo adquiero una serie de aptitudes y conocimientos que redundaran en el buen gobierno de la ciudad, que se traducirá en la salvación, el progreso y la seguridad de la misma. Ocurriendo así que se producirá un retorno de todos esos bienes hacia mi mismo, como miembro de la ciudad. Es decir, al formar parte de la ciudad, nos salvamos a nosotros mismos si la ciudad se salva, para lo que también debemos salvarnos, previamente, a nosotros mismos. Y el tercer lazo es el que llama de “implicación esencial”.⁵⁷⁵ Y este lazo es ciertamente importante porque al ocuparse de sí misma, al practicar la catártica de sí, comentada más arriba, resulta que:

...el alma descubre a la vez lo que es y lo que sabe, o mejor aún, lo que siempre ha sabido. Y descubre a la vez su ser y su saber. Descubre lo que es, y descubre lo que ha contemplado en la forma de la memoria. El alma puede así, en este acto de memoria, remontar hasta la contemplación de las verdades que permiten volver a fundar, con toda justicia, el orden de la ciudad.⁵⁷⁶

Este es un lazo, como vemos, de implicación en la forma de reminiscencia. Es lo que Foucault llama “patria ontológica”, esto es, el retorno a sí recuerda lo que ya se ha contemplado, la verdad, las esencias y el Ser. Se produce pues un regreso a través del retorno a sí y del acto de reminiscencia. Este es el acceso a la verdad, la *epistrophe* platónica que se caracteriza, como hemos apuntado, por la oposición de este mundo y el otro, la separación de alma y cuerpo y porque está dirigida por el estímulo de conocer. Conocerse es conocer la verdad. Conocer la verdad es liberarse. Y estos diferentes

⁵⁷⁵ “Implication essentielle”, M. Foucault, HS, Pag. 169.

⁵⁷⁶ M. Foucault, HS, Pag. 169-170.”...l’âme découvre à la fois et ce qu’elle est et ce qu’elle sait, ou plutôt: ce qu’elle a toujours su. Et elle découvre à la fois son être et son savoir. Elle découvre ce qu’elle est, et elle découvre ce qu’elle a contemplé dans la forme de la mémoire. Elle peut ainsi, dans cet acte de mémoire, remonter jusqu’à la contemplation des vérités qui permettent de fonder à nouveau, en toute justice, l’ordre de la cité”. Traducción nuestra.

elementos terminan por anudarse en el acto de reminiscencia, tal que forma fundamental del conocimiento.⁵⁷⁷ El tener acceso a la verdad termina por ser el tener acceso al ser mismo, un acceso de tal índole que el ser al cuál se accede será al mismo tiempo el agente de transformación de quien tiene acceso a él. Así, la llamada patria ontológica podemos caracterizarla con una cierta circularidad ya que al conocerme accedo a un ser que es la verdad, y, precisamente, esa verdad transforma el ser que soy y me asimila a Dios.⁵⁷⁸ De esta manera tenemos que, por una parte, la cuestión de cómo tener acceso a la verdad, o sea, la ocupación de la filosofía propiamente, y de otra, las transformaciones que se hacen necesarias en el ser mismo del sujeto para poder tener acceso a la verdad, esto es, la espiritualidad, resultan el fundamento y el marco conjunto referencial del *Alcibíades*. Este acceso a través de la transformación son las condiciones de espiritualidad que podemos formular como la *epimeleia heautou*. Foucault define la espiritualidad como el conjunto de esas prácticas, cambios, búsquedas por las que el sujeto se transforma para, precisamente, tener acceso a la verdad. Todas estas modificaciones, ascesis, incluso renunciaciones, son, por decirlo de algún modo, el precio a pagar para tener ese acceso a la verdad. La verdad no se da al sujeto por un simple acto de conocimiento. El sujeto no tiene acceso a la verdad si no modifica su modo de ser, por lo tanto, Alcibíades deberá operar un cambio en su modo de ser, para lo que debe conocerse a sí mismo.

Finalmente, y por todo lo anterior, tenemos que al proceso de transversalidad, que articula el conjunto de todas estas condiciones, relaciones y retornos, es a lo que Foucault denomina "modelo de reminiscencia" y que éste es, en realidad, el primer gran modelo de calado filosófico que explica las circunstancias que rodean al cuidado de sí en su relación de identidad con el conócete a ti mismo. El autoconocimiento, es decir, el conocimiento de

⁵⁷⁷ M. Foucault, HS, Pag. 201.

⁵⁷⁸ Cfr. nota 324.

sí mismo, el acto de reminiscencia por sí, es la forma que adopta, y la relación con los otros, con los demás, con la ciudad, la proyección que manifiesta. Practicando la catártica de sí se descubre lo que ya sabía que era. El descubrimiento es la memoria del conocimiento.

I.4 Enigmática excepción.-

Con todo lo anterior, extraña en un primer momento la exclusión en el análisis foucaultiano de un movimiento del pensamiento filosófico antiguo que, evidentemente, faltaría por incorporar. Efectivamente, Foucault hace una singular excepción con lo que, por otra parte, marcará una primera referencia de la bifurcación en el *iter* con que describe el proceso de formación del cuidado de sí. Lo que juzga como la “singularidad aristotélica” es en realidad una especie de apartamiento deliberado de la línea principal de la formación y el desarrollo de esa inquietud por sí mismo, hecho que ocurre, de acuerdo con Foucault, por un motivo: porque Aristóteles, y la línea de pensamiento que se inicia en el Liceo y continúa por el averroísmo, el tomismo y la escolástica, no acepta la “espiritualidad” de la que venimos hablando como medio para el acceso a la verdad. Igualmente, en nuestra opinión, hay otro elemento cuya ausencia nos parece significativa porque el concepto aristotélico de la *filautía*, que Foucault solo menciona en *La historia de la locura* sin apenas detenerse, podría haber compartido un mismo espacio de exploración que enlazara con algunos aspectos de la espiritualidad.

Vamos a incluir un breve recordatorio de la *filautía* en este apartado para que, además de un enlace con la cuestión de la espiritualidad, también nos sirva de introducción al complejo relacional de ambas nociones en el pensamiento de Aristóteles, así como a algunas de sus proyecciones posteriores que, asimismo, pueden compararse con otros momentos y modelos foucaultianos. Así pues, empezaremos diciendo que, si bien con dos claras acepciones, una positiva y otra negativa, la *filautía* aristotélica traduce

solo la autoestima o el amor propio⁵⁷⁹ sin necesidad de inquietud ni prácticas ni transformación de sí mismo. Encontramos el desarrollo de su planteamiento en la *Ética nicomáquea* donde se comienza reconociendo que, efectivamente y en primera instancia, la opinión generalizada admite que el amor propio es malo, y a los que así proceden son indefectiblemente calificados como egoístas, *philaútous*. Aristóteles, no obstante, defiende que el amor propio no es malo porque el mejor amigo del ser humano es él mismo. Los sentimientos de carácter afectuoso que dirigimos a los otros, sin embargo proceden originalmente de los que uno mismo tiene sobre sí mismo. Esto afirma Aristóteles en el marco de su “Teoría de la amistad”:

Y así, el individuo es su propio amigo más estrechamente que ningún otro, y es a sí mismo a quien, sobre todo, deberá amar.⁵⁸⁰

μάλιστα γὰρ φίλος αὐτῷ: καὶ φιλητέον δὴ μάλισθ' ἑαυτόν.⁵⁸¹

Para Aristóteles hay en realidad dos formas de amor propio o de amor a sí mismo: la autoestima del hombre bueno que ama con preferencia de todo lo mejor de sí mismo, y esto es un egoísmo noble, y el hombre malo que ama lo peor de sí mismo. Como resultado, “...en el hombre malo hay una discordia profunda entre lo que debe hacer y lo que hace, mientras que el hombre virtuoso solo hace lo que debe hacer...”.⁵⁸² Ese egoísmo noble es la *filautía* que, lejos de retener el sentido vulgar y peyorativo con que

⁵⁷⁹ Recordemos que Foucault no incluye el amor propio entre las muchas formas de expresar el cuidado de sí, aunque sí que utiliza la expresión “ser amigo de sí mismo”, “être ami avec soi-même”, HS, pag. 14. Asimismo, Foucault se refiere al amor propio citando a Séneca sobre la ausencia de relación plena, adecuada y suficiente que hace que uno no se sienta dependiente de nada. Séneca lo plantea en términos de amor a sí mismo o repugnancia a sí mismo que son extremos que conducen a preocuparse por cosas que no merecen tal preocupación; cosas exteriores a sí mismo o apego a las voluptuosidades. HS, Pags. 361-362. Y también cuando cita al *Tratado de la cura de las pasiones* de Galeno menciona el amor a sí como algo peyorativo. pag. 379.

⁵⁸⁰ Aristóteles, *Moral, a Nicómaco*, Libro noveno, “Teoría de la amistad” Capítulo VIII, “Del egoísmo o amor propio” pag. 368-369. Hemos seguido la traducción de Patricio de Azcárate.

⁵⁸¹ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1168b%3Abekker+line%3D10>

⁵⁸² Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, pag. 370-371.

pensamos al egoísta, es entendida como una elección reflexiva y razonada que facilita actuar conforme a la virtud y con la prudencia requerida para obrar de acuerdo con la justicia pretendida. La *philautía* relaciona directamente al yo con el otro en base a la relación del yo consigo mismo, y esto la convierte en el soporte de la *philia* por los demás. En la *Ética Eudemia*, también descubrimos reflexiones del mismo cariz, como ocurre en el libro VII, capítulo 6, donde afirma que: “A partir del modo de ser con uno mismo se definen los restantes modos de amar...”.⁵⁸³ Pero quizás entendamos mejor la intención de Aristóteles en palabras de Emilio Lledó:

En el marco de la vida moral, que tiene que establecer vínculos con el prójimo, la `amistad`, *philia*, ocupa un lugar excepcional. En ella hay que examinar qué es lo que funda la `relación amistosa`, y si es el `placer` o la `utilidad` o la `bondad` lo que en la amistad se persigue, y si es un `estado`, una `actividad`, una `afección`... Es tan amplio el campo de la *philia*, que llega a asentarse en la misma estructura de la Pólis y, por ello, entra en conexión con la `justicia`. La importancia de la amistad es tal, que no solo sirve para entender `nuestro sentimiento hacia los otros`, sino también nuestra `relación afectiva con nosotros mismos`. En consecuencia, se plantea la cuestión de si es justificable el amor propio, *philautía*,⁵⁸⁴ que puede llegar al extremo de olvidarse absolutamente de los demás. En este caso, y si demostramos que el hombre feliz necesita de los amigos, ese `egoísmo` de la *philautía* no solo traerá infelicidad, sino también `inactividad`, ya que no se puede estar en continua `actividad consigo mismo`, `pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil`.⁵⁸⁵

Esta relación afectiva con nosotros mismos, este amarse a sí mismo, para Aristóteles, pues, no tiene por qué ser egoísta, al contrario sirve de puente hacia los demás y, por otra parte, carece de sentido una actividad exclusiva consigo mismo ya que traería la infelicidad.

⁵⁸³ Aristóteles, *Ética eudemia*, pag. 142.

⁵⁸⁴ “En realidad, el término *philautía* no está documentado en Aristóteles, que usa el adjetivo *philautos* (cf. también Sófocles, E.R., 309)”. E. Lledó, *Memoria de la ética*, pag. 234.

⁵⁸⁵ Emilio Lledó, *Memoria de la ética*, pag. 176-177.

La idea de *filautía* será también examinada por Plutarco⁵⁸⁶ y posteriormente, en un interesante recorrido, pensada por Erasmo y después por Kant, entre otros. A Erasmo de Rotterdam lo cita Foucault en la Historia de la locura, dentro del capítulo *Stultifera Navis*,⁵⁸⁷ sin embargo, ya es para resaltar que la *filautía*, según Erasmo, forma parte de todo aquello malo del hombre que define como debilidades humanas:

Reconocedlas aquí, en el grupo de mis compañeras...Ésta del ceño fruncido, es Filautía, el Amor Propio'. Ésa que ves reír con los ojos y aplaudir con las manos, es Colacia, 'la Adulación'. Aquella que parece estar medio dormida es Letea, 'el Olvido'. Aquella que se apoya sobre los codos y cruza las manos es Misoponía, 'la Pereza'...⁵⁸⁸

Erasmo,⁵⁸⁹ un poco más adelante, relata de la siguiente manera la actividad de esta compañera-hermana:

En fin, como lo principal para la felicidad consiste en ser cada cual lo que desea ser, mi hermana Filautía, el amor propio, procura plenamente esta satisfacción haciendo que todo el mundo esté contento con su fisonomía, su ingenio, su nacimiento, su estirpe, su educación y su patria... Admirable perversión de la Naturaleza, que, entre tanta diversidad de cosas, ha sabido establecer una perfecta igualdad. Si niega a alguno ciertos dones, le concede en cambio un grano más de amor propio.⁵⁹⁰

En el caso de Kant, al principio del capítulo tercero de la *Crítica de la razón práctica* que titula la "Analítica de los móviles de la razón pura práctica"⁵⁹¹ afirma que: "todas las

⁵⁸⁶ "Pues es propio de un hombre sensato estar orgulloso de sí mismo y de la disposición de su ánimo, cuando es la mejor. Por lo tanto, si son conducidas todas estas cosas al conocimiento, se demuestra que toda forma de virtud nace de la razón y de la enseñanza". Plutarco, *Cómo debe el joven escuchar poesía*, 32d13-e3, pag. 144, Moralia I, Gredos 1985, Madrid. Trad. José García López

⁵⁸⁷ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, Stultifera Navis*, pag. 42

⁵⁸⁸ Esta traducción está basada en la francesa de P. de Nolhac que utiliza Foucault en la Historia de la locura. En la traducción directa del latín del *Elogio de la locura*, de Francisco J. Herranz Masjuán, pag. 12, hay algunas variaciones de menor importancia como "séquito" por "compañeras". Sin embargo, más adelante, en la pag. 25, denomina como hermana de la locura, que es la que habla, a la "filautía", el amor propio.

⁵⁸⁹ Del que también leemos su idea de la filautía en los *Adagia* 115 y 292.

⁵⁹⁰ Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, pag. 25-26.

⁵⁹¹ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, pag. 85.

inclinaciones juntas, las cuales pueden reunirse en un sistema tolerable y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad personal, constituyen el egoísmo,⁵⁹² *solipsismus*. Éste es o el amor de sí mismo, que consiste en una benevolencia excesiva consigo mismo,⁵⁹³ *philautia*, o la complacencia en sí mismo, *arrogantia*. Aquél se llama particularmente amor propio y ésta, presunción”.⁵⁹⁴ Para Kant, el amor propio o amor a sí mismo es tolerado siempre que esté de acuerdo con la ley moral. El egoísmo como hontanar de la *arrogantia* presuntuosa será precisamente objetivo de “derribo” de la razón pura práctica.

Como vemos, desde Aristóteles hay una *filautía* que puede entenderse en dos sentidos, uno positivo y enriquecedor que apunta a la felicidad del yo y otro que, en forma de egoísmo, puede llegar al extremo de olvidarse de los demás, provocar la infelicidad o excitar la arrogancia. No obstante, ninguno de los dos casos requiere un proceso de transformación del sujeto.

Pero, enlazando con esto último, volvamos ahora a la cuestión que hace singular el caso de Aristóteles y que sí menciona detenidamente Foucault. Habíamos dejado pendiente más arriba el tema de la menor o nula relevancia asignada a la espiritualidad que, además, relacionábamos con el acceso a la verdad. Pues bien, hay en Aristóteles una forma de oposición al tipo de conocimiento precedente que, a partir de él, ya no tendrá como referente el sujeto sino al objeto. Durante toda la antigüedad, dice Foucault, se habían mantenido inseparables las cuestiones de cómo tener acceso a la verdad y la serie de transformaciones que se consideraban necesarias para el tal acceso. Es decir, la cuestión filosófica y la espiritual que, según afirma, son dos cuestiones que jamás se

⁵⁹² En la *Antropología en sentido pragmático* amplía este concepto que puede ser de tres clases: lógico, estético o práctico. El párrafo comienza de esta forma: “Desde el día en que el hombre comienza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente...” I. Kant, *Antropología*, § 2, pag. 17.

⁵⁹³ La frase en alemán es: “Diese ist entweder die der Selstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst, *philautia*”. Pensamos que se entiende mejor si cambiamos el adjetivo “excesiva” de la traducción de Dulce María Granja Castro, por la expresión menos radical de “sobre todo” o “por encima de todo”.

⁵⁹⁴ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, pag. 86.

habían separado.⁵⁹⁵ Con Aristóteles se inicia el proceso de la separación que fue lento⁵⁹⁶ y cuyo principal elemento separador en un principio no fue tanto la ciencia como la teología,⁵⁹⁷ que al tener ya la necesidad de articular una reflexión formal requirió, también, un sujeto capaz del conocimiento que le acercara a la comprensión y el encuentro con Dios.⁵⁹⁸ Esta línea de conocimiento, que siguió su desarrollo con santo Tomás y la escolástica, que Foucault ya considera como un esfuerzo en la línea de eliminar la condición de espiritualidad, y sigue a través de todas las ciencias empíricas, procura apartar las estructuras de espiritualidad del pensamiento filosófico en los marcos referenciales en que la hemos situado y, por lo tanto, también va lentamente relegando la noción de *epimeleia heautou*. No obstante, este apartamiento, lo mismo que ocurrirá con el momento cartesiano, no puede calificarse de absoluto o definitivo porque Foucault aprecia que todavía se mantienen ciertos puntos de enlace o de roce, “frottement”.⁵⁹⁹ Se puede decir, con todo, que a partir de Aristóteles, para Foucault se inicia un camino que desemboca en la disolución de esa condición necesaria de espiritualidad para ser posible el tener acceso a la verdad. Con Descartes primero y después Kant ya no hará falta nada

⁵⁹⁵ M. Foucault, HS, pag. 18. “jamais ces deux questions n’ont été séparées”.

⁵⁹⁶ En el análisis de este proceso Foucault es bastante sutil, sobre todo si lo comparamos con otras interpretaciones relativamente más radicales como, por ejemplo, la de Francisco Rodríguez Adrados que en su *Palabras e ideas* se puede leer: “Con Aristóteles, Dios deja de ser el modelo del hombre; y la ética, la política y la teoría del conocimiento dejan de ser parte de la teología. La filosofía, que se había alejado del mundo, vuelve a ponerse en contacto con él. El centro del pensamiento sobre el hombre se centra en la idea de la felicidad, que ya no se funda exclusivamente en el conocimiento del Bien y que, además, puede ser diferente para hombres diferentes. El punto de vista continúa siendo, pues, individualista...su atención se desvía cada vez más de los temas morales. Aristóteles es, ante todo, un científico al que gusta razonar sobre cualquier tema. El pensamiento racional, desarrollado en relación con el tema de la conducta humana, se hace autónomo y crea las distintas ciencias”. pag. 203.

⁵⁹⁷ “...esa teología que, justamente, puede fundarse sobre Aristóteles...”. M. Foucault, HS, pag 28 :”...cette théologie qui, justement, peut se fonder sur Aristote...”

⁵⁹⁸ Recordemos que desde el *Alcibiades* de Platón y en el platonismo el sujeto debía efectuar un trabajo sobre sí mismo para tener acceso a la verdad. Y esto era extensible a las demás corrientes filosófica exceptuando a Aristóteles. El sujeto no es capaz de verdad a menos que efectúe las transformaciones que se consideran necesarias para tener acceso a esa verdad.

⁵⁹⁹ M. Foucault, HS, pag. 29. Se está refiriendo, por ejemplo, a los casos de Spinoza y al comienzo de la *Reforma del entendimiento*; también afirma que esas estructuras de espiritualidad no desaparecieron en Kant, así como tampoco en figuras posteriores del orden de Hegel. En cuanto a pensadores como Schelling, Schoenhauer, el Husserl de la *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, Heidegger, además de los filósofos de la sospecha Nietzsche, Marx o Freud, considera que en cierta medida significan, al intentar vincular de algún modo el conocimiento con la necesaria transformación del ser mismo del sujeto, un resurgimiento de estas estructuras de espiritualidad.

más que seguir el hilo de la evidencia racional, y la línea de pensamiento que da ese acceso a la verdad ya no requiere de transformación alguna del sujeto que, por sí mismo, será capaz de verdad. Es en este sentido que, para Foucault, Aristóteles abre la espita a la formación de una nueva vía racional de pensamiento que articula su propia estructura científica del conocimiento. De entre los distintos lugares de su obra donde podemos encontrar elementos de su teoría del conocimiento, por ejemplo, en el estudio de la demostración, el análisis de las características de la ciencia o el planteamiento de las virtudes dianoéticas, vemos que al rechazar las ideas innatas, Aristóteles y la línea de pensamiento que con él se inicia, cercenan también cualquier posibilidad de reminiscencia, y esto significa un quebranto radical con el modelo platónico de conocimiento, de conocimiento del conocimiento y de autoconocimiento. La experiencia es ahora el fundamento del conocimiento, cuya primera facultad, la sensibilidad, sirve para percibir la cualidad de las cosas. El entendimiento, que nos permite conocer el por qué y la causa de los objetos, forma parte de las dos siguientes facultades del conocimiento, que son el entendimiento paciente, que reproduce mentalmente los objetos ausentes, y el entendimiento agente, que elabora los conceptos universales. En ningún paso del proceso de esta abstracción, como vemos, se apela a la reminiscencia. Y esto es lo que, según Foucault, hace de Aristóteles no tanto la cumbre de la antigüedad sino su enigmática excepción.⁶⁰⁰

⁶⁰⁰ "L'énigmatique exception d'Aristote". M. Foucault, HS, pag. 182.

I.5. Cultura de sí y tránsito al siglo de oro.-

El cuidado de sí que viene descrito en el *Alcibíades* es recogido y asumido por la filosofía posterior como un precepto de carácter general. También aquí se desborda el marco de origen nocional de la misma manera que había ocurrido con el cuidado de sí socrático y el origen del concepto manifestado por la primera articulación del mismo en la Grecia arcaica espartana. Ese carácter general significa que podemos encontrar este principio de la *epimeleia heautou*, en diferentes escuelas e incluso en distintos planteamientos del modelo de relación social, aun siendo sistemas de pensamiento completamente opuestos. Llegó a ser una idea filosófica habitualmente explorada, además de en el campo teórico, en muchos aspectos de lo referente a las prácticas de la vida cotidiana. El cuidado de sí era un lugar común para los epicúreos, los cínicos o los estoicos como Séneca o Marco Aurelio. La generalización sobreviene, pues, en todos los ámbitos de la vida adquiriendo una dimensión próxima a un tipo de actitud que se observa como una forma de *techne*. De la transformación del yo y el autoconocimiento se transita hacia un arte de vivir que implicará toda una serie de preparaciones, actividades y meditaciones que se despliegan en una *techne tou biou* que da forma a la cultura de sí⁶⁰¹ del periodo helenístico. El desbordamiento se produce, entonces, al salirse del círculo

⁶⁰¹ Foucault en HS III, pag. 60, a este respecto, cita *ex profeso* los *exercices spirituels et philosophie antique* de P. Hadot. Efectivamente, Hadot trata el tema en profundidad en su artículo *exercices spirituels* aparecido en el anuario de la Escuela práctica de altos estudios el año 1975 y recopilado en el libro mencionado en 1981. Para evaluar la atención con que Foucault tuvo en cuenta este texto valga la siguiente cita: " C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement: pour eux, la philosophie est un 'exercice'. À leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique, mais dans l'ordre du 'soi' et de l'être: c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle la fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures." pags. 22-23.

original de significación platónico para convertirse en un tema común y universal.⁶⁰² Por expresarlo en otros términos: la idea tiene éxito y se generaliza.

Pero, ¿por qué ocurre esto?, ¿cuál es el motivo que explica esta evolución? Foucault afirma que se inicia un lento pero progresivo proceso de individualización que persigue, por un lado, la paulatina acrecencia de la relación con uno mismo en la dirección de constituirse como sujeto de sus propios actos. Y, de otra parte, la ruptura de unas características que ahora se veían como limitaciones y que impedían la apertura a espacios donde la filosofía, por ejemplo la de las escuelas cínica, epicúrea o estoica, se presentaba ya como arte de vivir. Recordemos que, según Foucault, había tres condiciones que determinaban la forma de la inquietud de sí en el Alcibíades, y por lo tanto en el modelo de reminiscencia, la primera de las cuales era que la inquietud por sí mismo estaba destinada a los jóvenes aristócratas. Como segunda determinación, el ocuparse de sí mismo tenía como objeto el ejercicio futuro del poder de forma razonable y virtuosa. Y, por último, la tercera limitación es que: "...el cuidado de sí tiene como forma principal, sino exclusiva, el autoconocimiento: ocuparse de sí, es conocerse a sí mismo."⁶⁰³ Hay un desbordamiento de la mera actividad de conocimiento para desplazarse hacia la práctica de sí mismo. Y así tenemos que, continuando con las preguntas que habíamos planteado, la mencionada individualización se presenta como un gradual desplazamiento desde posiciones que proyectaban su interés a la ciudad y su gobierno, como ocurría en el caso de Alcibíades, hasta lo que ahora podemos denominar los aspectos privados de la existencia, esto es, a los valores de la conducta personal y al interés que lleva a uno mismo.⁶⁰⁴

⁶⁰² M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pag. 61.

⁶⁰³ M. Foucault, HS, pag. 80. Traducción nuestra de : "...le souci de soi a pour forme majeure, sinon exclusive, la connaissance de soi: s'occuper de soi, c'est se connaître soi-même."

⁶⁰⁴ M. Foucault, HS III, pag. 58.

Sin embargo, hay que matizar mucho este individualismo porque no puede entenderse como el comienzo de una deriva en términos de aproximación a posiciones de carácter egoísta, ya que, tal como explica Foucault, la actividad pública siguió siendo de una gran trascendencia para la existencia del individuo, lo mismo que, por ejemplo, la importancia de las relaciones familiares o de amistad. La inquietud por sí no puede entenderse como oposición a la preocupación por los otros. Foucault, para aclarar este punto, distingue tres diferentes acepciones que subyacen al concepto de individualismo y que como realidades distintas se pueden mezclar, y de hecho así ha ocurrido en numerosas ocasiones. Tenemos, por una parte, la actitud individualista que se puede caracterizar por el valor otorgado a la singularidad del individuo y el nivel de independencia que alcanza ese mismo individuo con respecto a la sociedad; de otro lado, la valorización de la vida privada que se relaciona con la dimensión de ámbito familiar, de amistad e incluso de lazos económicos; y, por último, el alcance en las relaciones consigo mismo, en referencia a de qué manera, con la finalidad de transformarse en orden a conseguir la propia salvación, hay que ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento y ámbito de acción. Y dice Foucault que estas tres actitudes pueden combinarse de muy distintas formas y tener múltiples consecuencias, pero que esta última, la que amplía, profundiza y destaca la inquietud por sí mismo, adquirió la gran relevancia que se indica porque se vio favorecida por el propicio caldo de cultivo de lo que llama la cultura de sí.⁶⁰⁵Efectivamente Foucault presenta este tránsito, de una primitiva inquietud de sí a una verdadera cultura de sí, como la manifestación de una ampliación del rango de alcance, a partir de dos desanclajes.⁶⁰⁶El primero consiste en no considerar por más tiempo al cuidado de sí como un elemento o una herramienta necesaria para la pedagogía, es decir que pasa de entenderse como un precepto, como ocurre en el Alcibíades, a ser presentado

⁶⁰⁵ M. Foucault, HS III, pag. 60.

⁶⁰⁶ M. Foucault, HS, pag. 197. "Désenclavement" se traduce por desenclave, pero creemos que en este caso se entiende mejor el sentido si lo traducimos por desanclaje.

como una conminación a un desarrollo completo de la existencia, a una forma de vida, a una práctica de sí, a un arte de vivir. Y como se puede deducir, al romperse ese monopolio con la pedagogía de corte platónico, se abre la posibilidad de toda una malla de relaciones, ahora ya, con implicaciones de amplio alcance social. El segundo desancle es el referente al cambio de finalidad. Antes, el cuidado de sí tenía como fin el gobierno de la ciudad y, a partir de aquí, la preocupación por sí mismo deja de ser un medio para constituirse en el fin para sí y de sí mismo.

Puede decirse que la transición al modelo helenístico se hace a través del proceso escalonado que sucede dentro del desarrollo de la cultura de sí. Pero, sigamos con las preguntas, ¿qué es? o ¿en qué consiste exactamente esa cultura de sí? Foucault conviene en, previamente al examen de la cuestión, esbozar unos rasgos precisos para la noción de cultura, en la que pueda tener cabida la que llama cultura de sí. Propone entender la generalidad misma de la idea de cultura si se cumplen ciertas condiciones, como la existencia de una serie de valores universales que formen un conjunto coordinado y jerarquizado; o que para tener acceso a esos valores, los individuos deben realizar ciertos esfuerzos, no exentos de sacrificios, dentro de una serie de conductas reguladas; y también que el acceso a esos valores esté asociado a un acervo de teorías y conceptos componentes de un saber. Y, una vez establecidas estas condiciones para la noción de cultura, Foucault lanza el motivo que piensa da inicio al movimiento hacia el siglo de oro: *“le soi”*.⁶⁰⁷ Es alrededor de este énfasis del yo en donde se origina esa “cultura de sí como campo de valores organizado, con sus exigencias de comportamientos y su campo técnico y teórico asociado”.⁶⁰⁸ El yo autofinalizado, esto es la autofinalización de sí en el cuidado de sí, tuvo consecuencias no solo filosóficas, que podemos resumir en un giro temático hacia cuestiones como la verdad, la espiritualidad o

⁶⁰⁷ M. Foucault, HS, pag. 173.

⁶⁰⁸ M. Foucault, HS, pag. 174. Traducción nuestra de :”...culture de soi comme champ de valeurs organisé, avec ses exigences de comportements et son champ technique et théorique associé”.

las transformaciones necesarias en el modo de ser del sujeto, sino de todo orden cultural. La cultura de sí describe el espacio de este momento y el yo define su comienzo. Se ha iniciado el tránsito hacia el helenismo.

CAPÍTULO

II

MODELO HELENÍSTICO

Nota de orientación.-

El modelo helenístico significa para Foucault el gran periodo de apogeo de la preocupación por sí mismo.⁶⁰⁹ En él convergen la culminación de las doctrinas provenientes de las diferentes escuelas y la incorporación y consolidación de algunos elementos conceptuales que terminarán de dar forma y contenido al cuidado de sí.⁶¹⁰ Asimismo, de la relación y puesta en práctica de estos ámbitos de formación se configura una cultura de sí donde la transformación de sí se convierte en un arte de vivir. Precisamente, esta *tekhne tou biou* es una de las singularidades que, por comparación, hace diferente a esta época de otras que permanecen impermeables a establecer una relación entre moral y estética de la existencia.

Quiero mostrar que el gran problema griego no era una técnica de sí, era una técnica de vida, la *tekhne tou biou*, la manera de vivir. Es muy claro con Sócrates, Séneca o Plinio, por ejemplo, que no se preocupaban de lo que venga después de la vida, de lo que pase después de la muerte o si Dios existía. No era verdaderamente para ellos un problema; el problema era: qué *tekhne* debo tomar con el fin de vivir como debería. Y creo que una de las grandes evoluciones de la cultura antigua ha sido el hecho de que esta *tekhne tou biou* se ha convertido en una *tekhne* de sí...La moral de los griegos se centró sobre un problema de elección personal y de una estética de la existencia. La idea de *bios* como materia de una obra de arte

⁶⁰⁹ “Tomé ese periodo [helenístico y romano, siglos I y II] en la medida en que representa una cumbre en una evolución que, sin duda, fue muy larga durante todo el periodo helenístico.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 128.

⁶¹⁰ Ver esquema 2.

estética es una cosa que me fascina. También, la idea de que la moral pueda ser una muy fuerte estructura de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina.⁶¹¹

La genealogía de esta “cumbre” en la inquietud de sí se inicia entre las escuelas helenísticas, que van evolucionando y apartando lentamente elementos característicos del modelo reminiscente, y llega hasta el momento de la irrupción de la idea de renuncia, elemento catalizador del modelo que Foucault llama ascético-monástico y del que, el cuidado de sí, recibirá el primer solapamiento que terminará en su olvido. Pero, ¿son estos dos grandes modelos ocultadores, el de la reminiscencia platónica y la exégesis cristiana, los que esconden el modelo de la conversión helenística a sí? Foucault piensa que efectivamente así es como ocurre, y que este modelo escondido⁶¹² es, quizás también por ello, en el que se descubren con mayor sorpresa toda una serie de conectividades que suponen una nueva apertura de perspectiva en relación con la forma de ser del sujeto.

Así pues, en este modelo helenístico se completa el concepto, cerrando el proceso de formación, es decir, se cierra su círculo de significado. En este periodo Foucault considera que, efectivamente, preocuparse por sí mismo ha alcanzado su pleno sentido y desarrollo, y así, los siglos I y II de nuestra era son por ello presentados como “la edad de oro” del cuidado de sí. Por tanto, en el desarrollo de este capítulo, nos vamos a interesar por todos esos nuevos conceptos de incorporación que, estableciéndose en una continua relación, ordenan y culminan la evolución de la preocupación por sí.

⁶¹¹ M. Foucault, DE, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, 326, pag. 390. TN de “Je veux montrer que le grand problème grec n'était pas une technique de soi, c'était une *tekhné* de vie, la *tekhné tou biou*, la manière de vivre. Il est très clair chez Socrate, Sénèque ou Pline, par exemple, qu'ils ne se préoccupaient pas de ce qui vient après la vie, de ce qui se passe après la mort ou si Dieu existait. Ce n'était pas vraiment pour eux un grave problème ; le problème était : quelle *tekhné* dois-je prendre afin de vivre aussi bien que je le devrais. Et je crois que l'une des grandes évolutions de la culture antique a été le fait que cette *tekhné tou biou* est devenue de plus en plus une *tekhné* de soi...La morale des Grecs est centrée sur un problème de choix personnel et d'une esthétique de l'existence. L'idée du bios comme matériau d'une oeuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline.”

⁶¹²M. Foucault, HS, pag. 237. Subtítulos. “*Le modele caché*”

II.1 El movimiento de conversión a sí.-

Como hemos apuntado más arriba, la inquietud de sí se va convirtiendo progresivamente en un principio general que alcanza a todos y, al mismo tiempo, se ajusta a un procedimiento de transformación que desconecta de algunas de las viejas condiciones establecidas en el modelo socrático. Esto lo hace en un amplio y largo proceso que transcurre desprendiéndose, por una parte, del elemento pedagógico y, por otro lado, abandonando paulatinamente el objetivo político predeterminado. De un precepto de autoconocimiento se transita hacia un principio que, además de general, ahora es para toda la vida, es decir afecta al sujeto en toda su existencia. Esta preocupación por sí del modelo helenístico abarca ahora la totalidad del ser del sujeto y, al constituirse como un movimiento de autofinalización, ya que esa preocupación por sí acaba en sí mismo, concibe la noción de conversión a sí. No se trata de una conversión religiosa ni nada relativo a la exigencia de renuncia que veremos en torno a la fe del modelo ascético-monástico. Sin embargo, incluye la idea de retorno, aunque tampoco tiene que ver con el retorno en sentido de la memoria o el recuerdo de lo ya vivido del modelo platónico. Se refiere a un retorno a sí mismo del sujeto, un regreso a sí, una especie de ponerse a seguro, un volverse hacia sí mismo e implica, por tanto, el movimiento del desplazamiento hacia sí mismo, un ir hacia algo que es uno mismo.⁶¹³

Pero quizás merezca la pena ampliar un poco más estos primeros apuntes porque, como

⁶¹³ En nuestra opinión hay tres autores clásicos fundamentales en los que Foucault se apoya para su diseño de este modelo helenístico. Los autores son Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, y, concretamente, este tema del retorno a sí es ampliamente tratado por los tres. De hecho en la HS cita, en las pags. 255-256 y citas de 1 a 6, un texto por cada uno de ellos que, desde diferentes formulaciones, como volver a sí o regresar a sí, etc, hacen referencia a ese retorno a sí. En las ediciones en español son las siguientes: Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro I, IV, 18, pag. 68, también en libro III, XXII titulado *Sobre el cinismo*, 39, pag. 325. y en el libro III, XXIV, *Sobre que no hay que aficionarse a lo que no depende de nosotros*, 106, pag. 358. Marco Aurelio, *Meditaciones*, libro IV, 3, pag. 81. Y Séneca, *Diálogos*, *Sobre la brevedad de la vida*, 2, 3, pag. 377. *Sobre la tranquilidad del espíritu*, 17, 3, pag. 367. *Cartas a Lucilio*. en expresiones como "cito redí" o rápido regreso, carta XV, 5, pag. 54.; también en expresiones como: "in se recessit" o recluirse en sí mismo, carta LXXIV, 29, pag. 212.; y por último: "in tutum nos reducamus" o pongámonos a seguro, carta XIV, 3, pag. 50.

hemos visto que también ocurría en el apartado que más arriba hemos titulado como “El movimiento de la existencia”, aparecen algunas concomitancias que conviene aclarar.

El análisis vamos a iniciarlo involucrando los elementos que añaden sentido, pero también desde el punto de vista de la cuestión que articula la relación de modelos, esto es, en los cambios en la reciprocidad y en la alteración en el orden de prioridades que implican, entre el autoconocimiento y la inquietud de sí. Así pues, de un modo concreto, el convertirse a sí helenístico y romano es para Foucault, justamente por su radicalización, claramente distinto del platónico, aunque guarde estrecha relación de continuidad. Ya no hay identificación entre el cuidado de sí y el autoconocimiento, hay más bien un solapamiento de este último por una inquietud de sí ya como agente en un nuevo modelo que ahora no explica al sujeto sino que lo presenta como objetivo de conocimiento. El proceso conducente al sí mismo es de transformación e incorpora una serie de técnicas que favorecen su viabilidad formando, en este sentido, una especie de arte de sí mismo. El retorno a sí también va acompañado de una moral minuciosa, reflexiva, además de estricta, que hunde sus raíces en la filosofía estoica de prestar atención a los otros y a dedicar cada vez mayor importancia al mencionado retorno a sí, y, por tanto, a una labor de conocimiento del sujeto. El conocimiento, ahora, pasa a ser un elemento del cuidado. Simultáneamente, esta labor de conocimiento del sujeto puede considerarse, de forma incipiente, el comienzo de lo que se irá desarrollando como ciencias del espíritu, pues mantiene una serie de compatibilidades con el autoconocimiento del modelo anterior y, al mismo tiempo, con el conocimiento útil de la naturaleza. Es decir, no hay que dirimir entre conocer la naturaleza o conocernos a nosotros mismos sino que debido a diferentes circunstancias y numerosas características no solo resultan compatibles, sino que: “...es ... en una cierta relación de lazos recíprocos entre conocimiento de la naturaleza y conocimiento de sí que este conocimiento de sí encuentra lugar en el interior del tema de

“convertirse a sí”.⁶¹⁴ Convertirse a sí es también, pues, una manera de conocer la naturaleza. A esto contribuyeron en gran medida los estoicos, y también los epicúreos y los cínicos, si bien fueron los primeros los que más énfasis pusieron en asociar el conocimiento de la naturaleza, el saber, con la *tekhnē tou biou*, es decir con el arte de vivir, el saber vivir que hacían acompañar de la *askesis*. Volver la mirada hacia sí y hacia el mundo, nos conocemos a nosotros mismos conociendo la naturaleza. Y esto, insistimos, porque conocerse a sí mismo mantiene una relación de reciprocidad con el conocimiento de la naturaleza, de la que procuramos obtener un saber sobre lo que somos. En este punto, Foucault, apoyándose en Séneca,⁶¹⁵ y en concreto en el prefacio del libro III, y también en el prefacio del libro I, de las *Cuestiones naturales*,⁶¹⁶ pone en juego el saber del mundo, *mathesis*, muy característico del interés por el conocimiento del estoicismo, junto con el volver la mirada hacia sí mismo. Así, en el citado prefacio, un retirado Séneca, probablemente con más de 65 años, se arrepiente del tiempo malgastado y se apresura a “...recorrer el universo, arrancarle sus causas y secretos y dárselos a conocer a los demás.”⁶¹⁷ por eso “...conságrese el espíritu por entero a sí mismo y, al menos en el momento final, vuelva la vista a la contemplación de sí mismo”.⁶¹⁸ Como vemos, para Séneca la actividad de análisis y estudio de la naturaleza implica también una retrospectiva hacia sí mismo que atañe al alma. Pero continúa preguntándose lo siguiente: “¿Qué es lo principal en la vida del hombre?...ver el todo con

⁶¹⁴ M. Foucault, HS., pag. 248. Traducción nuestra de :”...c’était... dans un certain rapport de liens réciproques entre connaissance de la nature et connaissance de soi que cette connaissance de soi trouvait place à l’intérieur du thème `se convertir à soi”.

⁶¹⁵ Luego veremos que también, en esta misma línea argumental, añadirá la perspectiva de Marco Aurelio.

⁶¹⁶ Parece que Foucault ordena las *Cuestiones naturales* siguiendo el tradicional “*Quantum*”, es decir empezando por el I y acabando por el VII. En la pag. 251 de HS dice que el prefacio del primer libro sirve de prefacio general a la obra, cuando en realidad ya casi no se discute que es el prefacio del III libro el que hace esa función. El orden “*Non praeterit*”, responde a este último criterio y es el que nosotros consideramos más adecuado para las *Cuestiones naturales*. Pero no afecta en nada al contenido porque si bien el “*Non praeterit*” empieza por el III y sigue IVa, V, VI, I y II los prefacios a cada libro son siempre los mismos. Gros apunta a que Foucault utiliza una edición “vieja”.

⁶¹⁷ Séneca, *Cuestiones naturales*, Libro III (I en el orden original), 1, pag. 165. No son exactamente los mismos textos citados por Foucault, pero creemos que con estos se resume la idea.

⁶¹⁸ Ibid. Libro III, 2, pag.166.

el espíritu...Son innumerables los individuos que han dominado pueblos, dominado ciudades; poquísimos los que fueron capaces de dominarse a sí mismos”.⁶¹⁹Y otra vez se pregunta: “¿Qué es lo principal? Tener el aliento a flor de labios. Esto te hace libre, no según el derecho de *quirites*, sino según el derecho de la naturaleza”. Y concluye:

Para esto nos será útil el estudio de la naturaleza: en primer lugar nos apartaremos de las cosas sórdidas; además, al propio espíritu, que necesitamos elevado y grande, lo separaremos del cuerpo; además, nuestra agudeza, entrenada en las cosas ocultas, no será menor aplicada a las visibles.⁶²⁰

Toda esta línea del desarrollo argumental también podemos enlazarla con algunas breves citas del prefacio al libro I, donde Séneca dice lo siguiente:

Yo, desde luego, doy las gracias a la naturaleza, cuando la contemplo no desde la perspectiva que es común a todos, sino cuando penetro en sus estancias más retiradas; cuando aprendo cuál es la materia del universo; quién es su creador y su guardián; qué es Dios...Si yo no tuviese acceso a esos conocimientos, no merecería la pena haber nacido.⁶²¹

Y vuelve a referirse al hombre: “¡Ah, qué cosa más despreciable es el hombre, si no consigue elevarse por encima de lo humano!”⁶²² Para terminar diciendo:

⁶¹⁹ Ibid. Libro III, 10, pag. 16-170.

⁶²⁰ Ibid. Libro III, 18, pag. 171-172. En latín: “Ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam: primo discedemus a sordidis; deinde animam ipsum, quo sano magnoque opus est, seducemus a corpore; deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior.”. Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn3.shtml>

⁶²¹ Ibid. Libro I, (VII en el orden original), 3, pag. 512. En latín: “Equidem tunc naturae rerum gratias ago, cum illam non ab hac parte uideo, quae publica est, sed cum secretiora eius intraui: cum disco, quae uniuersi materia sit, quis auctor sit aut custos ; quid sit deus ...Nisi ad haec admitterer, non fuerat nasci.” Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml> ...El “Nisi ad haec admitterer, non fuerat nasci.” pertenece ya al cuarto párrafo.

⁶²² Ibid. Libro I, 5, pag. 513.

El espíritu solo alcanza la perfección y plenitud de la felicidad a que puede aspirar la condición humana cuando, una vez pisoteados todos los vicios, sube a las alturas y penetra en la estancia más íntima de la naturaleza.⁶²³

Ahora bien, según Foucault, ese saber de la naturaleza proyecta dos efectos. El primero, y tomando como referencia de nuevo a Séneca y la "Carta 66 a Lucilio", es una suerte de tensión entre el yo, en cuanto que es racional, y el yo, en tanto que elemento individual situado en el mundo. Y en segundo lugar, el de permitir ajustar mejor una cierta mirada a lo que somos, asegurar una *contemplatio sui* en la que el objeto de contemplación somos nosotros en nuestra existencia en el mundo y, por lo tanto, vinculados con toda clase de acontecimientos y problematizaciones cuya racionalidad tenemos al alcance de nuestra comprensión. Así se garantiza que no perdemos de vista lo que somos y, al mismo tiempo, que recorremos con la mirada la totalidad del mundo.⁶²⁴ El saber de la naturaleza es liberador porque evita alejarnos de nosotros mismos y, si cabe, nos enseña a ubicarnos en ese mundo.

Vemos pues que el movimiento del que hablamos es a través del mundo y por contra a lo que ocurría con el alma platónica, cuyo retorno a sí era un volver para reencontrar las formas ya vistas, la cuestión ahora es retornar a sí pero sin marcharse a otro mundo y esto en paralelo al conocimiento del mundo actual en el que estamos. No se produce, como decimos, ninguna clase de reminiscencia, por contra se investiga en el presente las cosas y causas del mundo. En otras palabras, a diferencia del movimiento espiritual que se dirigía a lo alto,⁶²⁵ ahora se busca, a través del conocimiento del mundo, una mirada

⁶²³ Ibid. Libro I, 7, pag. 514. En latín: "Tunc consummatum habet plerumque bonum sortis humanae, cum, calcato omni malo, petit altum, et in interiorem naturae sinum uenit." Del sitio web: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

⁶²⁴ Foucault cita la carta 66 a Lucilio que dice así: "Un alma que contempla la verdad, diestra para lo que debe evitar y buscar, que no da valor a las cosas según la opinión, sino según su naturaleza, que penetra en todo el mundo y lleva su contemplación a todos sus fenómenos, atenta a sus pensamientos y acciones...un alma así es la virtud". Séneca, *Cartas a Lucilio*, LXVI, 6, Pag.172. En latín : "animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione, sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnes eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ... talis animus virtus est." Traducción de Vicente López Soto.

⁶²⁵ Cfr. pags. 175 y 186.

desde lo alto: "...de sí sobre sí, que engloba el mundo al que pertenecemos y que asegura así la libertad del sujeto en ese mismo mundo".⁶²⁶No es un movimiento interior que nos lleva a contemplar las esencias, sino un movimiento espiritual⁶²⁷ que nos lleva más arriba y con el que, a través de la investigación y la racionalidad, nos lleva también a comprender cuál es precisamente esa racionalidad del mundo. Conocimiento por el que, asimismo, descubrimos que la razón de la que nos servimos y la razón divina, que ha organizado ese mundo, son de la misma naturaleza. Movimiento, entonces, con desplazamientos a través del mundo, para conocer el mundo,⁶²⁸ para conocerse a sí,⁶²⁹ para convertirse a sí. Movimiento que, además, orienta la relación que se produce en el modelo helenístico en referencia a que la conversión de uno mismo implica que ese uno mismo se constituye en objeto de conocimiento de sí mismo. Y, por último, movimiento que también implica el que este saber espiritual, por todo lo anterior, aporta la incorporación de unos valores que parecerán extraños cuando, primero con Descartes y después, en pleno auge de la *Aufkägung*, emerja con fuerza un saber de conocimiento.

Ahora bien, aun teniendo presente todo lo anteriormente establecido, Foucault insiste en la cuestión abriendo otra perspectiva de análisis. Recurre, para esto, a otro de los grandes autores estoicos con el que apuntalar su concepción de esta visión de la conversión a sí del periodo grecorromano. Marco Aurelio, el emperador filósofo que escribía en griego, tituló *Ta eis heauton* su libro de reflexiones personales y familiares. En realidad la traducción literal del griego es "sobre sí mismo" o "a sí mismo", lo cuál ya es bastante significativo sobre su propósito, y no tanto *Soliloquio* o *Meditaciones* como tradicionalmente se ha titulado en español, o *Pensées* en francés. Y ciertamente a lo largo

⁶²⁶ M. Foucault, HS, pag. 271.

⁶²⁷ Ibid. "...d'un mouvement spirituel qui n'est rien de plus que le mouvement par lequel cette vue devient de plus en plus plongeante - c'est-à-dire de plus en plus englobante parce qu'on s'élève de plus en plus haut".

⁶²⁸ La *mathesis* que veremos más adelante.

⁶²⁹ La *askesis* que también veremos más adelante.

de la obra se repiten las alusiones a la idea de sí mismo en movimiento hacia sí, como, por ejemplo, en el libro IV apartado 3 donde habla de “retirarte a ti mismo”⁶³⁰ o en VI, 11, “retorna a ti mismo... y no te desvíes”⁶³¹ o en VII, 28, “recógete en ti mismo...bastarse a sí mismo”.⁶³² Pues bien, dice Foucault que el movimiento del sujeto en Marco Aurelio es, además, una especie de hundimiento dentro del mundo⁶³³ para examinar sus más mínimas relaciones circunstanciales, una especie de descendimiento al corazón mismo de los elementos que se nos representan. La mirada que recorre y busca constituir un saber del mundo y del alma aquí resulta a ras de la existencia humana, por contra de lo que ocurría en Séneca que venía desde lo alto, es una mirada que descompone las cosas, que penetra en su detalle. Para ello, es decir para llevar a cabo este examen del interior de las cosas, Marco Aurelio, de nuevo en sus *Meditaciones*, parte de tres *parastemata*, παραστήματα, o consejos, y un ejercicio: delimitación del bien, de la libertad, de lo real y un ejercicio espiritual.⁶³⁴ Este ejercicio espiritual consiste en definir y describir todo objeto que aparece o todo lo que le viene a la mente, de tal forma que en el siguiente pasaje leemos que:

A los consejos mencionados añádese todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará. Porque nada es tan capaz de engrandecer el ánimo, como la posibilidad de comprobar con método y veracidad cada uno de los

⁶³⁰ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro IV, 3, pag. 81

⁶³¹ Ibid. VI, 11, pag. 114.

⁶³² Ibid. VII, 28, pag. 135.

⁶³³ M. Foucault, HS, pag 278. Literalmente: “...un certain mouvement du sujet qui...s’enfonce à l’intérieur de ce monde”.

⁶³⁴ Foucault adopta aquí la línea principal de la interpretación que hace P. Hadot de los ejercicios espirituales en la antigüedad. En su libro *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Hadot dice lo siguiente: “ Les exercices spirituels correspondent presque toujours à ce mouvement par lequel le moi se concentre en lui-même, en découvrant qu’il n’est pas ce qu’il croyait être, qu’il ne se confond pas avec les objets auxquels il s’était attaché”. pag. 292. Por otra parte, la cita principal a que se refiere Foucault en HS Pag. 278-279, es la misma que encontramos en *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 151., donde Hadot asimismo plantea su idea de “le schéma ternaire chez Marc Aurèle” en el que también se inspira Foucault para sus *parastemata*, aunque este término no aparece en Hadot. Este autor en la bastante posterior *La ciudadela interior*, pag. 102, elabora y amplía este esquema trinario.

objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto, y cuál en relación al ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las demás ciudades son como casas. Qué es y de qué elementos está compuesto y cuánto tiempo es natural que perdure este objeto que provoca ahora en mí esta imagen, y qué virtud preciso respecto a él: por ejemplo, mansedumbre, coraje, sinceridad, fidelidad, sencillez, autosuficiencia, etc.⁶³⁵

Τοῖς δὲ εἰρημένοις παραστήμασιν ἐν ἔτι προσέστω, τὸ ὄρον ἢ ὑπογραφὴν ἀεὶ ποιεῖσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ' οὐσίαν, γυμνόν, ὅλον δι' ὅλων διηρημένως βλέπειν καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὰ ὀνόματα ἐκείνων, ἐξ ὧν συνεκρίθη καὶ εἰς ἃ ἀναλυθήσεται, λέγειν παρ' ἑαυτῶ. οὐδὲν γὰρ οὕτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν, ὡς τὸ ἐλέγχειν ὁδῶ καὶ ἀληθείᾳ ἕκαστον τῶν τῶ βίῳ ὑποπιπτόντων δύνασθαι καὶ τὸ ἀεὶ οὕτως εἰς αὐτὰ ὄραν, ὥστε συνεπιβάλλειν ὁποῖω τινὶ τῶ κόσμῳ ὁποῖαν τινὰ τοῦτο χρεῖαν παρεχόμενον τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ὡς πρὸς τὸ ὅλον, τίνα δὲ ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὡσπερ οἰκίαι εἰσὶν: τί ἐστὶ καὶ ἐκ τίνων συγκέκριται καὶ πόσον χρόνον πέφυκε παραμένειν τοῦτο τὸ τὴν φαντασίαν μοι νῦν ποιοῦν καὶ τίνος ἀρετῆς πρὸς αὐτὸ χρεῖα, οἷον ἡμερότητος, ἀνδρείας, πίστεως, ἀφελείας, ἀταρκείας, ...⁶³⁶

Ejercicio espiritual se articula alrededor de la corriente de representaciones que nos son necesarias para conocer qué es el mundo y su delimitación y descripción, por contra a lo que ocurre en el método intelectual, propio del momento cartesiano como más adelante veremos, que condicionará su aceptación a la necesidad lógica del orden de su relación y sucesión. Así, engrandecer el alma, *μεγαλοφροσύνης*,⁶³⁷ es el objetivo del ejercicio, y radica en descubrir su naturaleza, esto es, en confluir con la razón universal que organiza el mundo. Todo lo cual es puesto en práctica a través de unos ejercicios que Foucault divide en el ejercicio de descomposición del objeto en el tiempo, en el de sus elementos constituyentes y en los ejercicios de descripción reductora.⁶³⁸ Marco Aurelio

⁶³⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro III, 11, pag. 76.

⁶³⁶ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D3%3Achapter%3D11%3Asection%3D1>

⁶³⁷ Pensamos, coincidiendo con Foucault, que *μεγαλοφροσύνης* se traduce mejor como engrandecer el alma, que no el ánimo.

⁶³⁸ M. Foucault, HS, pag. 288-289.

pone, como ejemplo del primer caso, la descomposición de la música en notas y de la danza en movimientos. Al hacerlo rompemos su unidad y, por tanto, la belleza que es capaz de dominarnos. Ejemplifica el caso de los elementos materiales constituyentes de las cosas con el análisis de una toga, esto es lana, tinte, pelo, etc. Y para el último caso, la descripción que busca descalificar, pone el ejemplo de un hombre poderoso que desea hacernos saber cuál es su poder, pues bien, hay que imaginarlo llorando, defecando, etc. Ejemplos, estos, que explican la necesidad de descender al nivel de las cosas para descubrir en qué medida somos libres, pero también que nuestra propia identidad está compuesta por elementos descomponibles.

La sola unidad de la que nosotros somos capaces y que pueda fundarnos en lo que somos, esa identidad de sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismos, es únicamente en tanto que somos sujetos razonables, esto es que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo.⁶³⁹

Es decir, en Marco Aurelio el movimiento del sujeto consiste en un descenso al mundo de la realidad descomponible que nos descubre la múltiple composición en elementos de las cosas que, por extensión, delata la falsa unidad. Y también nos señala la dirección en que se orienta de acuerdo a lo que somos, o sea, una parte de la razón que preside el mundo.

Tanto en Séneca como en Marco Aurelio vemos pues un saber espiritual al que se accede a través del movimiento de desplazamiento del sujeto, bien ascendiendo a lo alto o bajando al nivel de las cosas. También se transforma el sujeto como consecuencia de ese saber que, por tanto, actúa en el sentido de que el sujeto pueda volver la mirada sobre sí mismo. La conversión a sí precisa este movimiento porque el sujeto no alcanzaría el saber, o el conocimiento del mundo, si permanece inmóvil. La conversión a

⁶³⁹ M. Foucault, HS, pag. 294. Traducción nuestra de : “La seule unité dont nous sommes capables et qui puisse nous fonder dans ce que nous sommes, carte identité de sujet que nous pouvons et devons être à l’égard de nous-même, c’est uniquement en tant que nous sommes rien d’autre qu’un partie de la raison qui préside au monde”.

sí es donde se descubre la libertad, toda la perfección de que se es capaz y un modo de ser que es el de la felicidad⁶⁴⁰que uno conquista con uno mismo.⁶⁴¹ Ahora veremos el modo de lograrlo.

⁶⁴⁰ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 299.

⁶⁴¹ *Ibid.*, pag. 299.

II.2 La práctica de la verdad consigo mismo.-

La transformación del sujeto que se convierte a sí requiere una práctica. La práctica de sí, el conjunto de ejercicios, procedimientos, actividades, meditaciones y métodos que articulan y modulan la conversión a sí, son elementos que componen lo que Foucault engloba en el concepto de *askesis*.⁶⁴² En su contexto original significaba un ejercicio de perfeccionamiento, práctica, entrenamiento y desarrollo de las propias capacidades, y, además, todo ello relacionado tanto al entrenamiento físico, así como espiritual o filosófico. La *askesis* filosófica⁶⁴³ es una forma de ejercicio de pensamiento sobre sí mismo que, mediante esta transformación, eleva una más profunda relación con el entorno marcada por una ampliada visión, de arriba a bajo, y una más sabia actitud, basada en la madurez.⁶⁴⁴ En esta línea, la propia idea de *askesis* ya estaba muy difundida en los periodos más tempranos del mundo griego, y son numerosos los pensadores antiguos que recurren a ella por diferentes circunstancias y distintos motivos.⁶⁴⁵ Pero, tal y como subraya el propio Foucault, una de las cosas que deben quedar claras sobre este concepto es la siguiente: la *askesis* asocia de manera directa al sujeto con la verdad, y, más en concreto aún, la *askesis* del periodo helenístico y romano es una “práctica de la

⁶⁴² Del que ya hemos tratado algunos aspectos, por ejemplo la ascesis pitagórica en I.4.5, pero que ahora enfocamos desde su participación en la relación de modelos.

⁶⁴³ Seguramente el primero en utilizar esta expresión es Isócrates, (Isocrate), *Busiris*, en *Discours*, XI, 22, tomo I, pag 193.: “...ταῖς δὲ ψυχαῖς φιλοσοφίας ἄσκησιν κατέδειξαν...”. “...las almas revelaron la práctica de la filosofía...”

⁶⁴⁴ Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis, An Introduction to the Philosophical Life*, Introducción, pag. xiii.

⁶⁴⁵ Foucault menciona a Platón, *Protágoras*, 323d y *La República*, Libro VII, 518d-e. Asimismo Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro VI, § 70-71, pag. 340-341., que precisamente comentando opiniones de Diógenes de Sinope, dice lo siguiente: “Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. en éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas...Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca de la gimnasia en la virtud...Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo...Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley”.

verdad”.⁶⁴⁶Y, además, era una práctica de la verdad con un objetivo tan preciso como la constitución de sí mismo:

O digamos más exactamente: se trataba de conseguir una cierta relación de sí a sí mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y susceptible de producir esa transformación de sí que es la felicidad que se logra consigo mismo.⁶⁴⁷

Transformación constructiva de la constitución de uno mismo que, justamente por eso, requiere ir afianzando los pasos dados y proteger lo conseguido. En una especie de proceso de consolidación, se van acumulando una serie de elementos que conformarán la *paraskeue*,⁶⁴⁸ o conjunto de prácticas que nos permitirán estar atentos, listos y más preparados para todos aquellos acontecimientos que puedan sucedernos a lo largo de nuestra existencia. De entre ellas sobresalen los *logoi* que consisten en el discurso, las proposiciones basadas en la razón, los principios verdaderos que persuaden. Por otra parte, cuando se produce un acontecimiento que amenaza o pone en riesgo el dominio del sujeto, estos *logoi* deben proporcionar el auxilio, *boethos*, a modo de parapeto o de muralla que nos protege y conserva el orden adecuado de nuestro modo de ser. Y no solo, porque esta función de auxilio debe estar siempre al alcance de la mano para que esa estructura de transformación que es la *paraskeue* sea efectiva.

La *askesis*, pues, para la constitución de una relación del sujeto consigo mismo, de sí para sí, precisa de una *paraskeue* que también dota al sujeto de una preparación en base a una serie de discursos de verdad, y esto con la finalidad de proceder conforme a un comportamiento racional compatible moralmente. Los discursos de verdad, incluidos

⁶⁴⁶ M. Foucault, HS, pag. 303. “L’*askesis*, est en réalité une pratique de la vérité”.

⁶⁴⁷ M. Foucault, HS, pag. 305. Traducción nuestra de : “Ou disons, plus exactement: il s’agissait de parvenir à la formation d’un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur que l’on prend de soi à soi.”

⁶⁴⁸ Ya hemos tratado brevemente la *askesis* y la *paraskeue* en el apartado I.4.4., pero aquí nos interesa insistir desde una perspectiva más amplia y en conexión con sus implicaciones. Tal y como habíamos mencionado, a veces, daríamos pasos atrás para extraer todos los conceptos que participan en el desarrollo del cuidado de sí, como ocurre ahora en este caso del modelo helenístico.

en lo que Foucault denomina el equipamiento de la *paraskeue*, inducen la extensión del *logos* al activo dominio del *ethos*. Al fin, en esta época y con toda esta estructuración de la construcción y de la constitución de sí mismo, la *askesis* propicia, como operador principal, que el decir verdadero se constituya en modo de ser del sujeto. Y este aspecto, en nuestra opinión, es de capital importancia porque convierte a este ejercicio en precursor de inicio a la transformación del sujeto que, de esta manera, se halla inmerso en un dispositivo de subjetividad cuyas referencias son la experiencia espiritual⁶⁴⁹ del sujeto como constitutivo de saber y, asimismo, la práctica y constitución del mismo sujeto como fin último de sí.

En consecuencia de todo lo anterior, para Foucault la *askesis* de la práctica de sí, es decir, la *askesis* de desarrollo filosófico, aporta al cuidado de sí la función de asegurar la subjetivación del discurso de verdad.⁶⁵⁰ Convierte al sujeto en emisor del discurso de verdad, y así, por medio de esta práctica de sí sobre sí mismo, hace suya la verdad. La función de la ascesis es constituir al sujeto en sujeto de verdad,⁶⁵¹ y esto no solo implica la cuestión ética sino que también significa la relevancia de las reglas de comunicación y de aplicación de esos discursos verdaderos. Esto es, la comunicación entre los que poseen esos discursos y los que los reciben o procuran recibirlos como *paraskeue*. Esta manifestación de subjetivación del discurso de verdad, además, tomará forma en toda una serie de técnicas de ascesis como son la escucha, el silencio, la atención, el habla, la escritura y la lectura. Técnicas cuya importancia, por ejemplo en el caso de la escucha, hay que valorar teniendo en cuenta el tipo principal de transmisión cultural de la época, es decir, el oral. El verbal como medio de comunicación habitual que implica una cuidada

⁶⁴⁹ En el Capítulo II de la "Parte Tercera", y concretamente en el apartado I.3., "El Alcibíades", ya hemos apuntado cómo entiende Foucault la espiritualidad del periodo helenístico y romano.

⁶⁵⁰ M. Foucault, HS, pag. 316. En francés: "...la subjectivation du discours vrai."

⁶⁵¹ M. Foucault, *Resúmenes del curso La hermenéutica del sujeto*, publicados por la revista Concordia. Pag. 96. <https://archive.org/stream/MichelF.HermeneuticaDelSujeto/Michel%20F.%20-%20Hermeneutica%20del%20sujeto#page/n95/mode/2up>

atención en todo lo concerniente a la escucha en función no solo a su eficacia sino, y quizás como una de sus prioridades, a su utilidad. A través del modo de proceder referido de la escucha el sujeto capta, percibe y hace suya la verdad como una especie de apropiación o asimilación de ese contenido del discurso. Escuchando se recoge lo que se dice de verdad, el *logos*, el lenguaje articulado por la razón y justamente por hacer suyo eso que se dice de verdad comienza a constituir la matriz del *ethos*. Foucault lo afirma de esta manera: “El paso de la *aletheia* al *ethos* (del discurso de verdad a lo que va a ser regla fundamental de conducta), comienza con toda seguridad en la escucha.”⁶⁵² Escucha a la que Foucault añade unas importantes atribuciones de cualidad, en las que nos vamos a detener, de nuevo apoyándose en Plutarco,⁶⁵³ que a su vez confiesa inspirarse en

⁶⁵² M. Foucault, HS, pag. 318. Traducción nuestra de : “Le passage de l’*alêtheia* à l’*êthos* (du discours vrai à ce qui va être règle fondamentale de conduite), cela commence bien sûr avec l’écoute.” Por otra parte, nos parece conveniente indicar que Foucault ya en “El orden del discurso” hacía referencia al discurso de verdad de los poetas griegos del siglo VI : “...el discurso verdadero - en el más intenso y valorado sentido de la palabra - , el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido...un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su objeto, su relación con su referencia.” pag. 19-20. Precisamente el helenista belga Marcel Detienne, cuya obra *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967) había sido analizada detenidamente por Foucault, en su relativamente reciente *Los griegos y nosotros, Antropología comparada de la Grecia antigua* (2007), utiliza esta misma cita de Foucault para desarrollar su propia idea de “los señores de la verdad”, es decir, que en la Grecia arcaica, tres personajes: el poeta, el adivino y el rey, tenían en común el privilegio de dispensar la verdad. Los dos primeros, haciendo un uso especial de las palabras y gracias al poder religioso de la memoria, *Mnemósine*, tenían acceso al más allá y anunciaban lo que había sido y será. Y, la palabra del rey administraba justicia. Dentro del capítulo IV, el apartado titulado: “Regreso a <los señores de la verdad>”, dice lo siguiente: “En el centro de esta palabra, dispensada por los tres idénticos personajes, se aloja *Aletheia-Verdad* potencia solidaria con un grupo de entidades religiosas que, a su vez, están asociadas con ellas o se le oponen. Cercana a Justicia, *Dicé*, Verdad forma pareja con Palabra Cantada, Musa con Luz y con Alabanza. Por otro lado *Aletheia-Verdad* se contrapone a Olvido, es decir, *Lete*, cómplice de Silencio, de Censura y de Oscuridad. En medio de esta configuración de orden mítico-religioso, *Aletheia-Verdad* enuncia una verdad asertórica, de poderosa eficacia y creadora de ser.” pag. 79. Y en cuanto al desplazamiento del acto ritualizado al sentido y la relación con su referencia al que hace referencia Foucault, esto propone Detienne de forma resumida: el contexto socio-histórico explica la genealogía de la verdad. Con la reforma hoplítica los soldados-ciudadanos se convierten en iguales, el *logos* se hace autónomo y toma dos direcciones: la retórica y la filosofía. pag. 80. En buena medida Foucault ya había indicado esta dirección en las conferencias sobre verdad y justicia de Brasil en 1973.

⁶⁵³ Plutarco, *Sobre cómo se debe escuchar*, en *Obras morales y de costumbres, (Moralia)*, Vol. I, 37F-38A., pag. 166., “...el sentido del oído, el cual dice Teofrasto que es el más sensible de todos los sentidos.” En esta reciente edición cuya traducción corresponde a Concepción Morales y a José García, se inclinan por traducir παθητικωτάτην por sensible en el sentido de receptivo o capaz de receptividad. Foucault lo traduce por <pasivo> en este último sentido. El texto griego es este: “αἰσθήσεως, ἣν ὁ Θεόφραστος παθητικωτάτην εἶναι φησι πασῶν.” De todas formas, en nota a pié de página avisan de que en Teofrasto no se encuentra esta afirmación sobre el oído.

Teofrasto,⁶⁵⁴ y que se resumen, en primer lugar, en la pasividad receptora, *pathetikos*,⁶⁵⁵ que se manifiesta con la involuntariedad de la escucha. Efectivamente, se escucha sin necesidad de intención o predisposición y el sonido se percibe de manera automática y ajena a nuestra voluntad.⁶⁵⁶Y, en segundo lugar, además de esta pasividad, el sentido del oído es el más *logikos* porque, como recuerda Plutarco, con los demás sentidos podemos equivocarnos en la percepción, por ejemplo en los errores ópticos de apreciación o en el franco aprendizaje de los vicios que se facilita a través de esos otros sentidos. Compartiendo, de nuevo, la opinión de Plutarco, Foucault atribuye al sentido del oído la capacidad de ser el único capaz de aprender la virtud, y ello porque ésta no puede separarse del *logos*. El lenguaje racional se analiza como tal cuando una vez verbalizado lo captamos mediante el sentido de la audición.⁶⁵⁷Plutarco, no obstante, también piensa que estas dos atribuciones que considera propias del sentido del oído, *pathetikos* y *logikos*, constituyen una cierta ambigüedad al presentarse juntas. Ambigüedad que según

⁶⁵⁴ En algunos aspectos de este tema de la escucha, Plutarco confiesa haberse inspirado en Teofrasto. En el tratado *Sobre las sensaciones* Teofrasto expone y critica la doctrina de algunos filósofos sobre las sensaciones, entre ellas el oído, y clasifica también las opiniones sobre esas sensaciones en dos tipos: los que las explican por lo semejante, es decir porque la mayoría de las cosas se conocen por la semejanza, o por lo contrario, o sea porque la sensación se produce en la alteración. Según afirma, Parménides, Empédocles y Platón las explican por lo semejante y Anaxágoras y Heráclito por lo contrario. Para Teofrasto tiene sentido inclinarse por defender esto último ya que "...la sensación se produce por los contrarios...pues parece que la alteración no se produce por los semejantes..." 31, pag.89. Y dentro del grupo de estos últimos expone la doctrina de Clidemo que quizás pueda tener algo que ver con el *pathetikos* pues dice que: "...el oído es el único sentido que por sí solo nada discierne..." 38, pag. 97. Pero, efectivamente, en ningún sitio se encuentra que el oído es el más sensible de los sentidos.

⁶⁵⁵ El término παθητικός se puede traducir por pasible o también expuesto, sensible, receptivo o sujeto al sufrimiento.

⁶⁵⁶No se puede no escuchar, llega a decir Foucault repitiendo a Plutarco, si bien al poner como ejemplo el caso de Ulises creemos que pierde consistencia el argumento porque precisamente ocurre una circunstancia contradictoria en el conocido pasaje de el canto XII de *La Odisea*, donde se relata el tránsito próximo a la isla de las Sirenas que "encantan a cuantos van a verlas". Circe previamente le aconseja a Ulises: "pasa de largo y tapa las orejas de tus compañeros con cera blanda...para que ninguno las oiga." pag. 156. El mismo Ulises tiene que mandar que lo aten para escuchar, aunque lo importante aquí, en nuestra opinión, es que si existe la determinación, la voluntad, el deseo o si se quiere la necesidad, de que se puede dejar de escuchar tomando las medidas oportunas y, por tanto, la pasividad que describe Foucault no sería completa.

⁶⁵⁷ Otra vez pensamos que con el ejemplo del Ulises más bien se crea una contradicción. El canto de las Sirenas no es más que la metáfora de la tentación y es precisamente el oído el sentido que percibe, sin filtro racional alguno, este canto. Recordemos, además, que según relata Homero en la *Iliada*, canto II, 211-270.,Ulises había dominado y sometido a su disposición toda la extrema situación producida por la ignominiosa perorata proferida, a grandes gritos, por el indigno Tersites, el más odiado y ridículo ser llegado a los pies de Troya. Ulises tiene que escuchar toda una suerte de alocadas diatribas y "estridentes chillidos" con las que este personaje innoble arremetía contra Agamenón, y responde, de acuerdo con el resto de la aristocracia presente en el episodio, a lo esperado de su posición, esto es, golpeando al "parlanchín sin juicio" con su cetro. Es decir, Ulises escucha cuando y cómo quiere, lo que quiere, y, además, evita que otros escuchen, cuando él quiere, lo que quiere, o bien, también impide que otros digan lo que no quiere escuchar. Y esto, no parece un ejemplo de escucha involuntaria.

Foucault, ya habían tenido en cuenta y tratado por separado Séneca y Epicteto. Y así es, en efecto, porque Séneca en su “Carta 108 a Lucilio” incide en la idea de que aunque pasivamente escuchemos algo, por ejemplo una clase de filosofía, siempre queda un poso que afecta al alma. Pero Séneca, en esta carta que citamos y que titula “En la conversación y en los libros se aprende la filosofía”, explicita que la pasividad en la escucha puede ser provechosa y, también, lo contrario. Y esto porque si analizamos el caso de la escuela del filósofo,⁶⁵⁸ es decir de una escuela cualquiera donde un filósofo enseña, tenemos que hay discípulos arrebatados e instigados por la belleza de la doctrina y no por el sonido vacío de las palabras y, por otra parte, inquilinos, denominados así por Séneca, que solo acuden como pasatiempo de su ocio y no para dejar allí algunos vicios. En referencia explícita a la escucha,⁶⁵⁹ Séneca diferencia pues entre los efectos positivos, aun en la pasividad, y los inútiles, debidos a la incorrecta atención. Atención cuyo objetivo debe enfocar, buscando el aprovechamiento de la escucha, al acceso de la verdad. Para ello, en la escucha, hay que comprender aquello que se está diciendo en ese *logos*, es decir, el *pragma* o referencia de palabra que desbroza lo superfluo y dirige su atención a la verdad dicha y a su posible aplicación. Y, de otro lado, además de este *pragma*, la escucha debe ser útil para el examen que el oyente hace de sí mismo para saber qué ocurre en su relación con la verdad. En este sentido, debe también recoger, memorizar lo comprendido y, si válido, incorporarlo a la *paraskeue*.

El otro aspecto de la escucha que le añadía cierta ambigüedad, al mezclarse con los efectos de esa pasividad involuntaria, era el *logikos* en cuyo análisis vamos a ver cómo Foucault le otorga una importante relevancia a la perspectiva con que Epicteto aborda el

⁶⁵⁸ Séneca, *Cartas a Lucilio*, CVIII, 4, pag. 393.

⁶⁵⁹ Séneca termina la carta manifestando que hay materias espinosas que “deben escucharse con los oídos despiertos y ávidos”. Ibid, pag. 400.

tema.⁶⁶⁰ En efecto, esto es lo que dice en las *Disertaciones por Arriano* con respecto al discurso y al sujeto que escucha:

Pero, puesto que por medio del discurso y de tal enseñanza se ha de ir hacia la perfección y a purificar el propio albedrío y a disponer correctamente de la facultad de usar las representaciones, y es necesario que la enseñanza de los preceptos tenga lugar por medio de determinada expresión y con cierta variedad y agudeza en las palabras, por su efecto algunos de éstos se quedan en eso, atrapados, uno por la elocución, otro por los silogismos, otro por los equívocos, otro por alguna otra de esas posadas y, al quedarse allí, se pudren como con las Sirenas.⁶⁶¹

ἐπεὶ διὰ λόγου καὶ τοιαύτης παραδόσεως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον δεῖ καὶ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν ἐκκαθάραι καὶ τὴν δύναμιν τὴν χρηστικὴν τῶν φαντασιῶν ὀρθὴν κατασκευάσαι, ἀνάγκη δὲ τὴν παράδοσιν γίνεσθαι διὰ τινῶν θεωρημάτων καὶ διὰ λέξεως ποιᾶς καὶ μετὰ τινος ποικιλίας καὶ δριμύτητος τῶν θεωρημάτων, ὑπὲρ αὐτῶν τινεὶς τούτων ἀλίσκόμενοι καταμένουσιν αὐτοῦ, ὁ μὲν ὑπὸ τῆς λέξεως, ὁ δ' ὑπὸ συλλογισμῶν, ὁ δ' ὑπὸ μεταπιπτόντων, ὁ δ' ὑπὸ ἄλλου τινὸς τοιοῦτου πανδοκείου, καὶ προσμείναντες κατασῆπονται ὡς παρὰ ταῖς Σειρήσιν.⁶⁶²

Y dice Foucault que es necesario escuchar el *logos*, *λόγου*, y recibir esa enseñanza, *παραδόσεως*, pero que según Epicteto el oyente corre el riesgo de sentirse atrapado, *καταμένουσιν*.

Así es, Epicteto afirma que para hablar hace falta una *tekhne* o arte que comunique la verdad del discurso, pero cuando escuchamos intervienen dos elementos que coadyuvan la utilidad de la escucha y la comprensión de lo escuchado. La *empeiria*, el

⁶⁶⁰ Como referencia general al *logos*, Epicteto, aprovechando una disertación sobre cómo se caracteriza al filósofo por el aspecto exterior, define cuáles son los preceptos que preocupan al filósofo: "¿Cuáles son sus preceptos? ¿Verdad que no versan sobre cómo hacer la barba larga o la cabellera espesa? Sino más bien lo que dice Zenón: conocer los elementos de la razón, qué cualidades tiene cada uno de ellos y cómo se adaptan unos a otros y cuanto se sigue de esto". *Disertaciones por Arriano*, libro IV, VIII, 12, pag. 429. En griego: ἀλλὰ μᾶλλον ἢ Ζήνων λέγει, γινῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστὶ καὶ πῶς ἀρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθὰ ἐστὶν. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D4%3Achapter%3D8>

⁶⁶¹ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro II, XXIII, 40-41, pag. 251. Epicteto no cita aquí a Ulises cuando claramente se presta a la ocasión. Quizás porque lo considera un personaje alejado de la volubilidad de los deseos o la involuntariedad de los sentidos. Así, en el libro III, XXVI, 33-34-35, lo caracteriza como: "confiado en su propia fuerza."

⁶⁶² Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D2%3Achapter%3D23>

tener experiencia,⁶⁶³ y la *tribe*, el ejercicio rutinario,⁶⁶⁴ que implican ya una determinada actividad,⁶⁶⁵ aunque no es todavía una *tekhne*. Es decir, en la ascesis de la escucha, para escuchar, se necesita experiencia, práctica y activa atención que, como ahora veremos, se manifiesta a través de tres elementos sujetos al marco general de este ejercicio ascético: el silencio, la inmovilidad, el compromiso. El primero se entiende como una necesidad para, después de escuchar, poder hablar y, de esta manera, contribuir a la separación y clarificación del cariz pasivo del *pathetikos* y el positivo del *logikos*. La inmovilidad, por supuesto, no significa paralización sino la falta de agitación que produce la tranquilidad del alma. Y el compromiso se refiere a manifestar la correcta actitud con respecto a quien dice la verdad, esto es, no entorpecer o desviar la atención con actitudes improcedentes.

Así pues, la escucha, dentro de la *askesis* greco-romana, cumple el importante objetivo de asociar al sujeto con la verdad, y ello con la finalidad de dotar a éste de un discurso de verdad que le pueda ser útil. En cierta medida, al escuchar adecuadamente no solo evitamos colidir con los otros sino que, también, podremos sentar las bases para escucharnos a nosotros mismos.

Pero aún hay más porque, de forma semejante, algo del mismo orden de utilidad que ocurre con la escucha ocurre también con la lectura, la escritura y la palabra, como ahora vamos a ver. Efectivamente, en primer lugar, no hace mucha falta que insistamos en la importancia de la lectura en nuestra relación con la verdad. A todas luces, la lectura

⁶⁶³ Foucault lo traduce por “l’habilité acquise”.

⁶⁶⁴ Foucault lo traduce por “pratique assidue” o “application”.

⁶⁶⁵ M. Watkins y G. Noble, en su artículo: “The productivity of stillness: composure and the scholarly habitus”, en *Stillness in a Mobile World* editado por David Bissell and Gillian Fulle, Routledge, 2011, dicen lo siguiente: “Foucault draws on Greek Stoics such as Plutarch and Epictetus to outline its importance for the cultivation of the self. Listening is viewed as the basis for learning...It is through listening that the art of speaking is learned. Listening is an active rather than a passive process, ‘an *empeiria*’ or acquired skill that requires ‘*tribe*’ or diligent practice”. pag. 110. En español: “Foucault se inspira en los estoicos griegos tales como Plutarco y Epicteto para explicar su importancia para la cultura del sí mismo. El escuchar es visto como base del aprendizaje...es a través del escuchar cómo se aprende a hablar. La escucha es más un proceso activo que pasivo, ‘una *empeiria*’ o habilidad adquirida que requiere ‘*tribe*’ o diligente práctica”. TN.

es una práctica necesaria para cuyo mejor aprovechamiento en la antigüedad ya se recomendaban algunas reglas básicas. Por ejemplo, no perderse en intentar leerlo todo; con unos pocos autores, algunas obras escogidas e incluso servirse de la muy extendida práctica de utilizar los resúmenes o los florilegios que muchos discípulos hacían de sus maestros, puede ser suficiente. Sin embargo, Foucault subraya cuál es, a su entender, el objetivo de esta práctica de la lectura en la cultura de sí helénica: la meditación. Ya hemos mencionado que la *epimeleia heautou* comportaba una *melete*, es decir, una actitud que favorece la reflexión. En este caso de la práctica de la lectura, la *melete* es un ejercicio de pensamiento, o mejor, un ejercicio de “apropiación” de un pensamiento.⁶⁶⁶ Con esta apropiación, lo creemos verdadero, nos convertimos en sujeto que piensa la verdad y, por tanto, podremos actuar de acuerdo a lo descubierto en esa verdad. De otro lado, Según Foucault, la *melete* también significa ponerse en el lugar de una persona que, por ejemplo, está en un trance de vida o muerte. Es una experiencia, a través de la meditación, de una circunstancia con la que te puedes identificar. La *melete* es, pues, el ejercicio de pensamiento sobre el sujeto mismo. Por todo, la lectura, con sus reglas y objetivos, no se reduce simplemente a una mera comprensión de tal o cuál autor, o de las consecuencias de ciertas teorías o doctrinas, más bien persigue la dotación para el sí mismo de un entramado de discursos de verdad que añadir al equipamiento propio de uno mismo y que, además, puedan servir como herramientas útiles al propio comportamiento. La lectura puede, en todo caso, motivarnos de modo que propicie, o que, cuando menos, abra un espacio en el que se favorezcan las condiciones necesarias para la adecuada meditación.

⁶⁶⁶ M. Foucault, HS, Pag. 339., “...exercice d’appropriation, appropriation d’un pensée”.

Por otra parte, yuxtapuesto al ejercicio de la lectura encontramos también otro “arte de sí mismo”:⁶⁶⁷ la escritura, que adquiere una gran relevancia en la época imperial.⁶⁶⁸ “Es preciso leer, pero escribir también”, dice Séneca, confirmando la compatibilidad y la proyección que se desprende para el cuidado de sí asociando estos dos ejercicios. Leer y escribir, aunque con moderación porque no por leerlo todo se aprende más o se escribe mejor. Ciertamente, para evitar la dispersión, la falta de claridad o el pobre beneficio propio que puede provocar la excesiva acumulación de lecturas resulta conveniente intercalar lectura con escritura. De esta manera, por una parte se limitan, al tener que diversificar el esfuerzo de una a otra, y por otra parte se refuerzan, al complementarse. Un ejemplo de esta complementación son los apuntes u observaciones escritas y meditadas que se toman de esas lecturas llamados *hypomnemata*, que en principio son de uso personal para el beneficio propio pero que sirven, asimismo, para comunicar, compartir y corresponder con otros. Estos *hypomnemata* se tienen disponibles en casos como la correspondencia entre amigos o de maestros y discípulos,⁶⁶⁹ donde, en base a estos apuntes tomados, se dan consejos mutuos y, por eso, contribuyen a la reunión y cohesión de las demás prácticas ascéticas activas del cuidado de sí y de los otros.

Pero, además de estos ejercicios arriba analizados tenemos el habla, la palabra, el decir, el arte de hablar. Pues bien, en la articulación de sentido del habla hay, sobre todo, dos perspectivas posibles, que se observan claramente en la que, para este modelo

⁶⁶⁷ M. Foucault, *L'écriture de soi*, DE, Vol. IV, núm. 329, pag. 415.

⁶⁶⁸ Foucault lo expone de esta manera: “Aucune technique, aucune habileté professionnelle ne peut s'acquérir sans exercice ; on ne peut non plus apprendre l'art de vivre, la technè tou biou, sans une askêsis qu'il faut comprendre comme un entraînement de soi par soi : c'était là l'un des principes traditionnels auxquels depuis longtemps les pythagoriciens, les socratiques, les cyniques avaient donné une grande importance. Il semble bien que, parmi toutes les formes prises par cet entraînement (et qui comportait abstinences, mémorisations, examens de conscience, méditations, silence et écoute de l'autre), l'écriture -le fait d'écrire pour soi et pour autrui - se soit mise à jouer assez tard un rôle considérable. En tout cas, les textes de l'époque impériale qui se rapportent aux pratiques de soi font une large part à l'écriture. Il faut lire, disait Sénèque, mais écrire aussi. Et Épictète, qui pourtant n'a donné qu'un enseignement oral, insiste à plusieurs reprises sur le rôle de l'écriture comme exercice personnel : on doit « méditer » (meletan), écrire (graphein), s'entraîner (gumnazein) ; « puisse la mort me saisir en train de penser, d'écrire, de lire cela »” M. Foucault, *L'écriture de soi*, DE, Vol. IV, núm. 329, pag. 417.

⁶⁶⁹ Lucio Flavio Arriano es un buen ejemplo para ilustrar este caso. Transcribió las disertaciones de su maestro Epicteto, gracias a lo cual hoy conservamos su pensamiento.

helenístico, ya se había convertido en un importante elemento social y cultural, esto es, la dinámica del discurso filosófico entre el maestro y el discípulo. En este último caso del discípulo, el sujeto, lejos de tener que decir la verdad sobre sí mismo como condición de salvación, tal y como ocurrirá en la confesión dentro de la pastoral cristiana, no tiene que decir la verdad sobre sí mismo, insistimos, pues el maestro dirige hacia esa verdad. Sin embargo, sí es cierto que, como característica diferenciada del cuidado de sí en este periodo, “el sujeto debe convertirse en sujeto de verdad”,⁶⁷⁰ practicando una subjetivación que arranca con la escucha de los discursos de verdad y siendo puesto a prueba por el maestro para averiguar su capacidad de ocuparse de esos discursos. En realidad, dice Foucault, el silencio es el término que mejor define el discurso del dirigido. En cambio, del lado del maestro, y por lo tanto del sujeto con potencial práctico del dominio de sí, nos encontramos con un importante concepto que apuntala el desarrollo del proceso, enmarca una amplia área de relaciones y opera como catalizador de la inquietud de sí: la *parrhesia*.

⁶⁷⁰ M. Foucault, HS, pag. 347. “Le sujet doit devenir sujet de vérité.”

II.3 El decir verdad.-

Ya hemos tratado de manera incipiente, y en diversos apartados anteriores referidos a la fase de formación del cuidado de sí, el concepto de *parrhesia*, no obstante, ahora es cuando, debido al peso que para Foucault adquiere en este modelo helenístico y en la transición que veremos al ascético-monástico, consideramos conveniente profundizar en su análisis desde la perspectiva de su formación e inserción en la dinámica de modelos. De esta manera, apreciaremos con más detalle su integración como operador activo en la transformación del sujeto y podremos observar que no acaba su función en la completa configuración del concepto de la inquietud por sí, sino que continúa en el proceso haciendo patente su intervención en los ajustes de elementos que van a provocar el olvido de ese cuidado de sí. Para esto, resultará útil seguir el hilo conductor establecido por el mismo Foucault en aquellos lugares donde ha examinado la *parrhesia* con más detenimiento, es decir, primero en *La hermenéutica del sujeto*, en los dos últimos cursos en el Collège de France, o sea, en *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, en las conferencias de Berkeley a finales de 1983 y en algunos artículos y entrevistas tales como “*Les techniques de soi*”, “*L’ethique du souci de soi come pratique de la liberté*” o “*Le retour de la morale*”, etc.

La *parrhesia* no acaba ni tampoco empieza en el discurso del maestro del que hemos hablado antes, que, sobre todo, pertenece más bien al momento helenístico. En la antigüedad, la noción de *parrhesia* empieza mucho antes y puede interpretarse que alcanza su completo significado cuando la posesión de la verdad se pone en duda. Foucault la entiende como un complejo y, a veces, ambiguo concepto que designa una cualidad o virtud que, asimismo, hace referencia a un deber que, además, se constituye

como una técnica. La denomina noción “araña”⁶⁷¹ porque es muy utilizada pero poco analizada. En realidad, solo Filodemo⁶⁷² aborda esta cuestión con relativa profundidad en su tratado *Peri parrhesias* aunque, si bien es el primero que reflexiona sobre la *parrhesia*, no la formula como un elemento relacionado o formando parte de una teoría. De hecho, la *parrhesia* es una idea que circula de una doctrina a otra, de una escuela a otra, constituyendo una noción difícil de precisar y no formando parte en exclusiva de ningún sistema filosófico. Pese a todo, como primera aproximación de carácter general a la *parrhesia*, Foucault propone algunos rasgos específicos que, *grosso modo*, pueden atribuírsele ayudando así a perfilar mejor su descripción introductoria, como son: un extenso uso que explica su larga perdurabilidad, su fuerte ambigüedad incluso dentro de un mismo sistema de pensamiento, su desplazamiento de correspondencia biunívoca entre maestro y alumno y, por último, “la pluralidad de los registros en los cuales encontramos la noción, porque,...se la puede identificar en al práctica de la dirección individual, pero se la utiliza asimismo en el campo político”.⁶⁷³

Justamente, a partir de este último elemento característico, Foucault, ya en el último curso dictado en el Collège de France⁶⁷⁴ de 1983-1984, problematiza la *parrhesia* introduciendo en su análisis la perspectiva que trata de descubrir el movimiento de transformación que se produce en el tránsito de un derecho y una práctica del hablar franco, que se poseía como ciudadano de la *polis*, y otro tipo de *parrhesia* que se orientará hacia la forma de ser y de actuar del sujeto, es decir, el *ethos*. En base a esta

⁶⁷¹ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 49.

⁶⁷² Las fuentes sobre la obra de Filodemo son principalmente la Antología Palatina, que recopilan numerosos epigramas, y que se descubrió en 1606, pero que está basada en la antología de Constantino Céfalas del siglo X. La otra fuente son los papiros de la biblioteca de la villa de su amigo Pisón, en Herculano. Foucault utiliza fundamentalmente la antigua edición de A. Oliveri de 1914 y también cita las opiniones que Marcello Gigante defendió en un seminario de la asociación Gillaume Budé, ya en 1968. Estas son también nuestras dos principales fuentes. Sin embargo, posteriormente, el mismo Gigante ha publicado otros trabajos sobre Filodemo y otros muchos autores como G. Indelli, Richard Janko, Francesca Longo Auricchio, David Blank, David Sider, etc, han ido añadiendo piezas al puzzle de los restos fragmentados de la obra de Filodemo. Para nosotros el texto principal a consultar de Filodemo será el *Peri parrhesias* dentro del compendio más amplio de los *Modos de vida, Peri ethon kai bion*.

⁶⁷³ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 51.

⁶⁷⁴ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, concretamente en la clase del 8 de febrero, primera y segunda hora. pag. 49-86.

transformación, Foucault piensa que se pueden apuntar algunos elementos fundamentales, como la *politeia*, la *aletheia* o el *ethos*, que solos o relacionados entre sí formarán parte del contenido exclusivo a la filosofía occidental y nos muestran un primer nivel de la importante penetración de la *parrhesia* en nuestra cultura. Y el punto de partida, como decimos, será la crisis que se observa con respecto a la compatibilidad o no de su práctica en democracia. En efecto, en el siglo IV a.C. la *parrhesia* comienza a percibirse no tanto como un derecho sino como un valor de resultados inciertos y una actividad que, en su ejercicio cotidiano, resulta de alto riesgo. Y es peligrosa para la ciudad porque la libertad de hablar es indiscriminada y, en consecuencia, se mezclan tanto discursos veraces como falsos o de torticera intencionalidad. Pero, la *parrhesia*, también es peligrosa para el individuo pues, los que halagan y adulan al pueblo lo hacen en beneficio propio y, sin embargo, los que mantienen con firmeza el discurso veraz se exponen al odio o al resentimiento. El problema es, entonces, saber por qué la democracia no es capaz de cribar estas actitudes que la socavan. En *La República de los atenienses* del Pseudo-Jenofonte⁶⁷⁵ encuentra Foucault, entre ironías y causticidades, algunos principios que pueden explicar las razones de esa crisis de la *parrhesia* que, por extensión, también eran críticas a la democracia que la albergaba. El primero es la diferenciación cuantitativa⁶⁷⁶ que estructura la ciudad en relación a la oposición entre, por un lado, los *hoi pollói*, los más numerosos, y, de otro lado, los pocos.⁶⁷⁷ El segundo es la delimitación ética entre los mejores y los más malos, es lo que llama Foucault el principio

⁶⁷⁵ Foucault la presenta como un retorcido y sarcástico elogio fingido de la democracia.

⁶⁷⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 43. "...différenciation quantitative."

⁶⁷⁷ En realidad en el texto se suceden contraposiciones entre *hoi xeirous*, los inferiores, *hoi ponéroi*, los pobres, *hoi dêmoticoí*, el pueblo, etc. y los *hoi plousioi*, los ricos *hoi khrestoi*, los importantes *hoi gnnaioi*, los nobles etc. En 1, 2-14, pag. 297-301 del Pseudo-Jenofonte, *La república de los atenienses*, aparecen con profusión la mayoría de estos términos que se reúnen alrededor de los significados mayoría-pueblo o pocos-nobles.

del isomorfismo ético-cuantitativo.⁶⁷⁸El tercero es la relación de esta delimitación ética con una distinción política, es decir, la existencia de una transitividad política que consiste en que la voluntad de los mejores es buena para la ciudad y, por contra, la de los más malos, como persiguen su propio bien, resulta dañina para todos. Y el cuarto y último principio es que la verdad solo podrá abrirse paso si hay una diferenciación ética entre buenos y malos y que ésta diferencia se estructure en el campo político. Así se entiende que el fracaso de la *parrhesia* en el seno del espacio político de la democracia es debido a la ausencia de una fórmula que valide la diferenciación ética, que la haga posible en el seno de la democracia. Así, con todo lo anterior, ya tenemos dibujados los elementos del discurso parresiástico en filosofía: la *aletheia*, la *politeia* y el *ethos*.

Ahora bien, si, como hemos visto, la democracia no facilita o no termina de ser el marco más adecuado para el ejercicio de la *parrhesia*, encontramos, sin embargo, otro espacio de relaciones políticas donde es más propicia su práctica. Foucault piensa que ese lugar, con todas las salvedades y precauciones posibles hacia desvíos autoritarios, es la Corte del príncipe.⁶⁷⁹ Y esto ocurre porque la diferenciación ética encuentra allí el lugar idóneo para su ejecución práctica: la *psyche*, el alma, de un individuo. Por medio del discurso veraz se le inculcará al príncipe el *ethos* con el que podrá conocer la verdad,

⁶⁷⁸M. Foucault, *Le coraje de la vérité*, pag. 43. “...le principe de l’isomorphisme ético-quantitatif.” La ironía está en que se beneficia a los más malos. “Podría decir alguno que no se les debería permitir a todos hablar en la Asamblea por turno ni ser miembros del Consejo, sino a los más capacitados y a los hombres mejores. Pero, incluso en este punto, toman la mejor decisión permitiendo que hablen también las personas de baja condición...Con todo, ellos opinan que la ignorancia, la bajeza y la buena intención de ese hombre les es más ventajosa que la excelencia, la sabiduría y la malevolencia del hombre importante. Realmente el país no será el mejor con semejantes instituciones, pero la democracia se mantendrá así mejor.” Pseudo-Jenofonte, *la república de los atenienses*, 1, 6-8. pag. 299. En griego : “εἴποι δ’ ἂν τις ὡς ἐχρήν αὐτοὺς μὴ ἔαν λέγειν πάντας ἐξῆς μηδὲ βουλευεῖν, ἀλλὰ τοὺς δεξιωτάτους καὶ ἄνδρας ἀρίστους. οἱ δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἄριστα βουλευόνται ἐόντες καὶ τοὺς πονηροὺς λέγειν ...οἱ δὲ γινώσκουσιν ὅτι ἡ τούτου ἀμαθία καὶ πονηρία καὶ εὐνοία μᾶλλον λυσιτελεῖ ἢ ἡ τοῦ χρηστοῦ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ κακόνοια. [8] εἴη μὲν οὖν ἂν πόλις οὐκ ἀπὸ τοιοῦτων διαιτημάτων ἢ βελτίστη, ἀλλ’ ἡ δημοκρατία μάλιστ’ ἂν σφῆζοιτο οὕτως.”, del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0157>

⁶⁷⁹ Cita a Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 2, pag. 85., en concreto el pasaje de elogio al tirano Pisístrato dice esto: “Gobernaba Pisístrato, según se ha dicho, los asuntos de la ciudad moderadamente y más como ciudadano que como tirano. En general, era humano, suave e indulgente...”. Pero también hay otras citas posibles en esta línea en el mismo Aristóteles, *Política*, 1320b, pag. 364., o, también en el comienzo de la *Ciropeya* de Jenofonte o, por ejemplo, en Plutarco, *Vidas paralelas*, *Solón*, 31, pag. 168-169., donde se puede leer el siguiente encomio a Pisístrato: “...dueño de la situación, se atrajo tanto a Solón con sus atenciones...que incluso fue su consejero y aprobó muchas de sus medidas...conservó la mayoría de sus leyes cumpliéndolas él el primero y obligando a hacerlo a sus amigos...dictó también otras leyes entre las que se incluye la que obliga a mantener a expensas del Estado a los mutilados de guerra...la ley de la holgazanería, que con ella hizo más productivo al país y volvió más tranquila la ciudad.”

aletheia, y, en consecuencia, la forma de gobierno que ejerza en la ciudad dependerá de ese *ethos*.⁶⁸⁰ La *parrhesia* actúa directamente en la manera de constituirse como sujeto moral, *ethos*, y en cómo lleva a cabo su forma de gobierno, *politeia*. Este tránsito a la *psyche* encauza la evolución parresiástica hacia el modelo helenístico, y, como vemos, los tres elementos del discurso filosófico arriba mencionados se repiten incidiendo, asimismo, en que su reciprocidad, su mutua relación, es lo que convierte esos tres discursos en filosóficos.

Ahora vamos a analizar la *parrhesia* desde dos puntos de acceso distintos, ambos articulados y con recorrido, para intentar percibir con más claridad el énfasis con el que Foucault destaca su dimensión. En el primero vamos a seguir la vía que rastrea su significado desde sus raíces etimológicas. En el segundo, el desplazamiento será a través del proceso evolutivo de los distintos paradigmas parrhesiásticos hasta penetrar en el helenismo. Seguimos aquí, pues, un patrón similar al esquema de exploración que descompone en planos superpuestos el proceso de su origen y formación, tal y como hemos aplicado en el caso del “cuidado de sí”.

II.3.1. Etimología y significado.-

Foucault afirma que la palabra *parrhesia* aparece por primera vez en algunas tragedias del poeta Eurípides. En *Fenicias*, *Hipólito*, *Bacantes* o *Electra* utiliza el término no tanto con un sentido fuerte o autónomo como dentro de un contexto característico. Sin embargo, en el *Ión* y el *Orestes* se encuentra la *parrhesia* no solo con una acepción

⁶⁸⁰ Por ejemplo, en la obra de Isócrates, *A Demónico*, 5, pag. 20., se lee esto: “...nosotros al intentar escribir no una exhortación sino una recomendación, pretendemos aconsejarte lo que los jóvenes deben intentar conseguir, de qué actos deben apartarse, con qué hombres juntarse y cómo administra su propia vida. Pues solo los que siguiere este camino en la vida pudieron lograr de manera auténtica la virtud que es la adquisición más sagrada y segura de todas.” La idea de Isócrates es dirigirse primero a los ciudadanos corrientes para enseñar a Nicocles. Así, en *A Nicocles*, 2. pag. 148-149., dice esto: “ En cambio, yo creí que el más hermoso regalo, el más útil, el que más conviene que yo dé y que tú recibas es este: poderte señalar qué costumbres debes adoptar y qué actos evitar para gobernar de la mejor manera posible tu ciudad y tu reino.”

determinada y bien definida sino que, por lo menos en el caso del *Ión*, adquiere toda la relevancia al plantearse y tener que responder a cuestiones como: “¿quien tiene el derecho, el deber y el valor de decir la verdad?”⁶⁸¹ Y lo que es más, ya en Eurípides, señala Foucault, se descubren dos maneras de entender la *parrhesia*: con un valor positivo, porque se decía la verdad por ser un buen ciudadano, como ocurre en el *Ión*, o, como ocurre en el *Orestes*, con un sentido indagador, donde ya se problematiza quién tiene derecho a ejercer esa *parrhesia*. Por otra parte, también Tucídides,⁶⁸² aunque más tarde y sin mencionar⁶⁸³ *ex profeso* el término, hace referencia al tema, pero sobre la base de la autoridad moral de Pericles⁶⁸⁴ y en torno a los acontecimientos sucedidos antes y durante la guerra del Peloponeso.

Con el paso del tiempo, según mantiene Foucault, el uso de la palabra acaba por adquirir tres formas diferenciadas que orientan la proyección de sus significados: la *parrhesia*, la forma verbal *parrhesiázomai* y el *parrhesiastés*, que todavía no se encuentra en los textos de la Grecia clásica. Como primera aproximación a su significado, presenta la *parrhesia* como la predisposición o la apertura que posibilita el decir lo que haya que decir, ya sea por deber, necesidad, obligación, utilidad o porque es verdad. Es una cualidad, es un deber y es una técnica.⁶⁸⁵ Es, además, la sinceridad, la franqueza, el decir verdad, la libertad de lenguaje y, también, el tener confianza para todo ello. Etimológicamente significa decir todo, descompuesto en *pan*, todo, y *rema*, lo que se dice.

⁶⁸¹ M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Seminario de Berkeley, lección 31 de octubre de 1983, pag. 53. También del archivo sonoro: <http://www.lib.berkeley.edu/videodir/foucault/p831031.mp3>

⁶⁸² Moreno Pestaña en su libro: *Foucault y la política*, pag. 112-113, analiza de forma clara la posición que articula Foucault sobre la *parrhesia* siguiendo en este caso tres discursos de Pericles que Tucídides narra en *Historia de la guerra del Peloponeso*. Los discursos son: Tucídides libro I, 140-144; libro I, 35-46 y libro I, 60-64.

⁶⁸³ Así lo afirma Foucault en *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 154, para los libros I y II de la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Nosotros no lo hemos encontrado tampoco en los seis libros restantes.

⁶⁸⁴ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, 65, pag. 283. “La causa era que Pericles, que poseía gran autoridad por su prestigio e inteligencia y era inaccesible manifiestamente al soborno, contenía a la multitud sin quitarle libertad, y la gobernaba en mayor medida que era gobernado por ella...”. En griego: “αίτιον δ’ ἦν ὅτι ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὦν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ’ αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε...”. La palabra ἐκεῖνος, es la persona referida que en este caso es Pericles.

⁶⁸⁵ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 47

El *parrhesiastés*, es el que dice todo lo que tiene que decir, el que comunica ese discurso de verdad con un lenguaje directo y, como característica principal, el que afronta los riesgos de las consecuencias de todo aquello que tiene que decir. El parrhesiasta es aquel que "...se propone decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte".⁶⁸⁶ Así pues, hay en la *parrhesia* una actitud moral, un *ethos*, y, al mismo tiempo, una forma técnica de aplicación, una *tekhnē*, que, cuando se lleve a cabo en el modelo helenístico, se aplicará para quien necesita este discurso de verdad en su propia autoconstitución.

De igual forma, y prolongando la vinculación con lo anterior, Foucault aprecia también otros dos sentidos en la *parrhesia* que amplían la perspectiva de su descripción. Uno que podríamos calificar como negativo y que en realidad está más próximo a "una palabrería desmesurada y desgarrada"⁶⁸⁷ sin orden ni concierto, y que puede resultar dañina para los intereses de la ciudad y la democracia. En cualquier caso, asegura, este uso es poco frecuente. Y el otro sentido, el más extendido, es la acepción positiva, cuyo significado concreto es el decir verdad, el hablar franco, la libertad de palabra, el decirlo todo con libertad. Precisamente por esta identificación con la libertad los latinos tradujeron la *parrhesia* por *libertas*, la libertad de quien habla. Sin embargo, esta acepción de significación positiva plantea un problema en referencia al que dice tal verdad, esto es, al *parrhesiastés*. La cuestión es qué clase de verdad dice el *parrhesiastés*, es decir, cuando dice verdad está diciendo la verdad o lo que cree que es la verdad. Foucault piensa que "...el *parrhesiastés* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero",⁶⁸⁸ dice pues lo que sabe que es

⁶⁸⁶ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 60.

⁶⁸⁷ Platón, *Fedro*, 240e, *Diálogos I*, pag. 786. "...παρησιάζα κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένη χρωμένου;". El texto en griego citado es proveniente del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D240e>

⁶⁸⁸ M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, lección 10 de octubre de 1983, pag. 39. También del archivo sonoro: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/mfaa.html>

verdad. Y lo sabe porque en la cultura griega el *parrhesiastés* posee la cualidad moral que lo hace acreedor de ese conocimiento y su transmisión. Ahora bien, ¿cómo sabemos que el *parrhesiastés* dice la verdad que sabe?, ¿qué circunstancia, si la hay, garantiza que es verdad lo que dice y que lo dice porque es verdad? Pues, según Foucault, y esto resulta importante en el conjunto general de la interpretación que hace de la *parrhesia*, hay una garantía que no ofrece dudas: “el coraje”. La necesidad de decir lo que hay que decir, el correr un riesgo al decir la verdad, significa que se está diciendo lo que se cree con toda seguridad que es la verdad. El *parrhesiastés* tiene el coraje para, si fuera necesario, asumir cualquier riesgo.

Los parrhesiastas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte.⁶⁸⁹

Por lo tanto, el *parrhesiastés* afronta el peligro con el valor de la verdad. Tanto el proporcionado por la verdad como el necesario para el decir verdad. El coraje para superar el peligro es lo que da carta de naturaleza y significado a la *parrhesia* y al *parrhesiastés*. Decirle la verdad a la cara de un rey, con el evidente riesgo de que ésta sea percibida como una contumelia,⁶⁹⁰ o el ejemplo que dio Sócrates de resistencia individual del filósofo que, sabiendo el precio que más tarde pagará, sin embargo, se enfrenta a los tiranos que trataban de involucrarlo en acciones judiciales arbitrarias e ilegales,⁶⁹¹ son paradigmas de *parrhesiastés*.

Esta autoridad moral forjada y articulada con el valor de la verdad, además, extingue cualquier atisbo de duda. El parrhesiastés es autor de verdad, es sujeto en posesión de verdad y moral porque sin moral no podría decir verdad y porque sin verdad no sería

⁶⁸⁹ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 60.

⁶⁹⁰ En el modelo del primer cristianismo, Juan el Bautista sería un ejemplo claro.

⁶⁹¹ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Pag. 191.

moral. Ni el sujeto tiene dudas sobre la verdad ni se tienen dudas de su moralidad. Esta implicación mutua entre moral y verdad, entre sujeto moral y decir verdad, entre *ethos* y *parrhesia*, se quebrará, como veremos, cuando Descartes diga que para acceder a la verdad bastará que yo sea cualquier sujeto que pueda ver lo evidente.⁶⁹² De esta manera el sujeto podrá ser inmoral y conocer la verdad, es decir, no hará falta ninguna ascética ni ninguna transformación sobre sí mismo para conocer la verdad. Pero hasta que eso ocurra, o sea, hasta que llegue el "momento cartesiano", el *parrhesiastés* no tendrá que demostrar la verdad, es decir, en su actividad y también en su finalidad no hay una intención demostrativa sino un cometido crítico que fortalece aún más su discurso de verdad y lo hace honesto, coherente y comprometido. Y no solo hacia los demás sino que, sobre todo, hacia uno mismo. La *parrhesia* es, pues, crítica y el *parrhesiastés* critica, con el derecho que le da el deber moral de decir la verdad y el riesgo libremente asumido, a los otros o a sí mismo, al poderoso tirano o, si fuera preciso, a la asamblea ciudadana. Recordemos que en este último caso son precisas ciertas cualidades morales que capacitan para la *isegoría*, esto es, la misma posibilidad que los demás de utilizar la palabra en el ágora. Y también, para hablar y decir verdad delante de la asamblea hay que tener valor porque, igual que ocurría con el tirano, afrontar la autoridad establecida por el poder de la mayoría puede significar el destierro o, incluso, pena aún mayor. Y, aunque hay un deber moral para decir la verdad, por contradictorio que parezca con lo dicho anteriormente, no implica la obligación de decirla. Ciertamente, nadie obliga a ello, porque el decir verdad no es una obligación y porque el sujeto es libre de asumir los riesgos que comporta.

La *parrhesia* es, entonces, una elección que lleva a cabo el sujeto, libre de cargas y sabedor de las posibles consecuencias. Su significado último es, con la especial

⁶⁹² M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress, Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag, 252., literalmente en inglés: "Descartes, I think, broke with this this when he said 'To accede to truth, it suffices that I be any subject which can see what is evident'."

añadidura de la función crítica que en este caso conlleva, decir la verdad, tanto a los demás como a sí mismo, expresando fehacientemente la convicción personal y todo ello aceptando los riesgos que fueren precisos para cumplir el deber propuesto sin menoscabo de la libertad.

Como soporte de todo lo expuesto sobre la significación, Foucault cita *ex profeso* tres textos de Filodemo, Séneca y Galeno⁶⁹³ que considera ilustrativos para enfocar su análisis, además de añadir elementos que la completan. Sobre el primero de los textos, esto es, el *Peri parrhesias* del filósofo y poeta epicúreo, Filodemo de Gadara,⁶⁹⁴ recordemos previamente que el estado fragmentado y deteriorado de los restos físicos de su obra, encontrados en la “Villa ercolanese dei papiri”, ha hecho difícil su transcripción.⁶⁹⁵ Por tanto son documentos de una compleja traducción y que, a menudo, presentan una reestructuración de sentido que, a veces, está o se deja incompleta. En cuanto al contenido, su mismo título, *Peri parrhesias*, ya da una idea bastante clara acerca de cuál es el tema examinado. En efecto, en el que podría traducirse por el “Tratado del hablar claro”, Filodemo se ocupa, aparte de la franqueza en el hablar, de la ética, de la transmisión de sabiduría y la conquista del progreso interior.⁶⁹⁶ Foucault aborda

⁶⁹³ M. Foucault, HS, Pag. 369-370.

⁶⁹⁴ Filodemo de Gadara era de origen sirio pero de cultura griega.

⁶⁹⁵ Marcello Gigante, en su *Filodemo in Italia* muestra algunas láminas, una de ellas es precisamente el papiro 1471 que ahora vamos a tratar, y que ilustran el estado en que se encuentran e incluso las dificultades de su simple ordenación y composición. Son 21 tabulas ordenadas en fragmentos y columnas. En el Praefatio del *Philodemi Peri parrhesias libellus* de Alexander Oliveri, Pag. III y IV, se pueden comprobar no solo la distribución de las tabulas sino las medidas de las mismas y su numeración. En el sitio web: <http://www.classics.ucla.edu/index.php/philodemus>, y en concreto la sección del Philodemus project, se encuentra abundante documentación gráfica.

⁶⁹⁶ Marcello Gigante, *Filodemo in Italia*, pag. 30. “ Nel venticinquennio 75-50 si situano gli inizi della speculazione filodemea applicata da una parte a nozioni specialmente etiche e alle passioni, e dall'altra alle discipline formative dello spirito umano, quali la musica e la retorica, sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista teorico. Il libro *Della libertà di parola* (Περι παρρησίας), conservato nel PHerc. 1471, è strettamente connesso con la funzione che Filodemo attribuisce all'epicureismo, quale sistema non solo etico, ma pedagogico, quale modello di una comunità che si sviluppa liberamente e costruisce una vita affrancata dalle ambizioni sullo scambio di confessioni e ammonimenti, che consente la trasmissione della sapienza del Maestro ai giovani e la conquista del progresso interiore.” Nuestra traducción: “ En los veinticinco años entre 75-50 se sitúan los inicios de la especulación filodemica aplicada, de una parte a nociones especialmente éticas y a las pasiones, y, de la otra, a la disciplina formativa del espíritu humano, como la música y la retórica, sea desde el punto de vista histórico sea del punto de vista teórico. El libro “De la libertad de palabra” (Περι παρρησίας), conservado en el papiro herculáneo 1471, está estrechamente conexo con la función que Filodemo atribuye al epicureismo, como sistema no solo ético sino pedagógico, como modelo de una comunidad que se desarrolla libremente y construye una vida franqueada por la ambición sobre el intercambio de confesiones y advertencias, que permite la transmisión de sabiduría del Maestro al joven y la conquista del progreso interior.”

el tratado a través de la antigua edición en griego de Alexander Olivieri de 1914 y advierte que va a utilizar la traducción de algunos fragmentos y sobre todo la interpretación que hace de los mismos Marcello Gigante. Precisamente, este filólogo clásico y papirologo italiano insiste en considerar la *parrhesia* de Filodemo como una *tekhne*, pero una *tekhne* que basada en la conjetura, *στοχαστικός*, constituye un “arte conjetural”, esto es, basado en silogismos retóricos pero con carga argumental, que desde Aristóteles se había opuesto al “arte metódico”.⁶⁹⁷ Y, según Gigante, este arte conjetural atiende y examina la circunstancia, *kairos*, es decir, el momento que se entiende como adecuado para la *parrhesia* y que, por ejemplo, hace al maestro evitar la excesiva severidad propiciando de esta manera la comunicación amable. Pero, además, desarrollando y completando la tesis de Gigante, según Foucault, Filodemo introduce en su noción de *parrhesia* una especie de basculación⁶⁹⁸ entre el hablar franco del maestro y los discípulos, que propicia la benevolencia, *eunoia*, entre ellos. Así, cita completo el fragmento 25 de Filodemo que traducimos así del francés:

Por el hablar franco (la *parrhesia*) incitamos, intensificamos, animamos de alguna manera la benevolencia (*eunoia*) de los alumnos unos por otros gracias al hecho de haber hablado libremente.⁶⁹⁹

οὐδ' εἰς καιρον ενχρονιζειν επιζει[τ]οῦμεν οὐδὲ κατ ἄλλον τρόπον, καὶ τοῦ πωσ διὰ παρρησίᾳσ ἐπιτενοῦμεν τὴν πρόσ αὐτοῦσ εὔνοιαν τῶν κατ[ασκε]υαζομ[έ]νων παρ αὐτὸ τὸ πεπαρρησιασται [χα]λεπὸν μὲν εὔναι το[ῦτο] διε[σάφ]η]σεν εἰ γε[..]αιτο.”⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Aristóteles, al principio de la *Retórica*, explicita una diferencia clara entre un razonamiento lógico y un entimema. Mas adelante volveremos a este asunto.

⁶⁹⁸ M. Foucault, HS, pag. 372.

⁶⁹⁹ TN de: “Par le franc-parler (la *parrhesia*) incitons, intensifions, animons en quelque sorte la bienveillance (*eunoia*) des élèves les uns pour les autres grâce au fait d’avoir parlé librement.”

⁷⁰⁰ Alexander Olivieri, *Philodemi Peri parrhesias libellus*, fragmento 25, pag. 13.

Donde εὐνοίαν es la benevolencia entre maestro y alumnos y entre estos mismos.

Este hablar libremente favorece para decir:

...lo que ellos piensan, para decir lo que tienen en el corazón, hablar para decir las faltas que han cometido, decir las debilidades de las que todavía se sienten responsables o aquellas a las que todavía se sienten expuestos. Y así, encontramos aquí - por primera vez, parece, de una forma muy explícita en el interior de esta práctica de sí de la antigüedad greco-romana - la práctica de la confesión.⁷⁰¹

Confesión, por otra parte, ajena a la idea de culpabilidad pues obedece a la intención de responder con sinceridad y sentimiento a la verdad dicha por el maestro. Esta comunicación abierta, esta verdad expuesta también a los otros discípulos, ayuda al desarrollo de un estado de entendimiento y *eunoia*. Foucault concluye que este clima contribuye a la relación y al intercambio de verdad entre maestros y alumnos, y que esto alienta el impulso de superación y estimula el ánimo de la propia salvación. Se establece al fin, y esta es la idea que Foucault pretende transmitirnos, la asociación entre salvación, en términos de cuidado de sí mismo, y el decir verdad.

El siguiente texto aludido y analizado es hasta cierto punto extraño porque, su autor, Galeno,⁷⁰² trata, como era de esperar, sobre la sanación, pero no de las enfermedades sino de las pasiones y los errores del alma. Foucault elige *Las pasiones y los errores del alma* porque le permite enfocar la *perrhesia* desde la perspectiva del otro. Efectivamente, ocurre que, debido al excesivo amor propio, no somos capaces de formar un criterio adecuado acerca de nuestros errores. Se descubre, pues, la “necesidad” de curar esas pasiones desmedidas y esos errores de defecto mediante la intervención y el “diagnóstico

⁷⁰¹ M. Foucault, HS, pag. 373. TN de: “...ce qu’ils pensent, pour dire ce qu’ils ont sur le coeur, parler pour dire les fautes qu’ils ont commises, dire les faiblesses dont ils se sentent encore les responsables ou auxquelles ils se sentent encore exposés. Et c’est ainsi que l’on trouve - pour la première fois, semble-t-il, d’une façon très explicite à l’intérieur de cette pratique de soi de l’Antiquité gréco-romaine - la pratique de la confession.”

⁷⁰² Al que Peter Brown, en *El mundo de la antigüedad tardía*, califica de “dirigente intelectual de la sociedad romana”, pag. 63.

y el tratamiento⁷⁰³del otro. Sin embargo, y como parece que el otro adquiere una importante relevancia: ¿vale cualquier otro?, ¿hay, quizás, que hacer una criba para seleccionar al adecuado? y, en tal caso, ¿cuáles son los criterios para optimizar la elección?

Pero, antes de seguir adelante, y para evitar equívocos, vamos a determinar por nuestra parte qué entiende Galeno por pasiones y errores. Así, "...el error proviene de una opinión falsa, mientras que la pasión proviene de una fuerza irracional en nosotros que desobedece a la razón."⁷⁰⁴Como pasiones reconocidas por todos menciona el arrebató, la cólera, el temor, la pena, la envidia, la adulación, los deseos irrefrenables del amor, la glotonería, la embriaguez, la depravación contra natura, etc.⁷⁰⁵Como errores alude a aquellos que se precipitan al juzgar siendo inexpertos en los métodos demostrativos y en áreas de conocimiento como la geometría, la aritmética, la arquitectura, la astronomía, etc.⁷⁰⁶Y, para demostración de todo, recuerda que el gran número de sectas son evidencia de que los falsos argumentos engañan a algunos.⁷⁰⁷Pues bien, una vez dicho esto, Galeno, citando a Esopo y a Platón,⁷⁰⁸ propone que debido al amor propio somos ciegos para nosotros mismos y, por lo tanto, es necesario buscar en la ciudad a alguien que resulte conveniente para solventar los errores y las pasiones.⁷⁰⁹ Ese alguien debe cumplir unos requisitos que demuestren una trayectoria en la que no haya sido ni odiado ni

⁷⁰³ Mismo encabezamiento de los dos capítulos del tratado escrito por Galeno: *Las pasiones y los errores del alma*. Nosotros hemos utilizado la edición francesa: "Les passions et les erreurs de l'âme". Dentro del compendio "L'Âme et ses passions". pag. 3 y 43.

⁷⁰⁴ Galeno, *L'Âme et ses passions, Les passions et les erreurs de l'âme*, pag. 4. "...l'erreur provient d'une opinion fautive, tandis que la passion provient d'une force irrationnelle en nous qui désobéit à la raison."

⁷⁰⁵ Ibid. pag. 7 y 23.

⁷⁰⁶ Ibid. pag. 47.

⁷⁰⁷ Ibid. pag. 46.

⁷⁰⁸ Ibid. pag. 6.

⁷⁰⁹ Galeno, seguramente por deformación profesional, tiene tendencia a asociar enfermedades, carencias u otros procesos fisiológicos con ideas o pasiones, como hace aquí con la ceguera. O incluso llega a interpretar intenciones, como cuando en *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, 4, § 780, pag. 177., dice:...la tesis de Platón, según la cual, el alma, bajo el efecto de la humedad del cuerpo, empieza a olvidar aquello que sabía antes de estar unida al cuerpo". Y aunque luego lo matiza, en *Timeo* 43a-b-c, no se dice exactamente eso.

amado, que sea desconocido, que tenga reputación de hombre sincero y de llevar una vida disciplinada,⁷¹⁰ que lo aleje de los ricos o de rango oficial, de cualquier forma de adulación, que considere prioritario decir la verdad, que tenga una cierta edad,⁷¹¹ que denuncie nuestras faltas; en fin, que tenga la indudable autoridad para llevar a cabo una labor de vigilancia.⁷¹²

No obstante, ¿cuál es el interés de Foucault en reclamar nuestra atención sobre este asunto tratado por Galeno? En nuestra opinión su objetivo consiste en demostrar la necesidad de que haya otro y que ese otro, además de sernos útil para valorarnos, nos ofrezca garantías de decirnos la verdad. La cita en que se apoya es, como decimos, de *Las pasiones y los errores del alma* y dice así:

Yo he destacado que aquellos que cuentan con otros para una apreciación de tipo humano caen rara vez en el error; en cambio, he visto que aquellos que se consideran ellos mismos como excelentes, sin permitir ese juicio a otros, tropiezan a menudo y grandemente.⁷¹³

Tenemos entonces, y esto es quizá lo más importante para Foucault, que la persona elegida por “necesidad”, como hemos dicho más arriba, también debe tener unas cualidades morales entre las que destaca el decir verdad.⁷¹⁴ Este hombre de bien, director y vigilante, hará uso de su *parrhesia* para hacernos bien a nosotros. El permitir ese juicio a otros, el que otro nos digan la verdad, redundará en nosotros mismos.

⁷¹⁰ Galeno, *Les passions et les erreurs de l'âme*, en *L'Âme et ses passions*, pag. 8.

⁷¹¹ Ibid. pag. 41.

⁷¹² Ibid. pag. 40.

⁷¹³ Galeno, *Les passions et les erreurs de l'âme*, en *L'Âme et ses passions*, pag. 5.:” J'ai remarqué que ceux qui s'en remettent à d'autres pour une appréciation du genre d'homme qu'ils sont tombent rarement dans l'erreur; en revanche, j'ai vu que ceux qui se considèrent eux-mêmes comme excellents, sans permettre un jugement à autre, se trompent souvent et grandement.” Traducción nuestra.

⁷¹⁴ Ibid. pag. 11.

Y, por último, sobre el texto de Séneca, que en realidad son varias de sus conocidas como *Cartas a Lucilio*,⁷¹⁵ también viene Foucault a resaltar algunas conclusiones de interés para su análisis. Así, en las cartas 29 y 38 la idea de fondo es la dificultad de transmitir adecuadamente el consejo a grandes auditorios y la conveniencia de explorar una relación próxima e íntima con el interlocutor. En la primera de ellas,⁷¹⁶ Séneca, con ocasión de los consejos que debe ofrecer a un amigo común, Marcelino, descrito como un tanto irreflexivo y atolondrado, aprovecha para recordarle⁷¹⁷ al propio Lucilio que:

El favor popular se busca con malas artes; conviene que te hagas semejante a ellos. No te aprobarán si no te reconocen.⁷¹⁸

Donde vemos cómo queda reflejada la opinión de Séneca acerca de la relación con la forma de agradar al pueblo, sobre todo si se compara con el riesgo que tiene asumir el

⁷¹⁵ Sobre este Lucilio el Joven hay muy poca información. Solo a partir de comentarios del propio Séneca sabemos que era de origen humilde y escaló, por sus méritos, hasta las más altas magistraturas. Así puede leerse en *Cuestiones naturales, libro IV A, El Nilo, (segundo en el orden original)*, 9-16. pag. 244-247. También en las mismas *Cartas a Lucilio*, XIX, 5, pag. 64.

Para Pierre Grimal, *Séneca o la conciencia del Imperio*, pag. 14. y 94., Lucilio, también conocido como Lucilio el joven, se vio involucrado, cuando cumplía milicias en el ejército de la Germania Superior, a título de “comparsa” en una conjura contra Gayo a finales del año 39. En el Apéndice I afirma que Séneca define bien su personalidad, que siguió la carrera de procurador y vivió según su rango. pag. 427-428.

Pero Begoña Ortega Villaro, *Poemas griegos de vino y burla*, (dirigida por Manuel García Teijeiro, AKAL, 2006, Madrid.); pag. 27-30., sostiene que pudo haber un Lucilio gramático de fama como polemista, y otro más poeta que, en base a sus epigramas escritos en griego, quizás fue un “graeculi”, es decir, un griego culto con poco poder y poco dinero que medró en la corte de Nerón. Considera que actualmente la hipótesis del procurador y la del gramático han sido rechazadas por la mayoría de los estudiosos y que la única fuente fiables es a escasa información de los epigramas.

En cualquier caso, el que nos importa es el amigo de Séneca, al que, según Foucault, éste pretendía convencer para que evolucionara del epicureísmo al estricto estoicismo. HS pag. 87. Y es importante porque personifica fielmente la voluntad de Séneca, que no consistía en realizar un mero traspaso de conocimientos sino en provocar una actitud que obligue a un compromiso del sujeto.

⁷¹⁶ Foucault decide pasar rápido por esta carta asociándola a la 38. Desde luego va en la misma línea pero hemos creído oportuno mencionar algunos elementos propios, como el de las “malas artes” o “el temor a escuchar la verdad”, que merecían un mayor detenimiento.

⁷¹⁷ Da la casualidad de que en esta carta, XXIX, 9, pag. 90., también le recuerda: “...tú, que sabes de dónde te has escapado y por ello hasta dónde has llegado, ordena tus costumbres, eleva tu espíritu, mantente firme contra el temor...”, que parece podría apuntar al pasado del Lucilio de los epigramas. En Latín: “...tu, qui intellegis, unde quo evaseris, et ex eo suspicans, quousque sis evasurus, compone mores tuos, attolle animum adversus formidata consistet”. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D29%3Asection%3D9>

⁷¹⁸ Séneca, *Cartas a Lucilio*, XXIX, 11, pag. 90. En latín: “Malis artibus popularis favor quaeritur. Similem te illis facias oportet. Non probabunt, nisi agnoverint.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D29%3Asection%3D11>

mostrarle personalmente sus males⁷¹⁹ a quien teme escuchar la verdad,⁷²⁰ es decir, a Marcelino. Y en el segundo caso, la carta 38, añade otro elemento a su oposición a la idea de una correcta comunicación a través de numeroso público.

...las disertaciones preparadas y extensas ante un numeroso auditorio tienen más resonancia, [pero] menos intimidad. La filosofía es un buen consejo; nadie da un consejo a gritos.⁷²¹

Donde *clare dat* tiene el sentido de *clamitat* y donde, por otra parte, ya se manifiesta la incompatibilidad entre el “numeroso auditorio” y la “intimidación” con la contundente frase de “nadie da consejos a gritos”. Pero además, añade más adelante Séneca, las palabras deben pronunciarse en voz baja, esto es dirigida a los individuos y esparcirse como las semillas, *seminis*, para que, ocupando el lugar idóneo, o sea el interior de uno mismo, desarrollen su fuerza.

En cuanto a la carta 40, todavía hay más claridad en el mensaje. Así, siguiendo un comentario de Lucilio, en referencia a que recientemente había oído hablar al filósofo Serapión,⁷²² Séneca aprovecha para calificar la forma precipitada de comunicarse como más propia de un charlatán que: “quiere conmover a la multitud y arrebatarse los oídos inexpertos con el ímpetu [de su verbosidad]”, porque “...la elocuencia que se dedica a la verdad debe ser sin artificio y simple”⁷²³ La verdad y el acceso inmediato al individuo son

⁷¹⁹ Séneca, *Cartas a Lucilio*, XXIX, 4, pag. 89. “illi mala sua ostendere”. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D29%3Asection%3D4>

⁷²⁰ Ibid. XXIX, 1, pag. 88.

⁷²¹ Ibid. XXXVIII, 1, pag. 105. En latín: “Disputationes praepraetae et effusae audiente populo plus habent strepitus, minus familiaritatis. Philosophia bonum consilium est; consilium nemo clare dat.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D38%3Asection%3D1>

⁷²² Lo más destacable de este filósofo, del que poco se sabe, era su atropellada dicción, por lo menos, así lo afirma Trevor Curnow, *The Philosophers of the Ancient World: An A-Z Guide*, pag. 245.

⁷²³ Ibid. XL, 4, Pag. 108. En latín: “movere vult turbam et inconsultas aures inpetu rapere” y “quod quae veritati operam dat oratio, inconposita esse debet et simplex.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D40%3Asection%3D4>

los objetivos, y, para ello, la elocuencia debe alejarse del artificio y de los espurios intereses de la vana locuacidad.

La carta 75 a Lucilio es a la que Foucault dedica mayor atención y de la que, por otra parte, va a extraer ciertos elementos que nos aproximarán aún más al concepto de *parrhesia*. Los primeros siete párrafos resumidos dicen esto:

1. Te quejas de que yo te mando mis cartas bastante descuidadas [de estilo]. Pues ¿quién habla escrupulosamente sino el que quiere hablar afectadamente? Cual sería mi conversación si estudiáramos [una cuestión] o paseáramos juntos, espontánea y sencilla, así quiero que sean mis cartas, que no tienen nada de rebuscado ni de fingido. 2. Si pudiese ser, preferiría mostrar qué siento a decirlo. Incluso si discutiese, no patearía, ni bracearía, ni levantaría la voz, sino que dejaría eso para los oradores, contento de haberte hecho llegar mis sentimientos, los que ni habría embellecido ni rebajado. 3. De una cosa solamente quisiera convencerte plenamente: de que yo siento todo lo que digo, y no solamente que lo siento, sino que lo amo... No quiero, ¡por Hércules!, que sean vacías y áridas [las palabras] que expresarán cosas tan grandes - pues ni la filosofía renuncia al ingenio -; sin embargo, no es conveniente depender mucho del esfuerzo de las palabras. 4. Lo esencial de nuestro propósito sea esto: digamos lo que sentimos, sintamos lo que decimos; la conversación esté a tono con la vida. Ha cumplido su promesa el que sea el mismo cuando lo veas y cuando lo escuches. 5. ...No deleiten nuestras palabras, sino que aprovechen.... Las demás artes pertenecen todas al ingenio; aquí se trata el negocio del alma. 6. El enfermo no busca un médico elocuente, pero, si así coincide, que el mismo que puede curar habla de manera esmerada sobre eso que debe hacerse, acójalo bien.... 7. ...¿Estás atareado con lo de las palabras? Alégrate al instante si te bastas para todo. ¿Cuándo aprenderás tan gran multitud de cosas [que hay que aprender]? ¿Cuándo asimilarás las cosas que has aprendido de manera que no puedan olvidarse? ¿Cuándo las pondrás a prueba? Pues no es suficiente, como las demás cosas, el haberlas confiado a la memoria; deben probarse en la práctica.⁷²⁴

⁷²⁴ Séneca, *Cartas a Lucilio*, 75, 1-7, pag. 213-214. En Latín: “[1] Minus tibi accuratas a me epistulas mitti querens. Quis enim accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui? Qualis sermo meus esset, si una sederemus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum.[2] Si fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallet. Etiam si disputarem, nec supplerem pedem nec manum iactarem nec abiecissem.[3] Hoc unum plane tibi adprobare vellem: omnia me illa sentire, quae dicerem, nec tantum sentire, sed amare... Non mehercules ieiuna esse et arida volo, quae de rebus tam magnis dicentur; neque enim philosophia ingenio renuntiat. Multum tamen operae inpendi verbis non oportet.[4] Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita. Ille promissum suum inplevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est. [5...] Non delectent verba nostra, sed prosint... Aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur. [6] Non quaerit aeger medicum eloquentem, sed, si ita conpetit, ut idem ille, qui sanare potest, compte de iis, quae faciendae sunt, disserat, boni consulet....[7]... Circa verba occupatus es? lamdudum gaude, si sufficis rebus. Quando, quae multa discas? Quando, quae didiceris, adfiges tibi ita, ut excidere non possint? Quando illa experieris? Non enim ut cetera, memoriae tradidisse satis est; in opere temptanda sunt. Non est beatus, qui scit illa, sed qui facit.”
Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0080%3Aletter%3D75%3Asection%3D1>

Efectivamente, el filósofo francés destaca varios aspectos que van apareciendo en el desarrollo del texto y que considera importantes, aunque en principio pudieran parecer contradictorios. Por una parte no niega que incluso para la filosofía puede resultar provechoso cierto uso ingenioso de las palabras, pero “...no es conveniente depender mucho del esfuerzo de las palabras”.⁷²⁵ Tenemos pues una posible utilidad de la retórica⁷²⁶ que dependiendo del uso puede ser provechosa, si bien, lo fundamental del hablar claro es que “digamos lo que sentimos y sintamos lo que decimos”.⁷²⁷ De esta forma se alcanza el ánimo del otro⁷²⁸ estableciendo una relación de actividad recíproca que estimula a poner en práctica aquello que hemos escuchado. Y esto ocurre porque al “preferir mostrar lo que siente a decirlo” se transmite pura y simplemente el pensamiento,⁷²⁹ con el significado implícito de la opinión sentida como verdadera. Y este

⁷²⁵ En la traducción de Ismael Roca Meliá, *Séneca, Epístolas morales a Lucilio*, Gredos, Madrid, 1986, pag. 441: “...no conviene, sin embargo, consumir mucho esfuerzo en las palabras.” En las dos traducciones queda clara la inconveniencia de un exceso de vinculación con las palabras, o sea, con la retórica.

⁷²⁶ Foucault, como más abajo veremos, considera a la retórica como adversaria del decir verdad. Aquí solo admite la posibilidad de su utilidad en algunas circunstancias.

⁷²⁷ En la traducción de Roca Meliá : “expresar lo que sentimos y sentir lo que expresamos” En cualquier caso, en las dos traducciones es el sentimiento, la impresión del ánimo, el objetivo resaltado. En la traducción de H. Noblot, la que sigue Foucault, el sentimiento pasa a ser pensamiento.

⁷²⁸ El establecer un vínculo con el otro, en una relación que muestre estar basada en la verdad, es un elemento que Foucault considera definitorio de la *parrhesia*.

⁷²⁹ Foucault, HS, pag. 387. La traducción que utiliza Foucault es la de H. Noblot de 1945, según cita en HS, pag. 21., que creemos no es muy acorde con el texto pues al traducir : Si “fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallem” por “S’il était possible, j’aimerais à te laisser voir mes pensées plutôt qu’à les traduire par le langage” introduce los pensamientos cuando en latín parece que se refiere a los sentimientos. La traducción en español de Vicente López Soto que estamos citando en este trabajo sí habla de sentimiento: “Si pudiese ser, preferiría mostrar qué siento a decirlo” y también la de Ismael Roca Meliá, *Séneca, Epístolas morales a Lucilio*, Gredos, Madrid, 1986, pag. 441.: “Si fuera posible preferiría mostrar mis sentimientos antes que expresarlos” nos parecen las correctas.

Recordemos que “sentio” significa sentir, ser sensible pero también pensar u opinar. Precisamente con este último significado de pensamiento traducen tanto Noblot como Roca Meliá la última frase de este párrafo: “...contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem” por “...je t’avais transmis ma pensée sans ornement étudié ni platitude” o en la correspondiente traducción del español: “...satisfecho de haberte transmitido mi pensamiento sin haberlo embellecido ni trivializado”. Quizás la opción de traducir en este caso “sentio” por “opinar” pudiera resultar aceptable. Sobre todo si tenemos en cuenta que Foucault, que emplea sentimiento o pensamiento según le interesa, había decantado anteriormente la dirección que daba Séneca, a la utilidad del hablar claro, hacia la actividad y la práctica del alma, en detrimento de la mente o la inteligencia, HS pag. 386. Así la frase podría traducirse por: “contento de haberte hecho llegar mis opiniones, las que ni habría embellecido ni rebajado”. Creemos que al opinar se pueden transmitir pensamientos pero también sentimientos.

Con todo, se entiende claramente el sentido de transmitir pura y simplemente el pensamiento no como un pensamiento aislado del discurso sino como la transitividad de la propia opinión de algo o de alguien.

es el enlace que lleva a Foucault a poner negro sobre blanco “l’élément nodal”⁷³⁰ de la *parrhesia*, es decir: que la sensibilidad en lo que se dice y la verdad de lo que se dice sean conformes con la conducta del mismo sujeto que dice verdad. No puede haber discordancia porque, entonces, ni sentiría lo que dice ni, tampoco, diría la verdad. Es lo que Foucault llama *adaequatio*, “entre el sujeto que habla y dice la verdad, y el sujeto que se conduce, que se conduce como lo quiere esa verdad”.⁷³¹ Adecuar el sujeto que habla y dice verdad con la conducta correspondiente nos introduce de pleno en la relación entre la *parrhesia* y el *ethos* ya que exige un compromiso de hacer lo que se dice cuando se dice verdad. Si digo algo, eso que digo es verdad y, además, actúo en consecuencia adecuando mi conducta.

II.3.2. El proceso evolutivo de los distintos paradigmas parrhesiásticos.-

Si ahora cambiamos de plano y prestamos atención preferente a la evolución de los distintos paradigmas parrhesiásticos, es decir, a sus variables de significado en cada tiempo determinado, podremos observar la sucesión de las etapas de un proceso cuya dinámica relacional enlaza los tránsitos que la caracterizan. En este sentido, el desarrollo cronológico de este movimiento irá marcando los paradigmas en las sucesivas coyunturas históricas que situarán el análisis de la aproximación a la *parrhesia* centrada no solo en procurar su definición acabada en base a textos o autores puntuales, sino en el curso de su dinámica evolutiva que, al fin, la pondrá en relación con otros elementos y la proyectará a otros acontecimientos posteriores al helenismo. El desplazamiento de paradigmas, o de coyunturas parrhesiásticas,⁷³² además, interviene y corre en paralelo al

⁷³⁰ M. Foucault, HS, pag. 388., “el elemento nodal”

⁷³¹ Ibid. “entre le sujet qui parle et qui dit la vérité, et le sujet qui se conduit, qui se conduit come le veut cette vérité.”

⁷³² F. Gros siguiendo quizás excesivamente la propia terminología de Foucault, las denomina “momentos históricos”, aunque pensamos que puede llamar a engaño con la acumulación de “momentos” en otras épocas y la idea que sugiere de corte o de ruptura entre unos y otros. Optamos por paradigmas parrhesiásticos o coyunturas parrhesiásticas.

horizonte temporal de la preocupación por sí mismo, y participa y propicia su plena conclusión como concepto cerrado al finalizar el periodo del helenismo. No obstante, esta línea de continuidad histórica de paradigmas parrhesiásticos ni se reduce a una articulación interna ni termina en el citado helenismo, aunque en este apartado sea el objetivo propuesto. Gracias al análisis de las relaciones entre estos ciclos, y no solo de los elementos aislados que conforman su definición, situamos, pues, la perspectiva sobre la dinámica de desplazamientos que nos permite continuar avanzando en otras coyunturas, y otros modelos, como veremos con el posterior paradigma parrhesiástico de la confesión. Conviene, pues, analizar cómo suceden y cómo se suceden estos paradigmas.

II.3.2.1 El paradigma político

Según afirma Foucault, partiendo ahora en primer lugar de un análisis de raíz política y volviendo para ello a las tragedias de Eurípides antes citadas,...

...la *parrhesia* es una característica esencial de la democracia ateniense...la parrhesia era una línea maestra para la democracia, así como una actitud ética y personal característica del buen ciudadano. La democracia ateniense estaba definida muy explícitamente como una constitución, *politeia*, en la que la gente gozaba de *demokratía isegoría, fisonomía y parrhesia*.⁷³³

En efecto, encontramos un primer ejemplo de paradigma político en el *lón* de Eurípides y, también, en el discurso de Pericles al final del libro I de la *Historia de la*

⁷³³ M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Pag. 49 "...parrhesia is an essential characteristic of Athenian democracy...parrhesia was a guideline for democracy as well as an ethical and personal attitude characteristic of the good citizen. Athenian democracy was defined very explicitly as a constitution (*politeia*) in which people enjoyed *demokratia*, *isegoria* (the equal right of speech), *isonomia* (the equal participation of all citizens in the exercise of power), and *parrhesia*." Del sitio web:<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.dt1.wordparrhesia.en.html>

guerra del Peloponeso de Tucídides.⁷³⁴ En cuanto al primer caso, Ión el héroe epónimo de los jonios, Foucault le dedica extensos espacios de análisis, sobre todo en el curso de 1982-1983, en el Collège de France.⁷³⁵ En realidad, su estudio se centra en desentrañar la primera formación de autoridad que, en este caso, consiste en el fundamento de derecho que faculta la legítima puesta en práctica de la *parrhesia*. Según su interpretación, entre la primera y la segunda parte de la guerra del Peloponeso, los atenienses, que tenían unas leyes muy estrictas de acceso a su ciudadanía,⁷³⁶ tuvieron que introducir algunas modificaciones que les permitiera incrementar el número de ciudadanos y, en consecuencia, de posibles combatientes. En este contexto Eurípides escribe el *Ión* cuya localización se desarrolla entre Delfos⁷³⁷ y Atenas, y en cuya trama siempre subyace el deseo del mismo Ión de poder hablar libremente como ciudadano ateniense de pleno derecho. Pero, recordemos brevemente el hilo conductor del argumento para entender mejor el interés de Foucault en el texto. Creúsa, hija del rey mítico de Atenas Erecteo, es poseída por Apolo de quien tendrá un hijo. Éste será raptado por Hermes y dejado en el templo de Apolo en Delfos donde la Pitia lo recoge como

⁷³⁴ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, tomo I, libro I, 140-144, Pag. 212-219. En el libro III, 62, pag. 66., dice lo siguiente: "En aquella época nuestra ciudad no tenía un régimen aristocrático que asegurara la igualdad civil, ni uno democrático." En griego: "ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ πόλις τότε ἐτύγχανεν οὔτε κατ' ὀλιγαρχίαν ἰσόνομον πολιτεύουσα οὔτε κατὰ δημοκρατίαν". Esta igualdad, ἰσόνομον, por otra parte, es uno de los temas centrales desarrollados por Jean-Pierre Vernant en su *Los orígenes del pensamiento griego*, obra sin duda consultada y analizada detenidamente por Foucault. En ella dice: "El vínculo del hombre con el hombre adoptará así, dentro del esquema de la ciudad, la forma de una relación recíproca, reversible, que reemplazará las relaciones jerárquicas de sumisión y dominación. Todos cuantos cuantos participen en el Estado serán definidos como *Hómoioi*, semejantes, y, más adelante en forma más abstracta, como *Isoi*, iguales....se concibe a los ciudadanos, en el plano político, como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad. Esta imagen del mundo encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder." pag.72.

⁷³⁵ *Le gouvernement de soi et des autres*.

⁷³⁶ Según Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 26.4. pag. 118., "...siendo arconte Antídoto, debido al gran número de ciudadanos, decretaron, a propuesta de Pericles, que no participase de la ciudadanía el que no hubiera nacido de padre y madre ciudadanos." Pericles había promulgado una ley en el 481 por la que solo podían ser ciudadanos los nacidos en Atenas de padre y madre ateniense. Aristóteles, por su parte, también define así la ciudadanía, lo que demuestra que esta manera de entender la ciudadanía tenía amplio consenso, pero añade que sería imposible aplicársela a los primeros habitantes o fundadores. Aristóteles, *Política*, libro III, capítulo II, 1275b, pag. 206-207. Además, en 1278a, pag. 214., especifica que tampoco deben ser considerados ciudadanos aquellos cuyas ocupaciones laborales les impidan una dedicación amplia a la adquisición de los conocimientos y habilidades necesarios para la vida política.

⁷³⁷ Que se había decantado por Esparta.

expósito, lo cría y lo convierte en siervo del mismo templo. Ocurre que al pasar los años Creúsa y su marido Juto, que es extranjero y que la recibió como recompensa por ser aliado de Erecteo, viajan a Delfos para preguntar al dios si tendrán descendencia. Allí encuentran a Ión, que, como hemos dicho, es el hijo de Creúsa y Apolo, pero que además es el que Juto debe aceptar como hijo según advierte el oráculo. El problema de fondo es que Ión, que desconoce que ha nacido en Atenas de madre ateniense y cuyo padre es un dios, piensa que cuando vaya a vivir a Atenas no podrá ejercer su derecho, como ciudadano, de hablar a la ciudad porque su padre no es ateniense y a su madre no la conoce pues, en ese momento, todavía no sabía quién era en realidad su madre. Al final será Atenea quien, ante la reticencia de Apolo, diga la verdad, es decir que Ión ha nacido en Atenas y es de origen divino. Y, de todo este entramado, Foucault interpreta y deduce varias cuestiones de alcance filosófico y político. Parte de la cita en que Eurípides le hace decir a Ión lo siguiente:

Dicen que la autóctona e ilustre Atenas es raza no mezclada con extranjeros. Voy a caer allí aquejado de dos taras: ser hijo de extranjero y bastardo. Pues bien, teniendo ya esta mancha careceré de influencia y si llego a ser ciudadano de primera fila en la ciudad y busco ser alguien, seré objeto de odio para la clase desposeída. Y es que todo el que destaca se hace odioso. En cuanto a los que son honrados y poderosos, si son sabios, callan y no se precipitan a la hora de actuar; para éstos seré objeto de burla y tachado de necio por no alejarme de la vida política en una ciudad llena de inquietud. Finalmente los oradores y quienes manejan la ciudad me descartarán con sus votos si me acerco a los honores. Así suele suceder, padre: los que dominan las ciudades y los cargos se ensañan con sus adversarios.⁷³⁸

εἶναι φασὶ τὰς αὐτόχθονας
κλεινὰς Ἀθήνας οὐκ ἐπέισακτον γένος,
ἴν' ἐσπεσοῦμαι δύο νόσω κεκτημένος,
πατρός τ' ἐπακτοῦ καύτός ὦν νοθαγενής.
καὶ τοῦτ' ἔχων τοῦνειδος, ἀσθενῆς μὲν ὦν —
μηδὲν καὶ οὐδὲν ὦν κεκλήσομαι:
ἦν δ' ἐς τὸ πρῶτον πόλεος ὀρμηθεὶς ζυγὸν
ζητῶ τις εἶναι, τῶν μὲν ἀδυνάτων ὑπο
μισησόμεσθα: λυπρὰ γὰρ τὰ κρείσσονα:
ὅσοι δέ, χρηστοὶ δυνάμενοί τ' εἶναι σοφοί,

⁷³⁸ Eurípides, *Ión*, 590-606, pag. 177-177.

σιγῶσι κού σπεύδουσιν ἐς τὰ πράγματα,
γέλωτ' ἐν αὐτοῖς μωρίαν τε λήψομαι
οὐχ ἡσυχάζων ἐν πόλει φόβου πλέα.
τῶν δ' † αὖ λογίων τε † χρωμένων τε τῇ πόλει
ἐς ἀξίωμα βὰς πλέον φρουρήσομαι
ψήφοισιν. οὕτω γάρ τάδ', ὦ πάτερ, φιλεῖ:
οἱ τὰς πόλεις ἔχουσι κάξιώματα,
τοῖς ἀνθαμίλλοις εἰσὶ πολεμιώτατοι.⁷³⁹

Foucault cita este pasaje, aunque *in extenso*, para resaltar que la ausencia de ciudadanía le acarrearán una serie de perjuicios que incluso hacen caer al joven Ión en el desistimiento. Es decir, no pudiendo hacer desaparecer la tara de ser un bastardo, *νοθαγενής*, duda que pueda llegar a ser ciudadano de primera, *πρῶτον πόλεος*. Por eso, cuando Ión todavía desconoce que su madre es Creúsa, exclama:

¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! - si es que puedo expresar un deseo -. Así tendré de mi madre libertad para hablar. Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse.⁷⁴⁰

εἰ δ' ἔπεύξασθαι χρεῶν,
ἐκ τῶν Ἀθηνῶν μ' ἢ τεκοῦσ' εἴη γυνή,
ὥς μοι γένηται μητρόθεν παρρησία.
καθαρὰν γὰρ ἦν τις ἐς πόλιν πέση ξένος,
κἂν τοῖς λόγοισιν ἄστὸς ᾗ, τό γε στόμα
δοῦλον πέπαται κούκ ἔχει παρρησίαν.⁷⁴¹

Donde vemos cómo la *parrhesia* adquiere la centralidad de todo el discurso. Si no consigue la ciudadanía legalmente dispuesta, no tendrá la libertad para expresarse, *παρρησίαν*. La autoridad política le viene dada por el hecho de que su madre finalmente se descubrirá como ateniense y su padre no será un extranjero sino un dios, Loxias. Así, cuando herede la dirección política de Juto será legítimo, legal y tendrá la libertad de hablar por derecho.

⁷³⁹ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0109%3Acard%3D566>

⁷⁴⁰ Eurípides, *Ión*, 670-676, pag. 179.

⁷⁴¹ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0109%3Acard%3D650>

El otro texto que ilustra el paradigma político de la *parrhesia* está, como hemos dicho, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, cuyo VIII y último libro parece que terminó de escribirlo Tucídides hacia el 411 aC. Recordemos previamente que la guerra del Peloponeso marca un punto de inflexión de importancia histórica capital, no solo en la supremacía militar que finalmente alcanzó la Liga del Peloponeso dirigida por Esparta, sino en la misma estructura política que enfrentaba democracia y oligarquía, o el más sutil tránsito que se produjo del culto religioso tradicional al auge de un cierto racionalismo crítico. La sociedad establecida se vio sacudida por la guerra y sus consecuencias, y fue evolucionando desde un ideal comunitario anclado en los valores de la tradición hacia un espacio de dominio individual y de creciente proyección política, ética y filosófica. En este contexto, Tucídides forma parte activa de este proceso de transformación planteando un análisis histórico alejado de las causas divinas o de origen mítico para centrarse en la recopilación de datos y la aproximación a los hechos en términos de causa-efecto. También Eurípides, como hemos visto más arriba, restaba trascendencia al mito en sus tragedias, y ello en proporción a la medida en que sus personajes iban humanizándose. Jaeger describe este momento de transición histórica de esta manera:

...una atmósfera tan inquieta como la de Atenas, en la cual vivieron todos los gérmenes de aquellas críticas de lo tradicional y todo individuo reclamaba en lo espiritual una libertad de pensamiento y de palabra análoga a la que la democracia otorgaba a los ciudadanos en la asamblea popular. Esto era algo completamente extraño y alarmante para la esencia del antiguo estado, aun en su forma democrática, y hubo de producir necesariamente un choque entre esta libertad individualista no garantizada por ninguna institución y las fuerzas conservadoras del estado. Así se vio en el proceso contra Anaxágoras por impiedad...⁷⁴²

Foucault, como decimos, en la serie de textos que elige de Tucídides para analizar la *parrhesia* en relación a la política y la democracia, y aun advirtiendo que no emplea la

⁷⁴² Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pag. 308.

palabra *parrhesia*,⁷⁴³ describe precisamente la complementación, el ajuste y el buen funcionamiento entre democracia y *parrhesia*. En concreto, estos pasajes giran alrededor de Pericles y sus discursos acerca de la guerra, de los muertos y de la peste. En el primero de ellos,⁷⁴⁴ Foucault prefiere centrarse en el riesgo que asume Pericles al decirle la verdad a sus compatriotas los atenienses de lo que puede suponer declarar el inicio de las hostilidades a los lacedemonios, y las complejas consecuencias que esto implica. Más adelante, en el capítulo 141 del mismo primer libro, encontramos el siguiente argumento que creemos puede aclarar todavía más las implicaciones políticas:

...si la guerra se prolongase más de lo que esperan, pues los peloponesios y sus aliados tienen fuerza para hacer frente a una batalla a todos los griegos unidos, pero no son capaces de hacer la guerra contra una organización militar diferente, ya que no disponen de una Asamblea permanente para poner en práctica con energía un plan, y que teniendo todos igual voto y no siendo de igual estirpe, cada uno se afana por lo que le interesa, situación en la que suele no llevarse nada a término.⁷⁴⁵

μάχη μὲν γὰρ μῖα πρὸς ἅπαντας Ἑλλήνας δυνατοὶ Πελοποννήσιοι καὶ οἱ
ξύμμαχοι ἀντισχεῖν, πολεμεῖν δὲ μὴ πρὸς ὁμοίαν ἀντιπαρασκευὴν ἀδύνατοι, ὅταν μήτε
βουλευτηρίῳ ἐνὶ χρώμενοι παραχρημὰ τι ὀξέως ἐπιτελῶσι πάντες τε ἰσόψηφοι ὄντες
καὶ οὐχ ὁμόφυλοι τὸ ἐφ' ἑαυτὸν ἕκαστος σπεύδῃ: ἐξ ὧν φιλεῖ μηδὲν ἐπιτελεῖς
γίγνεσθαι.⁷⁴⁶

El ataque, como vemos, está dirigido a la forma de gobierno de los peloponesios que, según Pericles, les inhabilita para mantener una contienda pues al no disponer de una Asamblea, *βουλευτηρίῳ*, donde hablando en libertad poder acordar y poner en

⁷⁴³ Aunque en el segundo de los discursos, que como ahora veremos es el del elogio a los muertos, dice una frase que resulta muy significativa para entender el marco general de los discursos: “Pues es difícil expresarse con justeza en circunstancias en que la creencia en la verdad queda apenas asegurada”, En griego: “χαλεπὸν γὰρ τὸ μετρίως εἰπεῖν ἐν ᾧ μόλις καὶ ἡ δόκησις τῆς ἀληθείας βεβαιούται”. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D2%3Achapter%3D35%3Asection%3D2>

⁷⁴⁴ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro I, capítulo 139 y siguientes, pag. 210.

⁷⁴⁵ Ibid. capítulo 141, pag. 214.

⁷⁴⁶ Cita obtenida del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D1%3Achapter%3D141>

práctica un plan. Por contra, al no ser todos autóctonos, ya que no solo habitaban el Peloponeso los dorios sino que también compartían territorio y derechos los beocios, eleos, etc, cada uno defiende sus intereses. Los intereses comunes, bien representados en Atenas por ser preciosamente autóctonos y hablar libremente, aquí se diluyen al pensar cada uno por su parte y, así, echar a perder el objetivo común.⁷⁴⁷

En cuanto al discurso de los muertos, la táctica que sigue Tucídides, por boca de Pericles, es primero situar los valores democráticos de la ciudad de Atenas en la muy alta estima política que merecen por la autoridad que desprende su forma de gobierno, para después elogiar el más grande sacrificio que pueden hacer los soldados: el de la vida entregada por su defensa. Efectivamente, por contraposición a otras naciones pero, sobre todo, por los méritos propios de haber honrado a los antepasados, de haber mantenido y aumentado el imperio y de haber constituido el sistema de gobierno y la manera de ser por los cuales crecieron, *καὶ τρόπων ἐξ οἴων μεγάλα ἐγένετο*.⁷⁴⁸

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplos para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre de cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama.⁷⁴⁹

‘χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἄλλ’ ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἄπὸ

⁷⁴⁷Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro I, capítulo 141, pag. 215.

⁷⁴⁸Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, capítulo 36, pag. 254. En griego del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D2%3Achapter%3D36%3Asection%3D4>

⁷⁴⁹Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, capítulo 37, pag. 255.

μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἅπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κекώλυται.⁷⁵⁰

Según Foucault, este discurso, el del elogio a los muertos, no es tan importante para la *parrhesia* como para la estructura política que le da cobijo.⁷⁵¹ La democracia es el espacio de libertad que, gobernado por la ley y debido al interés general, estipula el derecho de igualdad a toda la ciudadanía y, por extensión, el derecho a decir verdad. Por esto no habría *parrhesia* efectiva sin democracia ni habría democracia activa sin *parrhesia*.

El último discurso de Pericles, cuando en Atenas ya cunde el desánimo por las derrotas militares y la epidemia de peste, le sirve a Foucault para enfatizar ciertos aspectos. En primer lugar Pericles les refresca la memoria a los ciudadanos recordando que fueron ellos los que, debido a su prestigio personal, dieron crédito y prestaron confianza a sus palabras por ser verdaderas. Él dijo la verdad y todos estuvieron de acuerdo, aunque ahora surjan los reproches y las recriminaciones. Sin embargo, Pericles, en demostración de las cualidades que no le hacen inferior a nadie, afronta con valentía de *parrhesiastés* la prácticamente ingobernable situación de malestar creada. En este punto les dice a los atenienses lo siguiente:

Y, sin embargo, os encolerizáis contra un hombre como yo, que creo no ser inferior a nadie en conocer lo que es necesario y explicarlo, a más de amante de la ciudad e inasequible al soborno; pues el que conoce bien esas necesidades y no las expone claramente, es igual que si no le hubieran venido al pensamiento;...De modo que si os dejasteis persuadir por mi a entrar en guerra, creyendo que en alguna medida dichas cualidades me eran propias más que a otro, no es razonable que ahora se me acuse de mal proceder.⁷⁵²

⁷⁵⁰ En griego del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D2%3Achapter%3D37%3Asection%3D1>

⁷⁵¹ Así lo dice en *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 157.

⁷⁵² Tucídides, libro II, capítulo 60, pag. 276.

καίτοι ἐμοὶ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ ὀργίζεσθε ὃς οὐδενὸς ἤσσων οἴομαι εἶναι γνῶναί τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα, φιλόπολις τε καὶ χρημάτων κρείσσων. ὃ τε γὰρ γνοὺς καὶ μὴ σαφῶς διδάξας ἐν ἴσῳ καὶ εἰ μὴ ἐνεθυμήθη:... ὥστ' εἴ μοι καὶ μέσῳς ἡγούμενοι μᾶλλον ἐτέρων προσεῖναι αὐτὰ πολεμεῖν ἐπέισθητε, οὐκ ἂν εἰκότως νῦν τοῦ γε ἀδικεῖν αἰτίαν φεροίμην.⁷⁵³

Pericles, como vemos, se autoproclama un hombre con el prestigio que le hace ser no inferior a nadie, concededor de las necesidades, es decir político, inasequible al soborno, esto es un político moral, y capaz de explicarlo, o sea de decir la verdad. Por todo esto, Pericles tiene la autoridad moral para volver a decir la verdad, ahora en condiciones adversas: llegamos democráticamente a un acuerdo y ahora no me podéis acusar de un mal proceder.

La *parrhesia*, hasta aquí, ha gozado de una consideración positiva al formar parte activa de lo que los griegos llamaban democracia. No obstante, justo a partir de la muerte de Pericles, ocurre que lentamente se va produciendo un desvío, de raíz política, que termina por arrinconar el discurso crítico⁷⁵⁴ y por exiliar o incluso castigar con la pena de muerte a los oradores incómodos o percibidos como contrarios a los intereses de las diferentes mayorías o de los poderosos que las dirigían, tal y como denunciaron Isócrates

⁷⁵³ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D2%3Achapter%3D60%3Asection%3D7>

⁷⁵⁴ Isócrates, *Sobre la paz*, en *Discursos*, 3-4-5, pag. 238-239 “ Veo que vosotros no concedéis idéntica audiencia a todos los oradores, sino que a unos les prestáis atención, y de otros, en cambio, ni soportáis la voz. Y no hacéis nada sorprendente. Pues ya antes solíais expulsar a todos menos a quienes hablaban de acuerdo con vuestros deseos. Cualquiera os censuraría con razón esta actitud, porque, a pesar de saber que muchas y grandes casas han quedado destruidas por los aduladores...Habéis hecho que los oradores pongan su cuidado y pensamiento no en tratar lo conveniente para la ciudad, sino en cómo pronunciaran discursos que os agraden.” También en el inicio de *Contre les sophistes*, 1, pag. 144., se pregunta Isócrates: “Quien, en efecto, no detesta y no desprecia en primer lugar a aquellos que se entregan a las discusiones? Fingen buscar la verdad, pero desde el principio de su programa no paran de mentir.” En el final del párrafo 10, pag. 147., dice esto:” ...se figuran que la exageración de sus declaraciones los hará admirables y hará más valioso el arte oratorio.”Traducciones nuestras. Así mismo, más adelante, también Platón arremete contra los sofistas por considerarlos, al igual que Isócrates incapaces para la política práctica, como por ejemplo en *Timeo* 19e, pag. 806., :” Creo que la estirpe de los sofistas, puesto que vaga de ciudad en ciudad y en ningún lugar habita en casa propia, de alguna manera no acierte a describir hombres que son a la vez filósofos y políticos y lo que harían o dirían al guerrear o batallar o al relacionarse entre ellos de obra o de palabra.” Pero en Platón hay otros muchos lugares donde encontrar referencias a este tema, como en *Sofista* 225-226., donde el sofista busca la gloria y la riqueza, o en 243e, en *Crátilo* 393d, 424c, 426d, *República* 368d, *Filebo*, 17a y 18e.

o Demóstenes.⁷⁵⁵ La democracia deja de ser el espacio natural de la *parrhesia* pues no es capaz de ofrecer las mínimas garantías que faciliten su puesta en práctica. Además, tal y como hemos visto más arriba, en este mismo periodo emerge con fuerza una especie de *contra parrhesia*: la adulación. Aparecen, efectivamente, un gran número de oradores que, ofreciendo unos servicios de utilidad garantizada, encuentran en la erística y en la retórica adulatora el medio propicio para el objetivo de sus especulaciones. Dañina en cualquier sentido que se piense, lo es aún más en el ámbito de la política ya que no solo deteriora las relaciones entre los individuos sino que, al ser uno de sus principales objetivos servir los que pueden llegar a ser espurios intereses de la mayoría, adquiere una dimensión que afecta a los derechos de los ciudadanos. Halagando ciertas opiniones y posiciones políticas se puede favorecer a quienes mediante engaños, ardidés y artimañas, tergiversan los intereses legítimos de los ciudadanos o bien inducen acciones ajenas al bien común o incluso estimulan los deseos de enfrentamiento o de concordia según les interese. El acoso al orador que dice la verdad o la proliferación de los aduladores son dos caras de la misma moneda con que se corrompe la democracia.

II.3.2.2 El paradigma socrático

En este escenario progresivamente adverso para la política y la democracia, cuando parecía que se daban todas las circunstancias propicias para un deslizamiento por la

⁷⁵⁵ En la cita anterior ya hemos visto el caso de Isócrates y en cuanto a Demóstenes, Foucault menciona, sin cita explícita, el inicio de la tercera filípica. Creemos que se refiere a este texto: "Algunos de éstos varones atenienses...no tienen previsión alguna de futuro, y así opinan que tampoco es necesario que vosotros la tengáis; otros acusando y calumniando a los que se ocupan de la cosa pública, no hacen más que obligar a la ciudad a tomar satisfacción de sus propias faltas...y dar posibilidad a Filipo de decir y hacer lo que le venga en gana. Tales líneas de actuación política...son causantes de calamidades. Pero yo os pido varones atenienses que si algo de lo que es verdad digo con franqueza, no se dé lugar a ningún enojo contra mi de vuestra parte. Pues haceos esta consideración: vosotros en los demás asuntos estimáis que la libertad de palabra debe ser tan igualitaria para todos los que habitan la ciudad, que hasta a los extranjeros y a los esclavos habéis hecho partícipes de ella...en cambio, la habéis desterrado completamente de las deliberaciones políticas. Luego en consecuencia de esto os sucede que en las asambleas estáis inmersos en la molición y os dejáis adular prestando oído a todo lo que vaya enderezado a dares gusto." Demóstenes, *Contra Filipo, tercer discurso*, en *Discursos políticos IX, 2-3-4*, vol. I, pag. 207-208-209. Asimismo en *Olintiaco tercero*, 32, pag. 96. dice: "...pues ni siquiera es posible ante vosotros la libertad de palabra sobre todos los temas..."

pendiente de la decadencia política y ética, emerge inopinada la autoridad moral de un filósofo, Sócrates, que va a significar, por la novedad e implicación de ciertos elementos, un punto de inflexión que orienta la dirección de la *parrhesia* definitivamente hacia el modelo helenístico. Foucault así lo entiende y a este respecto analiza en principio dos textos socráticos, *Apología de Sócrates* y el *Fedón*, a los que luego añade el *Laques*, en donde considera que se observa el tránsito a una *parrhesia* cuya principal exigencia se encuentra ahora en el ámbito de la ética. Así pues, con este propósito como objetivo, apunta Foucault que al principio de la *Apología de Sócrates* se puede leer lo siguiente:⁷⁵⁶

-No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablan. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero.⁷⁵⁷

ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα: ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμην, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν.⁷⁵⁸

Sócrates, como vemos en este texto, se defiende de sus acusadores calificándolos de oradores demagogos que no dicen “nada verdadero”, y tanto es así que al escucharlos ha estado a punto de “olvidar lo que soy”.⁷⁵⁹ Es decir, asume la posibilidad de que la habilidad de un orador, en este caso un acusador, puede conseguir hacernos olvidar lo que somos, lo que uno mismo es, el sí mismo. El efecto persuasivo, aun en el caso de no decir verdad, puede hacernos olvidar lo que somos. Sin embargo, Sócrates asegura a los

⁷⁵⁶ Foucault cita por partes, frases aisladas, lo que nosotros, acudiendo al texto original, citamos aquí como un párrafo entero.

⁷⁵⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, 17a, pag. 3.

⁷⁵⁸ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DApol>.

⁷⁵⁹ Preferimos, compartiendo la misma opinión que expresa Foucault en la pag.89 de *El coraje de la verdad*, esta traducción de la alocución ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμην, es decir: “olvidar lo que soy”, que la que hace Julio Calonge en la traducción citada, o sea: “no reconocerme”.

atenienses que ahora van a oír de él toda la verdad, al decir la verdad, al practicar la *parrhesia*, estamos diciendo la verdad de lo que somos. Foucault añade además que, este olvido, *ἐπελαθόμεν*, se puede relacionar al “no lo descuiden” o “no lo olviden”, *μὴ ἀμελήσητε*,⁷⁶⁰ de la última frase que pronunció Sócrates en su lecho de muerte, como luego veremos con más detalle. Es decir, vincula, en base a estas dos alusiones mencionadas, el olvido de sí con el descuido que olvida. El olvido de sí que puede provocar la ausencia de verdad, como ocurre después que sus acusadores terminen sus discursos de falsedad, se relaciona con el descuido, esto es, con la ausencia de cuidado de sí. Hay un riesgo de olvidarse de sí mismo.

Y desde el inicio, “estuvieron a punto de hacerme olvidar de mí mismo”, hasta el “no me olvidéis”...la cuestión en todo el ciclo,⁷⁶¹ será la relación entre verdad de sí y olvido de sí. Bajo ese signo se desarrollarán el proceso de Sócrates, su discusión acerca del exilio y la salvación posibles y finalmente su muerte.⁷⁶²

Por otra parte, en la *Apología* se explica también cuál fue la causa que alega Sócrates para desestimar la política como vehículo parresiástico: una voz “demónica” le disuade de hacer política porque, de haber dicho la verdad, le hubiera costado la vida⁷⁶³y, por lo tanto, no hubiera podido dedicarse a la nueva práctica de decir veraz que surge de la filosofía y se dirige a los otros. Esta forma de decir verdad, o “veridicción”, se observa en lo que Foucault denomina tres momentos. Empezando por la relación con los dioses y con el oráculo, ya no se interpreta o descifra sino que ahora a partir de la profecía se “indaga”, se discute con los demás, se buscan oposiciones, se pone en entredicho, en fin,

⁷⁶⁰ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag. 107.

⁷⁶¹ Se refiere Foucault al ciclo de *Apología de Sócrates*, el *Critón*, y el *Fedón*, donde se trata todo el juicio, la propuesta de evasión y la condena a muerte y su ejecución.

⁷⁶² En francés: “Et depuis le début (ils ont failli me faire m’oublier moi-même) jusqu’au `ne m’oubliez pas´...eh bien c’est du rapport entre vérité de soi et oubli de soi qu’il va être question tout au long de ce cycle, C’est sous ce signe que va se dérouler le procès de Socrate, la discussion de Socrate `s propos de son exil possible et de son salut possible, et finalement la mort de Socrate.”, *Le courage de la vérité. Leçon du 15 février 1984.*, pag. 69.

⁷⁶³ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag. 95

se problematiza para saber si el augurio es verdadero. Para ello, asumiendo el valor y "coraje" necesarios, somete a "examen" y pone a prueba las almas, también la suya propia, en lo que saben, circunstancia esta que provoca la animadversión de muchos y que, precisamente, terminará provocando su sentencia de muerte. Según Foucault, contado esto Sócrates distingue su propio decir verdad de otras formas coetáneas, procurando que la gente se ocupe de sí misma y, además, demuestra que para la *parrhesia* es necesaria una actitud que requiere coraje. Por tanto, ahora, adquiere otra forma y otro objetivo distinto a la *parrhesia* política:

Ese otro objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo en cuanto ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una *perrhesia* centrada en el eje de la ética. La fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esta nueva forma de *parrhesia*.⁷⁶⁴

Esta nueva forma de *parrhesia* es ética.

En relación al *Fedón*, el texto en el que Foucault centra su atención ya lo hemos anticipado más arriba y es muy conocido y muy breve:

-Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides.⁷⁶⁵

᾿ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag.102. En francés: "Cet autre objectif, c'est bien, en effet, de faire en sorte que les gens s'occupent d'eux-mêmes, que chaque individu s'occupe de soi [en tant qu']être raisonnable ayant, à la vérité, un rapport fondé sur l'être même de son âme. Et c'est en cela que l'on a maintenant une *parrêsia* sur l'axe de l'éthique. La fondation de l'*êthos* comme étant le principe à partir duquel la conduite pourra se définir comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'Âme, c'est bien de cela qu'il est question dans cette nouvelle forme de parrêsia.", *Le courage de la vérité. Leçon du 15 février 1984.*, pag. 79-80.

⁷⁶⁵ Platón, *Fedón*, 118b, pag. 691.

⁷⁶⁶ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D118a>

Foucault advierte sobre la dificultad para descifrar estas extrañas últimas palabras con las que Sócrates se dirige a Critón. Y, lo primero que destaca es el “no lo descuides”, no te despreocupes, no lo olvides, no lo omitas, no lo pases por alto,⁷⁶⁷ que significa el *μη ἀμελήσητε*, término que, por cierto, comparte raíz⁷⁶⁸ indoeuropea con *epimeleia* o *melei moi*. En el texto también se habla de un gallo que hay que ofrendar al dios que precisamente cura las enfermedades, es decir, a Asclepio. Hay pues una enfermedad y una cura que agradecer, hecho que no pone en duda Foucault⁷⁶⁹ coincidiendo con la famosa interpretación que de esta cuestión también hace Georges Dumézil, que establece, como ahora veremos, un consistente vínculo con la *parrhesia*. Efectivamente, en *...Le moyne noir en gris dedans Varennes*,⁷⁷⁰ Dumézil considera que hay un agradecimiento pendiente en relación cierta a una enfermedad, pero alerta sobre que Sócrates nunca entendió la muerte como una curación porque la vida, para él, no podía ser una enfermedad. Sin embargo, hay una enfermedad de qué ocuparse y, aunque esa

⁷⁶⁷ Si activamos la secuencia temporal: no te rezagues, no lo dilates, no tardes...

⁷⁶⁸ Esa raíz es *mel*, que según Dumézil y Paul Veyne puede tener relación con *melos* y, por lo tanto, con melodía y canto. Estos dos autores, como ya hemos dicho más arriba, interpretan la posibilidad de asociar la evolución de este canto hacia valores de cuidado, así como un canto de llamada e interpelación. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag. 132-133. Nosotros creemos que, si damos por buena esta asociación con *melos*, una interpretación aproximada en español sería algo así como “me canta el tema”, es decir, me inquieta, me ocupa, me preocupa el tema. También hay una conexión con el decir verdad en la acepción coloquial de cantar que significa decirle a alguien algo de forma clara y sin rodeos, aunque le moleste. En el *Diccionario de la RAE* se pone el siguiente ejemplo: “Le cantó lo que pensaba de él”. De todos modos, en la edición de 2013 del *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española* la raíz *mel* aparece relacionada con el griego solo en cuatro casos: *mel-1*, *μαλακός*, suave, blando, débil. Viene de *μαλακία*, calma en el mar. *mel-2*, *μέλας*, negro. *mel-3*, *μαλλον*, más. *mel-4*, *μύλη*, piedra molar, molino. No aparece nada relacionando *melos* con *mel*, pero el *Diccionario de la RAE* define la primera acepción de melodía como: “Dulzura y suavidad de la voz o del sonido de un instrumento musical.”, y, lejanamente se podría apuntar a una forma cuidadosa de hablar.

⁷⁶⁹ Hay interpretaciones que reducen la enfermedad real, a la que parece apuntar Sócrates, a una imagen simbólica de la vida; es decir, la vida sería una enfermedad de la que uno se cura cuando se muere. Nietzsche en *La gaya ciencia*, aforismo 340, participa de esta opinión.

⁷⁷⁰ En español se ha editado, traducido por Juan Almela, con el título siguiente: *Nostradamus. Sócrates*.

enfermedad no sea la misma vida como erróneamente interpreta Nietzsche,⁷⁷¹ la afición debe ser profunda para ocupar el último interés y *ultima verba*⁷⁷² de Sócrates. Para desentrañar el fondo de la cuestión, Dumézil acude al *Critón*, y en concreto al pasaje en el que Critón intenta convencer a Sócrates de la propuesta y bien argumentada necesidad de huir. De entre los razonamientos utilizados destaca el de que se pudiera transmitir a la opinión pública la idea de que sus amigos no habían hecho todo lo posible por ayudarle, bien fuera por cobardía o pusilanimidad, máxime teniendo en cuenta la injusticia de todo el proceso. El oprobio sería para ellos, pero también para él por no poner de su parte. La conocida réplica de Sócrates se resume ajustando el verdadero valor de la opinión pública, la opinión de los hombres en general y la opinión de los que saben, de los que entienden sobre las cosas justas e injustas y de lo que la verdad misma diga, *ὁ εἶς καὶ αὐτὴ ἢ ἀλήθεια*.⁷⁷³ La opinión falsa corrompe el alma y procede, las más de de las veces, de...

...una sumisión irreflexiva a la opinión de la multitud...Sócrates, médico del pensamiento, conduce a su viejo amigo hasta la opinión sana; olvidando a la multitud y sus falsas evidencias...La opinión errónea es para el alma lo que la enfermedad es para el cuerpo.⁷⁷⁴

⁷⁷¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 340., *El Sócrates moribundo*., pag. 856., “¡Es posible! Un hombre como él, que vivió alegremente y, a los ojos de todos, como un soldado, ¡era pesimista!”. La hipótesis de Nietzsche es que Sócrates se desmorona después de toda una vida valorando precisamente la vida como lo contrario a una enfermedad. Por contra, en § 36., *Últimas palabras*., pag. 759., Nietzsche menciona al Sócrates moribundo y, según creemos, en un sentido contrario. En este aforismo compara por dos veces al emperador Augusto con Sócrates; en la primera, después de elogiar su dominio de sí mismo, alaba su capacidad de guardar silencio “como un sabio Sócrates cualquiera”. Pero la segunda equiparación es en detrimento del emperador pues: “...con sus últimas palabras cometió una indiscreción consigo mismo: dejó caer por primera vez su máscara al dar a entender que había llevado una máscara y representado una comedia -¡había representado en el trono el padre de la patria y la sabiduría...Y todo lo contrario que el Sócrates moribundo.” Se deduce pues la sincera honestidad de un Sócrates en trance de muerte que se mantiene firme y alejado de comedias, máscaras y desmoronamientos. Este último Sócrates, aunque Foucault no lo indique, parece más próximo al de Dumézil.

⁷⁷² G. Dumézil, *Nostradamus. Sócrates*. pag. 140.

⁷⁷³ Platón, *Critón*, 46-47-48b. pag. 36-37-38-39, “ὁ εἶς καὶ αὐτὴ ἢ ἀλήθεια” en 48a

⁷⁷⁴ G. Dumézil, *Nostradamus. Sócrates*. pag. 160-161. La última frase después de los últimos puntos suspensivos es de la pag. 157.

Lo que la verdad misma diga es pues el criterio que dilucida entre lo justo y lo injusto y no la opinión de la mayoría. Así, cuando Critón, por efecto del decir verdadero de Sócrates, se convence de que la opinión pública puede corromper las almas, también se libera de su juicio aceptando "...la opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad",⁷⁷⁵ es decir, se cura de la enfermedad que ha podido corromper su alma.

Pues bien, una vez aclarada la cuestión previa, ya solo queda articular la paradoja del por qué se incluye Sócrates en la ofrenda a Asclepio cuando en realidad, incluso estando muriéndose por envenenamiento, está completamente sano en el aspecto que estamos viendo. Foucault también comparte en este caso la opinión que lanza Dumézil: Sócrates, al verse comprometido por una decisión que necesariamente afecta a su conducta, es decir que le interpela directamente, tendrá que justificar, "ante sus propios ojos",⁷⁷⁶ cualquier elección. Se ve implicado y, por lo tanto, formando parte de una acción, su contemplada como posible evasión, que le obliga a incluirse en el sacrificio del gallo en honor de Asclepio y en mostrarse preocupado porque dicha deuda no se olvide. Como se ve, Sócrates ejerce la *parrhesia* que le ha llevado a la muerte hasta en su última recomendación: ocúpense de ustedes mismos a través de la oblación al dios que les hace cuidarse a sí mismos.

Pero, la veridicción socrática también establece la necesidad de *parrhesia* no solo en la estructura que configura la relación entre los elementos que componen el cuidado de sí, sino también en los que articulan la técnica de la existencia. En el *Alcibíades*, como ya hemos visto, es el conocimiento el que adquiere la forma de cuidado, y el sí mismo, es decir el objeto del cuidado, es el alma. No obstante, Foucault explicita otra vía que, de acuerdo con la práctica de veridicción, plantea la existencia como forma de cuidarse de sí. El diálogo elegido ahora es el *Laques*, y ello, por varias razones. En dicho diálogo se

⁷⁷⁵ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag.121.

⁷⁷⁶ G. Dumézil, *Nostradamus. Sócrates*, pag. 176.

encuentra en numerosas ocasiones la noción de *parrhesia*, operando aquí como regla de uso entre los personajes del diálogo. Asimismo, desempeña una función como elemento de importancia constitutiva fundamental en la *exétasis*, es decir, el método de verificación antes descrito como momento que indaga y examina. Y, por último, en el texto también aparece reiteradamente el concepto de la *epimeleia*. Por otra parte, Foucault llama la atención sobre el ejercicio político activo de los participantes en el diálogo, y lo destacable es que, aun siendo así, Platón decide excluir el discurso político y plantear el diálogo en otros términos. En el *Laques* hay, en este sentido, un desplazamiento que extrae el decir verdadero del espacio político que antes lo acotaba. Asimismo el tema del coraje en la *parrhesia* está articulado de manera que la voluntad de verdad adquiere el viso de lucha, de combate. Pero, quizás lo más substancial sea que ahora el nuevo enfoque del cuidado de uno mismo ya no está dirigido al conocimiento del alma, como ocurría en el *Alcibídes*, sino al *bíos*, a la vida, a la práctica de existencia o la manera que uno tiene de vivir. Este modo de vida...

...es correlativa de un modo de conocimiento de sí que, con toda seguridad, de cierta manera y en lo fundamental, supone el principio del 'conócete a ti mismo', justamente tan mencionado en el *Alcibíades*. Pero ese *gnóthi seauton* que vale en el *Laques* como vale en el *Alcibíades*, que vale para descubrir el alma por un lado y para sacar a la luz del día el problema del *bíos* por otro, ese conocimiento de sí tiene evidentemente una forma muy diferente [en ambos casos]...Este conocimiento de sí, más mencionado que puesto en práctica en el *Laques*, no tiene la forma de la contemplación del alma por sí misma en el espejo de la divinidad. Ese modo de conocimiento de sí toma [ahora la forma]...de la prueba, el examen, el ejercicio también concerniente a la manera de conducirse.⁷⁷⁷

⁷⁷⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 148. Los corchetes traducidos son nuestros. En francés: "...est corrélative d'un mode de connaissance de soi qui, bien sûr, d'une certaine manière et fondamentalement relève bien du principe 'connais-toi-même', justement évoqué si souvent dans l'*Alcibiade*. Mais ce *gnóthi seauton* qui vaut dans le *Lachès* comme il vaut dans l'*Alcibiade*, qui vaut pour découvrir l'âme d'un côté, pour mettre à jour le problème du *bios* de l'autre, cette connaissance de soi a évidemment une forme très différente... Cette connaissance de soi, davantage évoquée que mise en oeuvre dans le *Lachès*, n'a pas la forme de la contemplation de l'âme par elle-même au miroir de sa propre divinité. Ce mode de connaissance de soi prend [celle]...de l'épreuve, de l'examen, de l'exercice aussi concernant la manière de se conduire."

Así pues, según Foucault, aparecen aquí dos grandes líneas de verificación socrática a través de la práctica filosófica: una conduce hacia la “metafísica del alma”, la otra hacia una “estilística de la existencia”. “Esta práctica de la existencia constituye el objeto fundamental de la *epimeleia*”.⁷⁷⁸ Y esta última línea histórica de la filosofía centrada en el *bíos* es o será la que trata de reencontrar Foucault bajo el nombre de “estética de la existencia”.⁷⁷⁹ Esto es, cómo a partir de la *parrhesia* socrática el *bíos* se percibió como “una obra bella”. Y cómo esa existencia bella, de nuevo aquí Foucault señala un proceso histórico de olvido, quedó oculta y fue recubierta y dominada por la “ontología del alma”.⁷⁸⁰

Pero, antes de seguir con el análisis, y para ubicarnos en el escenario en que se producen los hechos, recordemos muy brevemente el argumento del *Laques*. Dos padres, Lisímaco y Melesias, preocupados por la correcta educación que deben ofrecer a sus hijos, deciden pedir opinión a Laques y Nicias, dos expertos reputados en las ciencias militar y política que, además, también han tenido hijos que educar. Para ello los convocan a presenciar un espectáculo de ejercicios de *hoplomachía*, esgrima y algunos movimientos en simulación de acciones de combate, protagonizado por Estesíleo, un hoplita supuestamente experto en el arte de la guerra y posible candidato para instruir a sus hijos. Cuando el militar y el político dan su opinión, y al resultar ésta divergente, se recurre a la autoridad intelectual y moral de Sócrates quien inicia una intencionada y dirigida serie de interrogaciones. Se van sorteando algunas cuestiones, desestimando la opinión de la mayoría, para centrarse en la de los expertos competentes en la materia o *tekhnikós*, y esto hasta plantear, a través del reconocimiento de la propia ignorancia, el desciframiento de la definición ética del valor como virtud.

⁷⁷⁸ Ibid. pag. 118. En francés: “...cette pratique de l’existence qui constitue l’objet fondamental de l’*epimeleia*”. TN.

⁷⁷⁹ Ibid. pag. 149.

⁷⁸⁰ Ibid.

Foucault concluye que algunas circunstancias que aquí concurren muestran el desplazamiento del paradigma político al modelo, en principio, fundamentalmente técnico que propone Sócrates. En primer lugar, destaca la cautelosa preparación que se observa en el diálogo para crear unas condiciones que estimulen el hablar franco:

Ven pues toda la serie de precauciones tomadas para habilitar las condiciones, el explayar del decir verdad. Es preciso que haya, bien protegido, garantizado, un lugar de emergencia de verdad. Es necesario que, alrededor de ese lugar de la verdad, la emergencia de la verdad sea conjurada de aquello que pudiera haber de engañoso en el discurso...La *parrhesia* es pues el signo bajo el que se va a desarrollar todo el diálogo.⁷⁸¹

La *parrhesia*, pues, como marco referencial de todo el diálogo, pero íntimamente relacionado con el cuidado y precaución de los padres, al ser este el objetivo último de la apropiada educación pretendida para sus hijos. En segundo lugar, Sócrates, según Foucault, prepara el tránsito de la discusión política entre las dos opciones de Laques y Nicias, que requieren un voto de adhesión para alguna de ellas, hacia la búsqueda de un técnico o *tekhnikós* que, reconocido por sus maestros o por sus obras, ofrezca soluciones efectivas basadas en la competencia. En esto consiste la veridicción técnica: apoyarse esencialmente en la tradición de un saber que va del maestro al discípulo y se manifiesta por sus obras.⁷⁸² Y precisamente en el proceso de constatación de esa competencia, es decir en esa especie de interrogatorio con el que Sócrates envuelve e involucra a sus interlocutores, se va a producir el desplazamiento hacia la *parrhesia* ética, que define el paradigma socrático, al deliberar conjuntamente cómo la presencia de la virtud haría mejores a los hijos.⁷⁸³ Laques y Nicias aceptan someterse a pasar por el examen de

⁷⁸¹ M. Foucault. *Le courage de la vérité*. pag.123. "Vous voyez donc toute la série des précautions prises pour que soient aménagées les conditions, la plage du dire-vrai. Il faut qu'il y ait, bien protégé, garanti, un lieu d'émergence de vérité. Et il faut que, autour de ce lieu de la vérité, l'émergence de la vérité soit conjurée de ce qu'il pourrait y avoir de trompeur dans le discours...La *parrêsia* est donc bien le signe sous lequel va se dérouler tout le dialogue." TN. Foucault se está refiriendo aquí a todo el inicio del diálogo, *Laques*, 178a-b.

⁷⁸² M. Foucault. *Le courage de la vérité*. pag.127. "...c'est la veridiction technique...: elle s'appuie essentiellement sur la traditionalité d'un savoir qui va du maître au disciple et se manifeste [par des oeuvres]." TN.

⁷⁸³ Platón, *Laques*, 190b, pag. 221.

Sócrates,⁷⁸⁴ por lo tanto hay coraje por ambas partes. En el caso de los dos primeros porque la cuestión se irá desplazando hasta que tengan que dar cuenta de sí mismos, es decir, a que den razón de sí mismos, y en el caso de Sócrates por el coraje habitual del *parrhesiastés*. El dar cuenta de sí mismo es una forma de dar explicación, de dar razón de sí mismo, sobre su modo actual de vida. El texto en concreto es este:

-Nicias. Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesa bien y suficientemente todo.⁷⁸⁵

-Νικίας. οὐ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὄς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἦ λόγῳ ὡσπερ γένει καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, ἐὰν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιηγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν ἂν ἐμπέση εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν: ἐπειδὴν δ' ἐμπέση, ὅτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὔ τε καὶ καλῶς ἅπαντα.⁷⁸⁶

Donde *αὐτοῦ λόγον* es la razón de sí o la explicación, sobre el *βίον*, o sea, sobre la vida, el modo de vida, la forma en que se vive, la existencia, etc. Y, *βασανίση*, de *βάσανος*, es la piedra de toque en el sentido de experimentar, sopesar, probar, pero una prueba cuyo objetivo es dilucidar entre lo bien y lo mal hecho en la vida. Esta aparición de la vida ligada a la *parrhesia* y a la ética constituye la conjunción de los elementos que definen la *parrhesia* socrática.

⁷⁸⁴ O también puede decirse: a exponerse a las pruebas de Sócrates. Platón, *Laques*, 188b, pag. 219. En griego: "...ὑπὸ Σωκράτους βασανίζεσθαι...". Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DLach.%3Asection%3D188b>

⁷⁸⁵ Platón, *Laques*, 187e-188a, pag. 219. La traducción es de Carlos García Gual.

⁷⁸⁶ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DLach.%3Asection%3D188a>

Pero, avanzando más en el análisis, ¿cuál es la razón por la que, según Foucault, se admite sin mayor reparo la *parrhesia* ejercida por Sócrates y el modo de discurso que emplea? Todos los participantes, de una u otra manera, parece que admiten de buena gana la insistente sucesión de preguntas con que Sócrates los abruma, pero ¿por qué? Resulta de capital importancia para el desarrollo fluido del diálogo que los interlocutores acepten la autoridad del parrhesiasta, si no ocurriera así se estaría dando una circunstancia parecida a predicar en el desierto. Pues bien, Foucault recurre a unas palabras de Laques que interpreta como una justificación del modo de discurso de Sócrates. Efectivamente, en base a todo el largo pasaje comprendido entre 188c y 189b, entiende que Laques acepta el hablar franco de Sócrates porque valora la autoridad que se desprende de la armonía existente entre lo que dice y lo que es, esto es, su discurso y sus consecuencias con su manera de vivir. Laques en realidad dice dos cosas, la primera es que:

Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente en contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos...⁷⁸⁷

ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τίνος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ᾧ λέγει, χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι. καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι ζῆν ἡρμωσμένος οὗ αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα...⁷⁸⁸

⁷⁸⁷ Platón, *Laques*, 188c-d. pag. 219-220.

⁷⁸⁸ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DLach.%3Asection%3D188d>

Y la segunda es la siguiente:

Conque a ti, Sócrates, te invito a enseñarme y a examinarme en lo que quieras, y a enterarte de lo que yo, a mi vez, sé. Mereces mi afecto desde aquel día en que desafiaste el peligro a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor como debe darlas quien quiere darlas justamente. Di, pues, lo que te parezca, sin ponerle ningún reparo a mi edad.⁷⁸⁹

σοὶ οὖν, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ἐπαγγέλλομαι καὶ διδάσκειν καὶ ἐλέγχειν ἐμὲ ὅτι ἂν βούλη, καὶ μανθάνειν γε ὅτι αὖ ἐγὼ οἶδα: οὕτω σὺ παρ' ἐμοὶ διάκεισαι ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἢ μετ' ἐμοῦ συνδιεκινδύνευσας καὶ ἔδωκας σαυτοῦ πείραν ἀρετῆς ἣν χρὴ διδόναι τὸν μέλλοντα δικαίως δώσειν. λέγ' οὖν ὅτι σοι φίλον, μηδὲν τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν ὑπόλογον ποιούμενος.⁷⁹⁰

Foucault, pues, considera que Laques, en términos generales, acepta el discurso parrhesiástico cuando la vida, el *bíos*, de quien habla está en armonía con lo que uno es.⁷⁹¹ Y ese es el caso de Sócrates cuyo discurso parece acorde con su manera de vivir. Es decir, lo que uno es debe confirmarse en su forma de vida para que sea admitido como verdadero su hablar franco. Dice concretamente que: “Mereces mi afecto desde el día en que desafiaste el peligro a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor...”,⁷⁹² esto es, desde ese día, el de la batalla de Delion, tienes mi reconocimiento y, por lo tanto, te permito que me hables y digas lo que te parezca. Foucault señala la mutua relación condicionada entre las palabras y los hechos, y la forma de vivir como causa de tolerancia del decir verdadero. Recordemos que en la cita previa, Laques había señalado que se complacía en contemplar al que habla en recíproca conveniencia y armonía, pero de un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice. Dicho de otra manera,

⁷⁸⁹ Platón, *Laques*, 189b. pag. 220.

⁷⁹⁰ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DLach.%3Asection%3D189b>

⁷⁹¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 137. Más adelante, en el modo de *parrhesia* cínico, volveremos sobre esta cuestión.

⁷⁹² Ya en 181b alaba que en la retirada de Delion, si los demás se hubieran comportado como él, la ciudad se habría mantenido firme.

para que haya armonía, antes hay que cumplir la condición de ser un hombre digno de las palabras que se van a decir, a poder corresponder de esas palabras con la vida real. Laques, además, ya lo había advertido, si sabemos leer su actitud reticente frente a Estesíleo. Así es, en 183c, con la intención de poner en valor el espectáculo en el manejo de armas que acababan de presenciar, adornado además de palabras grandilocuentes que decía de sí mismo, relata el ridículo que le vio hacer al tal maestro de armas una vez que embarcado como *epibátes* en una trirreme intentó abordar una nave de carga. Al parecer, enredó su arma con una driza de ésta y, al quedar enganchada, lo arrastró por la cubierta entre las risas de los tripulantes de ambas naves. Y dice Laques: "...yo lo he visto mejor en otra parte dando, a su pesar, una demostración más auténtica."⁷⁹³O sea que, Estesíleo, como no había demostrado ser un verdadero hombre digno y valeroso, y, al contrario, en el pasado se mostró torpe y acobardado, no se le debía prestar la atención que se le concede a un hombre como Sócrates cuya autoridad está probada. Laques descubre que su estilo de vida, el de Estesíleo, es falso y discorde porque conoce su pasado en el que no ha demostrado ser digno de las palabras que ahora pronuncia. Al fin, se admite la *parrhesia* de Sócrates como adecuación con su manera de vivir y por la autoridad demostrada que le precede. La forma de decir verdad socrática compone su articulación partiendo de un forma de vida, *bíos*, armonizada con lo que uno es

II.3.2.3 Significado de la *aleturgia* cínica.-

El cinismo, en opinión de Foucault, continúa desarrollando esta simbiosis entre forma de vida y hablar franco hasta alcanzar ciertos extremos que acentuarán su diferencia con otros paradigmas. En la "Parte Segunda", I.3.4, El *bíos kynikós*, ya hemos

⁷⁹³ Platón, *Laques*, 183d, pag. 214. En griego: "ἐτέρωθι ἐγὼ κάλλιον ἐθεασάμην ἐν τῇ ἀληθείᾳ ὡς ἀληθῶς ἐπιδεικνύμενον οὐχ ἐκόντα." Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DLach.%3Asection%3D183d>

indicado la fuerte influencia que los postulados cínicos han tenido sobre la dinámica de formación del cuidado de sí. La manera de vivir, la *askesis* y la *paraskeue* eran los elementos entorno a los que giraba nuestro interés, junto con la interpretación que exponíamos de la paradoja del cambio de moneda. Ahora incorporamos la perspectiva desde la que Foucault entiende la *parrhesia* como componente fundamental del cinismo que, simultáneamente, desempeña una función importante en el proceso que concluye en la idea de *parrhesia* helenística y, por lo tanto, en la contribución que ésta aporta a la formación de la *epimeleia heautou* de los siglos I y II de nuestra era.

En realidad, el cinismo, es un modo de vida en el que se integra y articula una forma peculiar del decir veraz. Es, más que una teoría sobre la vida, una filosofía vivida cuya relación con la verdad es necesaria e inmediata, además de coherente y valiente. Es, también, una práctica de vida, una manifestación de una manera de vivir libre, a veces en extremo radical, que, precisamente por el amplio y decidido ejercicio de la *parrhesia* multiplica, aún con mayor proyección, los efectos de su persuasión y ejemplificación. Es, por tanto, una forma de vivir en la que el acto en que se manifiesta la verdad, la *aleturgia*, es la forma misma en que se vive por oposición a lo oculto, lo indecible, lo olvidado. Y para ilustrar estas y otras características de la secta del perro, *kynon*, sobre todo en relación a la práctica de la *parrhesia*, Foucault encuentra en algunos textos de Luciano de Samosata⁷⁹⁴ la oportunidad de presentar el soporte documental que corrobora su opinión. Concretamente, en el inicio del satírico *Subasta de vidas*, el personaje de Diógenes afirma que: “Soy libertador de hombres y médico de aflicciones. En una palabra, quiero ser

⁷⁹⁴ Por otra parte bastante hostil a los *kynikós*, en general, y a algunos de ellos como Peregrino, en particular. Luciano de Samosata fue un sirio culto que dedicó buena parte de sus obras a denunciar y declarar su odio a los impostores y embaucadores que engañan a la gente. Por eso, en algunos casos también combina elogios a ciertos cínicos que, aun poniendo en riesgo su integridad, decidieron continuar hablando con franqueza.

profeta de la verdad y de la franqueza”.⁷⁹⁵También, en *El pescador o los resucitados*, incluso hay un personaje llamado Parresiades que declara lo siguiente:

Odio la fatuidad, odio la impertinencia, odio la mentira y odio el engreimiento y odio toda esa clase de lacras propias de hombres miserables, que, por cierto, según sabes, son muy numerosos.⁷⁹⁶

μισαλαζών εἰμι καὶ μισογότης καὶ μισοψευδῆς καὶ μισότυφος καὶ μισῶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες εἶδος τῶν μιαρῶν ἀνθρώπων πάνυ δὲ πολλοὶ εἰσιν, ὡς οἴσθα.⁷⁹⁷

Texto en el que, como vemos, repite insistentemente la palabra μισῶ, odio, para enfatizar la repulsión que le produce todo aquello que lo aleja de la franqueza a la que se ha referido con anterioridad.

Luciano, por otra parte, no parece que tuviera en muy alta estima al movimiento cínico. Al contrario, fue muy crítico y, a veces, despiadado con algunas de sus características doctrinarias y con algunos de sus más reconocidos miembros. Así lo transmite en *Sobre la muerte de Peregrino*, donde hace una cruel parodia comparando la muerte de Peregrino, “un hombre que nunca tuvo su mirada puesta en la verdad”,⁷⁹⁸y que terminó convirtiendo su suicidio en un espectáculo de masas, con la digna y honorable muerte de Sócrates. No obstante, es en *Los fugitivos*, donde Luciano lleva a cabo un retrato más pormenorizado de los cínicos. Descritos como una especie de horda de resentidos, tan enemigos de la filosofía como ignorantes, groseros, sucios y ofensivos, ya

⁷⁹⁵ En griego: “ἐλευθερωτῆς εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν: τὸ δὲ ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι.” Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0443%3Asection%3D8>

⁷⁹⁶ Luciano, *El pescador o los resucitados*, 20, pag. 68. vol II, obras completas,

⁷⁹⁷ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0444%3Asection%3D20>

⁷⁹⁸ Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*, 42, pag. 199. vol III, obras completas. En griego: “πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδεπώποτε ἀποβλέψαντος”. Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0461%3Asection%3D42>

que se atreven incluso a “exhortar a los otros a decir la verdad, pero ni siquiera podrían mover la lengua sin decir una mentira”.⁷⁹⁹ Pero, a pesar de toda esta animadversión, Foucault también advierte una cierta bipolaridad en la obra de Luciano porque en otros textos, como por ejemplo en *Démonax*, alaba la “auténtica” vida cínica. En efecto, el amable relato de la vida de esta persona o personaje, en español el opúsculo se ha titulado *Vida de Demonacte*, hace pensar en una contradicción o mejor una cierta ambivalencia hacia los cínicos que parece latente en la sociedad de aquel tiempo y que Luciano no puede dejar de manifestar en su obra. El tal Demonacte, del que no se sabe nada más que lo escrito por el mismo Luciano, demostró ser un buen hombre ya que:

Desde su infancia, se condujo por una natural inclinación hacia la virtud y por un innato amor a la filosofía, despreció todos los bienes humanos y, entregándose por entero a la libertad y a la franqueza, vivió una recta existencia, pura, irreprochable, ofreciendo a cuantos le vieron y oyeron, su prudencia y su sinceridad filosófica.⁸⁰⁰

ἀλλ' ὑπ' οἰκείας πρὸς τὰ κατὰ ὀρμῆς καὶ ἐμφύτου πρὸς φιλοσοφίαν ἔρωτος ἐκ παίδων εὐθύς κεκινημένος ὑπερεῖδεν. μὲν τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν ἀπάντων, ὅλον δὲ παραδοὺς ἑαυτὸν ἐλευθερίᾳ καὶ παρρησίᾳ διετέλεσεν αὐτός τε ὀρθῶ καὶ ὑγιεῖ καὶ ἀνεπιλήπτῳ βίῳ χρώμενος καὶ τοῖς ὀρώσι καὶ ἀκούουσι παράδειγμα παρέχων τὴν ἑαυτοῦ γνώμην καὶ τὴν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν ἀλήθειαν.

y continúa:

⁷⁹⁹ Luciano, *Los fugitivos*, 19, pag. 210-211. vol III, obras completas. En griego: “ἀληθεύειν τοὺς ἄλλους προτρέποντες, οὐκ ἂν οὐδὲ κινήσαι τὴν γλῶτταν μὴ μετὰ τοῦ καὶ ψεύσασθαι δύναιντο.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0462%3Asection%3D19>

⁸⁰⁰ Luciano, *Démonax*, 3. TN del texto en francés: “Il y fut conduit, dès son enfance, par un penchant naturel vers la vertu et par un amour inné de la philosophie ; et, méprisant tous les biens de ce monde, il se voua tout entier à la liberté et à la franchise, menant une vie droite, pure, irréprochable, offrant en exemple à ceux qui le voyaient ou qui l'entendaient, sa prudence et sa sincérité philosophique”. Del sitio web: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Lucien/demonax.htm> En griego del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0427%3Asection%3D3>

Hacia una guerra encarnizada a los autodenominados filósofos, no por el lado de la verdad, sino por la ostentación.⁸⁰¹

μάλιστα δὲ ἐπολέμει τοῖς οὐ πρὸς ἀλήθειαν ἀλλὰ πρὸς ἐπίδειξιν φιλοσοφοῦσιν.

Por lo tanto, como vemos, también encontraba valores positivos en algún cínico, aunque desconfiaba en extremo de lo que se podía entender como el modo de vida que practicaban los cínicos y, en general, de su provocada falta de empatía social y compostura cívica.

Ahora bien, según nos adentramos en el análisis central que tiene Foucault sobre esta cuestión de la forma de vida en el cinismo, además de todo lo anteriormente dicho, el compromiso o modo de vida cínico tiene para él tres importantes funciones concretas relacionadas con el decir verdad. En primer lugar, cumple las veces o juega el papel de “condición de posibilidad”,⁸⁰² al tener que despojarse necesariamente de todo aquello que, de una manera u otra, pudiera entorpecerlo o distraerlo de su cometido. Ciertamente, es bien sabido que el cínico no está obligado a la familia ni tampoco está ligado a las posesiones⁸⁰³ o dependiente de otras convenciones sociales, ni tampoco afirma tener

⁸⁰¹ Luciano, *Démonax*, 48. TN del texto griego disponible en el sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0427%3Asection%3D48>

⁸⁰² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 157. “Il joue le rôle de condition de possibilité par rapport au dire-vrai.”

⁸⁰³ El cínico Crates dio todas sus riquezas familiares a los pobres aunque, según J.L. Moles, no solo fue un acto de filantropía sino que también había una especie de interés en demostrar que en la pobreza se puede vivir acorde con uno mismo. J.L. Moles, *The Cynics and politics*, dentro de la colección de ensayos del sexto simposio helenístico Justicia y Generosidad, André Laks y Malcolm Schofield, pag. 144.

patria⁸⁰⁴ ni recursos, pero precisamente esa forma de vida le garantiza la independencia que le habilita para el hablar franco. Foucault documenta esta primera función recurriendo a partes de varios párrafos de la *Disertación XXII, libro III, Sobre el cinismo*, de Epicteto, en la que el estoico muestra algunas claves de lo que se pensaba en la antigüedad sobre los cínicos. El 81 completo dice esto:

Que en tal caso no nos conmoviera ni nos maravilláramos de que no se casara o no tuviera hijos. Hombre, él ha engendrado a todos los seres humanos, tiene por hijos a los hombres; por hijas a las mujeres. Así se acerca a todos, así se ocupa de todos.⁸⁰⁵

ἐπεὶ οὐκ ἂν ἡμᾶς ἐκίνοι ταῦτα οὐδ' ἂν ἐπεθαυμάζομεν, εἰ μὴ γαμήσει ἢ παιδοποιήσεται. ἄνθρωπε, πάντας ἀνθρώπους πεπαιδοποιήται, τοὺς ἄνδρας υἱοὺς ἔχει, τὰς γυναῖκας θυγατέρας: πᾶσιν οὕτως προσέρχεται, οὕτως πάντων κήδεται.⁸⁰⁶

Texto en el que se apunta una circunstancia que contribuye a esa ausencia de servidumbres. El no casarse y no tener hijos parece que facilita una aproximación y dedicación no sujeta a dependencias que podrían lastrar esa buscada relación directa con todos, ese tener cuidado por otros, κήδεται. En el párrafo 69 insiste Epicteto en la

⁸⁰⁴ Diogenes proclamó ser un ciudadano del mundo. Luciano, *Subasta de vidas*, 8, pag. 36. vol.II, obras completas. "Estás viendo a un ciudadano del mundo". En griego: "τοῦ κόσμου πολίτην ὄρῳς." Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0443%3Asection%3D8>. En el mismo sentido, J. L. Moles en *The Cynics and politics*, dentro de *Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum Justice and Generosity*, precisamente, partiendo del mismo concepto de ciudadanía universal, llega hasta la idea de una "Cynic politeia" o "Cynic state" visto como extensivo con el *kosmos* y en una suerte de positiva relación entre elementos como "the natural world, the animal world, other Cynics, the gods, humanity as a whole", pag. 138; y concluye su ensayo diciendo esto: "...the Cynic state is essentially the state of being a Cynic...the essence of the Cynic message is that the good life is easy to understand and to practise: everything else, including elaborate education and philosophizing, is not only irrelevant but inimical to this central message. The Cynic conception of the good life is given some justification in the form of the appeal to nature, animal behaviour, the anti-Prometheus myth and so on, but it does not require much justification of this kind, and indeed for the true Cynic his actual behaviour is self-justifying, hence his claim to be an 'example' of the good life in action". pag. 157-158. En español: "Estado cínico es esencialmente la forma de ser un cínico...la esencia del mensaje cínico es que la buena vida es fácil de entender y practicar: todo lo demás, incluyendo filosofar y una educación refinada, no es solo irrelevante sino perjudicial para ese mensaje central. La concepción cínica de una buena vida viene justificada en la forma de simpatía hacia la naturaleza, comportamiento animal, el anti-Prometeo mito, etc., pero no requiere demasiadas justificaciones de esta clase, y es cierto que para el verdadero cínico su comportamiento se auto-justifica desde que se proclama un 'ejemplo' de la buena vida en acción". TN

⁸⁰⁵ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, XXII, 81, libro III, *Sobre el cinismo*, pag. 332.

⁸⁰⁶ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

necesidad de mantenerse libre de distracciones y ajeno a las ataduras y deberes personales:

Pero en tal situación revuelta como la presente, como en orden de batalla, ¿no es preciso que esté el cínico libre de distracciones, todo él al servicio de la divinidad, capaz de frecuentar el trato de los hombres, no atado a deberes particulares ni implicado en relaciones que, al transgredirlas, ya no pueda preservar su papel de bueno y honrado y, por el contrario, manteniéndolas, eche a perder al mensajero y espía y heraldo de los dioses?⁸⁰⁷

τοιούτης δ' ούσης καταστάσεως, οἷα νῦν ἔστιν, ὡς ἐν παρατάξει, μή ποτ' ἀπερίσπαστον εἶναι δεῖ τὸν Κυνικόν, ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ, ἐπιφοιτᾶν ἀνθρώποις δυνάμενον, οὐ προσδεδεμένον καθήκουσιν ἰδιωτικοῖς οὐδ' ἐμπεπλεγμένον σχέσεσιν, ἃς παραβαίνων οὐκέτι σώσει τὸ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ πρόσωπον, τηρῶν δ' ἀπολεῖ τὸν ἄγγελον καὶ κατάσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν;⁸⁰⁸

Sobre este mensajero o ángel, ἄγγελον, Epicteto ya había mencionado anteriormente, en la misma disertación, su significado en el contexto cínico. También utiliza la expresión κατάσκοπος, explorador, y ambas voces trasladan la idea de continuo movimiento, de una especie de vanguardia en constante búsqueda y descubrimiento de aquellas circunstancias que, sin alterarse por las representaciones,⁸⁰⁹ merezcan ser señaladas a los hombres como verdaderas o no. Para cumplir esta misión, de nuevo es necesario no estar obligado a compromiso alguno que pueda menoscabar su albedrío y mantener las condiciones necesarias para que el decir veraz sea el ordinario cauce de expresión. Al ser un medio a través del cual emerge incondicionada la manifestación parrhesiástica, el modo de vida cínico tiene, pues, una primera función instrumental.

⁸⁰⁷Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, XXII, 69, libro III, *Sobre el cinismo*, pag. 330.

⁸⁰⁸ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

⁸⁰⁹Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, XXII, 25, libro III, *Sobre el cinismo*, pag. 322.

La segunda función que hemos dejado pendiente consiste en una especie de “minoración relativa a los deberes y responsabilidades” impuestos por las convenciones, consideradas de escasa utilidad para el modo de vivir auspiciado. Esta es también una función de menoscabo de todas las opiniones superfluas que pudieran entorpecer el resuelto manifestarse del hablar franco. Es decir, cuantas menos convenciones u opiniones inútiles para la verdad menos obstáculos para el fluido ejercicio de la *parrhesia*. Como ejemplo de esta función, Foucault cita la conocida anécdota de Diógenes masturbándose en el ágora,⁸¹⁰ pero hay otras igualmente ilustrativas como se lee al final del mismo párrafo: “En un banquete empezaron a tirarle huesecillos como a un perro. Y él se fue hacia ellos y les meó, como un perro”.⁸¹¹ O como: “Al invitarle uno a una mansión muy lujosa y prohibirle escupir, después de aclararse la garganta le escupió en la cara, alegando que no había encontrado otro lugar más sucio para hacerlo”.⁸¹² Y también: “Al reprocharle que comía en medio del ágora, repuso: ‘Es que precisamente en medio del ágora sentí hambre’”.⁸¹³

Y, por último, la tercera función del modo de vida en relación a la *parrhesia* es de “prueba”, esto es, revela y pone de manifiesto que a través de la manera misma de vivir,

⁸¹⁰ Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, libro VI, 46. pag. 327.

⁸¹¹ Ibid. En griego: “ἐν δειπνῷ προσερρίπτουν αὐτῷ τινες ὀστάρια ὡς κυνί: καὶ ὃς ἀπαλλαττόμενος προσεούρησεν αὐτοῖς ὡς κύων.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D6%3Achapter%3D2>

⁸¹² Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, libro VI, 32, pag. 320. En griego: “εἰσαγαγόντος τινὸς αὐτὸν εἰς οἶκον πολυτελεῆ καὶ κωλύοντος πύσαι, ἐπειδὴ ἐχρέμψατο, εἰς τὴν ὄψιν αὐτοῦ ἔπτυσεν, εἰπὼν χεῖρονα τόπον μὴ εὐρηκέναι.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D6%3Achapter%3D2>

⁸¹³ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, libro VI, 58, pag. 334. En griego: “Ὀνειδιζόμενός ποτε ὅτι ἐν ἀγορᾷ ἔφαγεν, “ἐν ἀγορᾷ γάρ,” ἔφη, “καὶ ἐπεινήσα.”

de la forma de existencia, la propia vida se constituye en testimonio⁸¹⁴ de la verdad. Hay muchas citas en la antigüedad que ejemplifican esta función de prueba y Foucault, de hecho, vuelve a recordar la disertación 22, 48, del libro III de Epicteto, pero también recurre a alguna cita del emperador Juliano que, enmarcado también en esa dualidad de atracción-rechazo hacia el cinismo, ofrece ciertos pasajes quizás más clarificadores. Así, en el discurso *Contra el cínico Heraclio*, después de un frontal y largo ataque a los cínicos y, por contradictorio que parezca, al inicio de un sentido elogio a Crates, el también conocido como Juliano el apóstata afirma lo siguiente:

...combatieron la molición antes que con las palabras con sus obras, y con ellas lo probaron...⁸¹⁵

...τῆ τρυφῆ δὲ καὶ πρὸ τῶν ῥημάτων διὰ τῶν ἔργων ἐπολέμουν, ἔργοις ἐλέγχοντες...⁸¹⁶

De la misma manera, un poco más adelante, y en conexión con la anterior función, continúa:

Así pues, quien quiere ser un cínico desprecia todas las costumbres y opiniones humanas y se vuelve en primer lugar hacia sí mismo y hacia dios. Para un hombre así, ni el oro es oro ni la arena arena, si alguien le pregunta por su cambio y le hace convertirse en juez de su valor, pues tierra sabe que son ambos. Está convencido de que su mayor rareza o frecuencia respectivas son obra de la opinión sin fundamento y de la ignorancia de los hombres. Su belleza o fealdad no reside en que

⁸¹⁴ El término testimonio, de fuertes resonancias cristianas, lo utiliza Foucault siguiendo a Gregorio Nacianceno que, en su *Discurso* 25, emplea la expresión: “martyron tes aletheias” y traduce martyron por testimonio, aunque en la traducción que él utiliza se traslada al francés como “martyrs” o sea mártir. En realidad el discurso, en el marco de un panegírico de la filosofía y un elogio de bienvenida a un tal Herón, que puede ser un pseudónimo de Máximo, alaba ciertas virtudes del cinismo. Este Herón-Máximo, que viene precedido por su fama como filósofo cínico, es calificado por Gregorio como testigo de la verdad, en griego: “μαρτύρων της ἀληθείας” en el sentido del testigo vivo, por su forma de vida, de la verdad. La palabra griega μαρτυς προς ó y ή, significa testigo y, también, mártir. Además, acto seguido y continuando con el elogio, multiplica los encomios y ensalzamientos como “tu que refutas la falsa sabiduría que reside en las palabras...que eres experto en virtud...Tu que cultivas nuestra filosofía...”. Grégoire de Nazianze, *Discours* 24-26, 25, I-2, pag. 159. TN. En el francés original del texto utilizado: “...toi, qui réfutes la fausse sagesse qui réside dans les mots...qui es expert en vertu...Toi, qui cultives notre philosophie...”

⁸¹⁵ Juliano, *Contra el cínico Heraclio*, 214c, pag. 43.

⁸¹⁶ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0663%3Aorpage%3D214c>

sean elogiados o vituperados, sino en su propia naturaleza. Huye de los alimentos exquisitos y renuncia a los placeres del amor.⁸¹⁷

“Ὅστις οὖν Κυνικὸς εἶναι ἐθέλει, πάντων ὑπεριδὼν τῶν νομισμάτων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δοξῶν, εἰς ἑαυτὸν καὶ τὸν θεὸν ἐπέστραπται πρότερον. ἐκείνῳ τὸ χρυσίον οὐκ ἔστι χρυσίον, οὐχ ἡ ψάμμος ψάμμος, εἰ πρὸς ἀμοιβήν τις αὐτὰ ἐξετάζοι καὶ τῆς ἀξίας αὐτῶν ἐπιτρέψειεν αὐτῷ τιμητῆ γενέσθαι: γῆν γὰρ αὐτὰ οἶδεν ἀμφοτέρα. τὸ σπανιώτερον δὲ καὶ τὸ ῥᾶον ἀνθρώπων εἶναι κενοδοξίας ταῦτα καὶ ἀμαθίας νενόμικεν ἔργα: τὸ αἰσχροὺν ἢ καλὸν οὐκ ἐν τοῖς ἐπαινουμένοις ἢ ψεγομένοις τίθεται, ἀλλ’ ἐν τῇ φύσει: φεύγει τὰς περιπτώτας τροφάς: ἀποστρέφεται δὲ τὰ ἀφροδίσια.”⁸¹⁸

Fragmento en el que se aprecia un juego de palabras⁸¹⁹ entre νόμισμα, costumbre pero también moneda y dinero, χρυσίον, oro, ἀμοιβήν, cambio y τιμητῆ, valoración. La forma de obrar, y de conducirse en la vida, del cínico consiste en que no aprecia las costumbres ni las opiniones y dueño de su propia naturaleza renuncia a las limitaciones que pudieran imponerle, por ejemplo, los alimentos exquisitos o los placeres del amor.

Igualmente, en un texto citado por Foucault, pero ahora ya del discurso *Contra los cínicos incultos*, 178c-d, menciona a Heracles, recordemos que Juliano había escrito un discurso contra él, como ejemplo coherente de este tipo de vida cínica y las consecuencias que arrostra. Juliano, pues, aun siendo el suyo un análisis tardío, demuestra lo que les ocurría a muchos filósofos y eruditos de la antigüedad que, en cierto modo atraídos e interesados por el cinismo de su tiempo y de épocas anteriores, rechazaban frontalmente algunas de sus más escandalosas actitudes,⁸²⁰ pero, de otro

⁸¹⁷ Juliano, *Contra el cínico Heraclio*, 225d-226a, pag. 55.

⁸¹⁸ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0663%3Aorgpage%3D225d> y <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0663%3Aorgpage%3D226a>

⁸¹⁹ En nuestra opinión referidas al precepto del dios Pítico: “revalúa tu moneda”.

⁸²⁰ Valga otro ejemplo tardío pero que ilustra la extendida opinión que se tenía de ellos: el de Gregorio Nacianceno que, de pasada y en el desarrollo de uno de sus discursos teológicos, y aun no teniendo nada que ver con el tema, los califica como vagos y todo aquello que se pueda imaginar y pueda caber dentro del término ávido: “...la avidez y la vagancia de los Cínicos...”. Gregorio Nacianceno, *Contra los discípulos de Eunomio*, Discurso 27, 10, pag. 91., recopilado en *Los cinco discursos teológicos*.

lado, reconocían un sincero valor en el núcleo de su práctica y en la integérrima conducta de muchos de sus miembros. Se recrimina con dureza su tosquedad, descortesía e insolencia, pero también se aprecia la empeñada ligazón de su modo de vida con la verdad y el coraje de su exposición a los peligros.

Este llevar la vida como una práctica aletúrgica⁸²¹ permite a Foucault dirigir ahora su análisis hacia el tema de “la verdadera vida”.⁸²²Y, dentro del mismo, diferenciar previamente cuatro sentidos de verdad que enmarcan todo aquello que pueda considerarse como verdadero. La primera acepción es de orden etimológico y, fundamentalmente, substancia la negativa oposición entre *aletheia* y *lethe*, es decir, *a-letheia*. En el apartado II.2.5 de de la “Parte Primera” de esta tesis ya hemos mencionado el interés que, en el contexto de la adecuada traducción de la *aletheia*, despertó esta cuestión en Heidegger. Allí, buscando las que parecían, en mayor o menor medida, proximidades y paralelismos, habíamos sugerido que esta misma estructura negativa que para Heidegger termina definiendo la verdad, *a-letheia*, como ocultamiento de la verdad, también podría compararse a la empleada por Foucault para formular un mismo esquema relativo a la oposición entre los desocultamientos y cubrimientos del cuidado de sí y el

⁸²¹ En *El gobierno de los vivos*, pag. 24, Foucault ya había dicho: “Ἀληθουργία es lo veraz. Y por consiguiente, si a partir de ἀληθουργία forjamos la palabra ficticia *alethourgía*, *aleturgia*, podríamos llamar `aleturgia` al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una *aleturgia*”. En la clase del 23 de enero del mismo curso continúa extendiéndose en el tema, pero es años más tarde, en el curso titulado *El coraje de la verdad* donde completa en cierto sentido su significado: “...me pareció que sería igualmente interesante analizar, en sus condiciones y sus formas, el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad. Se trataría de analizar, no, en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad. El análisis de este ámbito podría llamarse, en oposición al de las estructuras epistemológicas, estudio de las `formas aletúrgicas`. Utilizo aquí una palabra que comenté el año pasado o el anterior. Desde un punto de vista etimológico, la *aleturgia* sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta”. pag. 19.

⁸²² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 200. En francés: “Vrai vie”

decir veraz.⁸²³Y esto, sobre todo, lo propusimos teniendo en cuenta que *lethe* significa también olvido. Pues bien, ahora Foucault aplica un sentido literal, es decir, relaciona también directamente a la verdad con lo que no está oculto, con aquello que no está ni siquiera en parte cubierto, con lo plenamente descubierto. Lo verdadero no puede permanecer oculto, más aún, si no se muestra descubierto no es verdadero. El segundo sentido de *alethés* añade un matiz al anterior valor: la incompatible adición de elementos impropios que pudieran modificar o transformar lo desoculto. En lo verdadero no interviene nada que pueda alterar aquello que se muestra. Pero además, y como tercer sentido y completando lo anterior, el *alethés* también acepta el sentido de rectitud como consecuencia de las dos anteriores. El mostrarse a la mirada en su totalidad sin ocultaciones y el no tener añadiduras que desvirtúen su significado orientan la rectitud del correcto modo de conducirse. Y el cuarto, y último, sentido será el de la inmutabilidad de lo idéntico a sí. Con todo lo anterior, la ausencia de cambio permite confirmar la permanencia de lo verdadero en los valores de rectitud, desocultamiento, etc.

A su vez, Foucault entiende que estos cuatro sentidos de verdad, *alethés*, son asignables al *logos*, no tanto como armazón racional del discurso⁸²⁴ o como una estructura lógica de análisis, en términos de afirmar o negar una verdad que se trata de demostrar, sino como manera de hablar. Asimismo, pueden aplicarse al *eros* como el

⁸²³ Nos parece interesante recordar aquí, en la nota 651 ya lo hemos mencionado, a Marcel Detienne y su *Les maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, obra leída y tenida en cuenta por Foucault, que también pudiera haber ayudado en la reflexión sobre el discernimiento del significado de la palabra *aletheia*. En el libro de Detienne se describe un proceso de evolución de la *aletheia* que desde los poetas y adivinos de la Grecia arcaica, maestros de verdad, hasta la laicización de la palabra y la práctica jurídica y política de las dos tesis, y por lo tanto de la inevitable elección, recorre una línea de continuidad pero también de ruptura. La *aletheia* conecta religión con filosofía pero, al mismo tiempo, separa el pensamiento racional del religioso. Para Detienne, es en la *Aletheia* donde se mide la mejor distancia que hay entre dos posibles sistemas de pensamiento, uno obedece a una lógica de ambigüedad y el otro a una lógica de contradicción. Como ejemplo de la primera tenemos la relación entre *aletheia* y *lethe* donde “le vrai ne nie jamais le faux”, lo verdadero no niega jamás lo falso, y, en el segundo caso, “le véridique exclut le trompeur”, lo verídico excluye lo tramposo, y la *aletheia* es la exigencia de no-contradicción. pag. 239. Previamente había dicho esto: “D’autre part, les puissances antithétiques *Aletheia* et *Lethe* ne sont pas contradictoires: dans la pensée mythique, les contraires sont complémentaires. ...*Aletheia* est donc au centre d’une configuration qu’organise l’opposition majeure de *Mémoire* et d’*Oubli*.”, pag. 148-149.”De otra parte las fuerzas antitéticas *Aletheia* y *Lethe* no son contradictorias: en el pensamiento mítico, los contrarios son complementarios...*Aletheia* está pues en el centro de una configuración que organiza la oposición de Memoria y Olvido.”TN.

⁸²⁴ Expresión utilizada por Foucault en *L’herméneutique du sujet, Cours du février 1982, Deuxième heure*, pag.229. En francés: “l’armature rationnelle du discours”.

verdadero amor⁸²⁵ y, también, a la verdadera vida, es decir, el *alethés bíos*.⁸²⁶ Este último, en su particular forma cínica, es el que nos interesa aquí. En efecto, la vida de los cínicos, *bíos kynikós*, confluye con la vida verdadera y sus sentidos de verdad pero dando prioridad a la provocación, la grosería y la radicalidad. Así es como hay que entender, según Foucault, el precepto oracular recibido por Diógenes: “falsifica la moneda”, *parakharattein to nomisma*,⁸²⁷ es decir, como un mandato de drástica inversión de la costumbre, las convenciones, las normas e incluso las leyes. A partir de aquí, por una parte se comprende la vida filosófica, *bíos philosophikós*, practicada por los cínicos y por la otra la analogía con los sentidos de verdad. En el primero de los casos, para el cinismo la filosofía es una preparación para la vida que conlleva la ocupación de uno mismo, con el cuidado de sí plasmada en una manera de vivir cuyo cometido consiste en alterar los valores recibidos. Y, en cuanto a la segunda cuestión, el *bíos kynikós*, el peculiar estilo de vida de “perro” de los cínicos, da carácter propio a los sentidos de verdad. Efectivamente, la vida de los cínicos no oculta nada, todo lo hacen en público y a la vista. Tampoco tienen ataduras que pudieran desvirtuar el proceder fijado o pudieran ir en menoscabo de su cotidiana forma de vivir. En tercer lugar, la vida recta de acuerdo con los postulados anteriores, les hace capaces de discernir lo verdadero de aquello que consideran falso, y obrar en consecuencia. Y, por último, la vida de los cínicos es inmutable como la de un soberano, pendiente de sí mismo pero manteniéndose independiente de todo y todos los demás.

⁸²⁵ El capítulo V de *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, se titula: *Le véritable amour*.

⁸²⁶ En el Sócrates Jenofonteo ya hay una primera alusión, en réplica a Hermógenes, a esta vida verdadera: “¿No sabes que hasta el día de hoy yo no me cambiaría por nadie por haber vivido ni mejor ni más a gusto que yo mismo? Porque yo creo que los que mejor viven son los que más se preocupan de llegar a ser los mejores posible, y los que viven más a gusto son los que más se dan cuenta de que se han hecho mejores”. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, libro IV, 8, 6, pag. 198. En griego: “...οὐκ οἶσθ' ὅτι μέχρι μὲν τοῦδε τοῦ χρόνου ἐγὼ οὐδενὶ ἀνθρώπων ὑφείμην ἂν οὔτε βέλτιον οὔθ' ἥδιον ἑμαυτοῦ βεβιωκέναι; ἄριστα μὲν γὰρ οἶμαι ζῆν τοὺς ἄριστα ἐπιμελομένους τοῦ ὡς βελτίστους γίνεσθαι, ἥδιστα δὲ τοὺς μάλιστα αἰσθανομένους ὅτι βελτίους γίνονται.” Del sitio web: <http://www.persesus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0207%3Abook%3D4%3Achapter%3D8%3Asection%3D6>

⁸²⁷ En I.4.4 ya hemos mencionado este tema bajo la perspectiva de la formación del concepto del cuidado de sí.

En la *parrhesia* cínica, tal y como la entiende Foucault, el modo de vida es la representación del mismo acto en que se dice la verdad. No hay disociación posible, se vive lo que se dice.

II.3.2.4 La *parrhesia* helenística

El siguiente paso que conducirá a la *parrhesia* hasta su forma acabada, tal y como la entendían en el periodo helenístico e imperial, se precipita a partir de la toma de conciencia de ese deber moral que repudia y combate el interés espurio o la apatía moral. La actitud moral, la manera de ser y de conducirse, junto con el procedimiento técnico, *teknhe*, van a ser elementos claves para la transmisión del discurso de verdad de una *parrhesia* cuyo objetivo principal será, en cualquier caso, el *ethos*. La *parrhesia* socrática, con la sabiduría como modo fundamental del decir veraz que dice apodícticamente lo que pasa con el ser, la *physis* y el orden de las cosas⁸²⁸, y la *parrhesia* cínica y su fuerte anclaje con el *bios*, serán de nuevo, en este modelo, piezas esenciales del puzle. En este sentido, según Foucault, se observa, en los siglos I y II de nuestra era, una tendencia a coincidir, a unirse, entre esa sabiduría y el decir veraz⁸²⁹ que articula un discurso veraz y filosófico sobre el *ethos*, cuyo tema fundamental es el cuidado de sí.⁸³⁰ Además, en el marco de las prácticas de sí, Foucault plantea ahora la perspectiva del que habla, del maestro cuya verdad de lo que presenta se demuestra en sus actos. Este es el imprescindible discurso de verdad que, para la conformación del sujeto de veridicción de sí para sí, reúne los elementos útiles necesarios de anteriores paradigmas para asumir las nuevas formas. La *parrhesia* ahora será el cómo, el cuándo, las condiciones de

⁸²⁸ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag. 44.

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Ibid.* pag. 106.

proyección, así como las de percepción y recepción del discurso verdadero que sean más adecuadas para la formación del cuidado de sí.

Como método de elucidación de la *parrhesia* de esta época, Foucault piensa en una aproximación negativa, es decir, en confrontarla con dos adversarios que mantienen una estrecha relación entre sí, uno de orden moral, la adulación, y el otro de alcance técnico, la retórica. En este sentido, plantea que aun teniendo presente la posible utilidad de la retórica, que en ocasiones puede servir al interés del *parrhesiastés*, su oposición a la *parrhesia* es manifiesta. Y lo mismo ocurre con la adulación, siendo aquí todavía más clara la contradicción pues, en este caso, no hay utilidad alguna. Así, según la propuesta foucaultiana, poniendo en tensión estos dos elementos con la *parrhesia* podremos obtener algunas claves para avanzar en este propósito de aproximación. De hecho, ya en la lección del 10 de marzo de 1982, Foucault, al inicio de su análisis, aclara que la *parrhesia* tiene dos oponentes. El primero, como decimos, atañe directamente al *ethos* y es este problema de la adulación percibido como el enemigo⁸³¹ a batir, combatir y eliminar. No se pueden compatibilizar el decir verdad con la adulación, esto es, o se dice verdad o se adula. Ahora bien, si a esta adulación, para entender plenamente su función, la comparamos con la ira,⁸³² quizás podamos extraer algunas consecuencias de utilidad. La ira tiene mucho que ver con el dominio sobre uno mismo y sobre los otros, es decir, con la pérdida del control y el abuso de poder. En este último sentido es donde interviene la adulación que consistirá en mitigar ese abuso mediante el agrado y satisfacción del iracundo. Es en esta relación de subordinación, de un individuo que manifestando ira abusa de otro, donde el adulador utiliza el lenguaje para atemperar la ira del poderoso. De

⁸³¹ M. Foucault, HS, Pag. 357. "La flatterie, c'est l'ennemi."

⁸³² De la que ya hemos hablado en el apartado sobre el estoicismo, I.4.2, y en las notas 340 y 341.

ahí que la exageración, el engaño y la mentira serán elementos comunes en la adulación que, en la medida que el sujeto sea considerado como objeto posible de adulación, constituirán un obstáculo que impide el conocimiento de sí mismo. Por lo tanto, sea quién fuere contra quién se dirija y bajo cualquier circunstancia que sea, la adulación significa una amenaza al proceso de subjetivación, es decir, a la relación de sí consigo mismo. Y ello porque el adulado depende del engaño del adulator, lo que distorsiona su conocimiento de sí mismo y de los demás. La adulación es lo contrario de la *parrhesia*.

Pero habíamos dejado pendiente el segundo, y quizás principal, de los grandes adversarios de la *parrhesia*, esto es, la retórica. La oposición se puede plantear en tres círculos de relación, por dispares que parezcan: el contenido de verdad, el arte y los otros. Ya en el *Gorgias*, encontramos una primera aproximación donde se dice lo siguiente:

Sócrates.- Sufrirías un gran daño, excelente Polo, si habiendo venido a Atenas, el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar, solo tú aquí fueras privado de ella. Pero considera el caso contrario: si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño sino se me permite marcharme y dejar de escucharte? Si tienes interés en la cuestión que hemos tratado y quieres rectificarla, pon de nuevo a discusión, como acabo de decir, lo que te parezca; pregunta y contesta alternativamente, como Gorgias y yo; refútame y permite que te refute.⁸³³

Σωκράτης.- δεινὰ μεντᾶν πάθοις, ὃ βέλτιστε, εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσῃς. ἀλλὰ ἀντίθεος τοι: σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὐτῷ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσταί μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; ἀλλ' εἴ τι κήδη τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγὼ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου.⁸³⁴

⁸³³ Platón, *Gorgias*, 461e-462a, pag. 320-321. Asimismo Foucault cita los pasajes 487a, donde sí aparece el término *παρρησίαν* y la expresión *λέγειν τὴν ἀλήθειαν*, y el 491e donde también nos encontramos la formulación *παρρησιαζόμενος λέγω*

⁸³⁴ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DGorg.%3Asection%3D462a>

Donde, como se ve, no aparece la *parrhesia* pero sí lo hacen los términos *λέγειν*, *λέγοντος*, *ἔλεγον*, que se traducen por hablar, discurso o decir, y aquí, en el contexto a que se refiere de Atenas, es hablar con una mayor franqueza. Además, en este texto se oponen los largos discursos para no responder a lo que se pregunta, esto es, la ausencia de verdad, a la dialéctica alternativa de la pregunta y la respuesta, o sea la psicagogía⁸³⁵ que implica el cuestionamiento, la réplica, la refutación y el diálogo que según Foucault son una característica del juego *parrhesiástico*.⁸³⁶

Para Aristóteles, recordemos, la retórica es una mera facultad que sirve para procurar razones.⁸³⁷ Sin embargo, no llega a mostrarse radicalmente en contra como lo hace Platón. Ciertamente le parece útil, como lo demuestra su idea de basar los razonamientos en el discurso común para convencer a ciertos oyentes.⁸³⁸ Y, con este objetivo, cree preciso mantener una patente capacidad de convicción, no para convencer de lo malo sino para tener presente cómo se hace. Foucault cita concretamente la definición que propone Aristóteles:

Sea pues la retórica la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente.⁸³⁹

⁸³⁵ En este punto Foucault se distancia de Hadot para quien la retórica es un medio de persuasión válido en el "combate" del diálogo platónico. Esto dice Hadot en sus *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 45. : " Pour vaincre dans cette lutte, il ne suffit pas d'exposer la vérité, il ne suffit même pas de la démontrer, il faut persuader, donc utiliser la psychagogie, l'art de séduire les âmes; et encore, non seulement la rhétorique qui cherche à persuader, pour ainsi dire, de loin, par un discours continu, mais surtout la dialectique, qui exige, à chaque moment, l'accord explicite de l'interlocuteur." En español: " Para vencer en esta lucha, no basta con exponer la verdad, no basta incluso con demostrarla, es preciso persuadir, utilizar la psicagogía, el arte de seducir las almas; y, no solo la retórica que busca persuadir, por así decir, de lejos para un discurso continuo, sino sobre todo la dialéctica, que exige, a cada momento, el acuerdo explícito del interlocutor".

⁸³⁶ M. Foucault, *Discurso y verdad en la Grecia antigua*, lección 10 de octubre de 1983, pag. 47. También del archivo sonoro: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/mfaa.html>

⁸³⁷ Aristóteles, *Retórica*, 1356a, Pag. 63.

⁸³⁸ Aristóteles, *Tratados de lógica, Órganon, Tópicos*, 100- 131. En esa guía metodológica que es el *Órganon*, donde encontramos tratados como "Sobre las refutaciones sofísticas" o el "Peri hermeneías", y en particular en *Tópicos*, y más concreto aún, en el parágrafo 101a, podemos leer lo siguiente: "...habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien...".

⁸³⁹ Aristóteles, *Retórica*, Libro I, Capítulo II, 1355b, pag.60. Creemos que por error en la cita de Foucault, L'hermenéutique du sujet, Pag. 365. nota 16., aparece en el capítulo I.

ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.⁸⁴⁰

No hay, como vemos, mención a la verdad, porque para ser convincente no es necesaria. Aristóteles considera diferente el discurso que tiene como objeto la verdad, es decir, lo que es, y que denomina *episteme*, y el discurso que busca la plausible convicción, esto es, la *pistis*. Y esto, incluso asumiendo que la ciencia también requiere el apropiado grado de persuasión. Pero, ocurre que con la retórica se persuade tanto de lo verdadero como de lo que no lo es. Subyace, en el fondo de esta cuestión de la retórica, como podemos observar, la relación entre el decir verdad y el decir bien, hasta el punto en que Aristóteles llega a afirmar que la demostración retórica es un *entimema*.⁸⁴¹ Por consiguiente a todo lo apuntado, en la retórica no se necesita tanto la verdad como de ciertas técnicas de convicción.

Justamente, Foucault, en referencia a estas técnicas,⁸⁴² recurre a las *Instituciones Oratorias* escritas, ya en plena dinastía Flavia, por Marco Fabio Quintiliano para, apoyándose en las opiniones que éste tiene sobre otros autores clásicos y, también, en sus propios argumentos,⁸⁴³ desarrollar con más precisión e insistir en el análisis del contenido de verdad que encontramos en la retórica. Hace hincapié en que para Quintiliano la retórica principalmente debe persuadir,⁸⁴⁴ y añade:

⁸⁴⁰ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0059%3Abook%3D1%3Achapter%3D2%3Asection%3D1>

⁸⁴¹ Aristóteles, *Retórica*, Libro I, capítulo I, 1335a, pag. 57. En griego: ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0059%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D11>

⁸⁴² Foucault utiliza aquí, y en realidad esto ocurre en toda La hermenéutica del sujeto, la acepción de *techne* como un arte.

⁸⁴³ Quintiliano opina que la retórica es una técnica que si resulta necesario puede y debe ser capaz de mentir. Cuestión esta que la opone a la *parrhesia*, en la que no puede haber nada más que verdad.

⁸⁴⁴ Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, tomo I, libro II, capítulo XVI, pag. 125-126 “...la retórica es arte de bien hablar; siendo cierto que habiendo encontrado con lo mejor, busca otra cosa, seguramente quiere lo peor. Sentada por buena esta definición, ya se deja conocer cuál es el fin de la retórica, o cuál es aquella cosa última y principal adonde se encamina toda arte, que los griegos llaman *término*. Porque si es arte de bien decir, su fin y último término es esto mismo.” En latín: “...rhetoricen esse bene dicendi scientiam : cum reperto, quod est optimum, quid quaerit aliud, pejus velit. His approbatis, simul manifestum set illud queque, quem finem, vel quid summum, et ultimum habeat rhetorice, quod τέλος dicitur, ad quod omnis ars tendit. Nam si est ipsa bene dicendi scientia, finis ejus, et summum est, bene dicere.”

Es un arte y una técnica que pueden persuadir al oyente de cualquier cosa verdadera como de cualquier cosa que no lo sea.⁸⁴⁵

La retórica, como técnica, es un arte. Un arte que teniendo como fin la persuasión, no encuentra en la mentira un obstáculo insalvable. Y aquí entramos ya de lleno en la consideración de la retórica como un arte, por lo menos para Quintiliano no hay dudas al respecto, y como un arte que acomete la materia que trata, en realidad “todo aquello de que se puede hablar”,⁸⁴⁶ de igual forma a como el orador averigua cuanto ocurre en la vida humana.⁸⁴⁷ Que esto es así, lo prueba el lenguaje común, *sermo communis*,⁸⁴⁸ que es el instrumento de aquello de que se habla. Por contra, en este caso también, la *parrhesia* resulta no ser un arte. Y no es un arte porque su contenido de verdad es solo la verdad. No hay un juego cambiante de contenidos que en función del asunto que se aborda elige una u otra técnica para conseguir su objetivo. La *parrhesia* no cambia el contenido del discurso, aunque sí pueda variar el momento más adecuado para llegar a los otros.

⁸⁴⁵ M. Foucault, *L'hermeneutique du sujet*, pag. 365. Traducción nuestra de : “C'est un art et une technique qui peuvent persuader l'auditeur de quelque chose de vrai comme de quelque chose qui n'est pas vrai”. Foucault, está haciendo referencia al tomo II, libro II, capítulo XII de la edición francesa que cita, y al tomo I, libro II, capítulo XVIII, pag. 131. de la edición española de las *Instituciones Oratorias* de Quintiliano, y que se titula : “Si la retórica es arte”. Concretamente, en este capítulo también podemos leer: “Del mismo modo el fin de la oratoria es hablar a propósito para persuadir : pues, como luego demostraremos más claramente, esta arte no consiste en el efecto, sino en el acto.” pag. 136. En latín: “Ita oratori bene dixisse finis est. Nam est ars ea, ut paulum clarius ostentemus, in actu posita, non in effectu.” pag. 136. Y, también : “Porque el decir una mentira, aun al sabio se le concede alguna vez...Porque al que va descaminado no se le podrá traer a camino derecho sino por el torcido.” pag.136-137. En latín: “Nam, et mendacium dicere, etiam sapienti aliquando concessum est...Nec enim, qui recta via depulsus est, reduci ad eam, nisi alio flexu potest.” pag 136-137.

⁸⁴⁶ Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, tomo I, libro II, capítulo XXII, pag. 144., “Yo sigo la opinión de muchos autores, de que la materia de la retórica es todo aquello de que se puede hablar.” En latín: “Ego (neque id sine auctoribus) materiam esse rhetorices iudico omnes re, quaecunque ei ad dicendum subjectae erunt.”

⁸⁴⁷ Quintiliano en *Instituciones Oratorias*, tomo I, libro II, capítulo XXII, pag. 145., cita concretamente una frase de Cicerón, *Sobre el orador*, libro III, sección 54. Completa reza así: “Pues en verdad que todo lo que sucede en la vida- ya que en ésta se mueve el orador y éste es el material que se le ofrece- debe ser investigado, oído, leído, discutido, tratado y manejado por el orador.” pag. 396-397. En latín : “Vero enim oratori, quae sunt in hominum vita, quandoquidem in ea versatur orator atque ea est ei subiecta materies, omnia quae sita, audita, lecta, disputata, tractata, agitata esse debent.”, del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Cicerón, en esta línea, pero ahora en *El orador*, sección 34, § 119, pag. 48., dice lo siguiente: “Y sin duda, cuando se vuelva de las cosas celestiales a las humanas, lo dirá y lo sentirá todo con más majestad y magnificencia.”. En latín: “Omnia profecto, cum se a caelestibus rebus referet ad humanas, excelsius magnificentiusque et dicet et sentiet.” *El orador*, sección 34, § 119, pag. 48. edición bilingüe.

⁸⁴⁸ Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, tomo I, libro II, capítulo XXII, pag. 148.

Y, ahora, en relación a los otros, también encontramos una substancial oposición entre la *parrhesia* y la retórica: a saber, que esta última tiene como intención de finalidad la posibilidad de alcanzar una alteración que acuerde con su propósito, y esto, además de producir un efecto en orden a la voluntad del orador. La retórica se dirige a los demás con técnicas de persuasión, argumentación, exhortación, atracción, etc, que allanan el alcance de los fines perseguidos. En la *parrhesia*, sin embargo, desaparece este modo de interés. Según Foucault la *parrhesia*, y su ejercicio, es generosa con el otro porque no tiene ningún interés propio que proteger como, por ejemplo, el del beneficio personal. Muy al contrario, los intereses de la *parrhesia*, del decir verdad, se proyectan directamente hacia el beneficio del otro, esto es, a que el otro logre una posición de autonomía desde la que pueda llegar a constituirse a sí mismo.⁸⁴⁹

Así, con esta aproximación por oposiciones, llegamos a la definición positiva que la *parrhesia* alcanza en el helenismo. Foucault la resume de la siguiente manera:

La *parrhesia* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parrhesia* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parrhesia*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 368.

⁸⁵⁰ M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia, El significado y la evolución de la palabra parrhesia*, pag. 46. Ciclo de conferencias en Berkeley, "Discourse and Truth", en otoño de 1983. Del sitio Web: <http://foucault.info/documents/parrhesia> "Parrhesia is a kind of verbal activity where the speaker has a specific relation to truth through frankness, a certain relationship to his own life through danger, a certain type of relation to himself or other people through criticism (self-criticism or criticism of other people), and a specific relation to moral law through freedom and duty. More precisely, parrhesia is a verbal activity in which a speaker expresses his personal relationship to truth, and risks his life because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as himself). In parrhesia, the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy."

Para terminar, hemos visto cómo se producían los desplazamientos en el modo de veridicción, cómo desde las raíces políticas se producía la derivación moral como elemento constitutivo del decir veraz sobre uno mismo, cómo se relacionaba con la *epimeleia*, cómo había que ligarla al coraje necesario para el hablar franco y cómo, en última instancia, Foucault accede a través de la retórica y la adulación. En el modelo helenístico han ido confluyendo los distintos paradigmas parresiásticos hasta formar una *parrhesia* constituida por los elementos que la hacen característica. La sabiduría, la calidad, o mejor, la actitud moral, *ethos*, el procedimiento técnico, *tekhne*, la forma de vivir, *bios*, configuran un tipo de *parrhesia* que, a autores como Marco Aurelio, Epicteto o Séneca, les resultará muy útil para situar y profundizar en distintas áreas de análisis del cuidado de sí. Recordemos, por ejemplo, que en las cartas que dirigía Marco Aurelio a su estimado amigo Frontón, también hacía su propio examen de conciencia como un desarrollo de la práctica de sí estableciendo de esta manera, dentro de un nuevo marco ético, una relación verbal con el otro, pero necesariamente definida por la franqueza, es decir, por la *parrhesia*. También, en la correspondencia de Séneca con Lucilio⁸⁵¹ se encuentran algunas cartas que explicitan esta *parrhesia* en la época helenística. Por ejemplo, en la carta 75 señala Séneca la obligación decir lo que pensamos y pensar lo que decimos; hacer que el lenguaje sea, en todo caso, acorde con la conducta. Hay, pues, el compromiso de “adecuar”, *aedequatio*, el sujeto que habla con el sujeto de la conducta. Y, por último, en Epicteto, en realidad son las anotaciones, *hypomnemata*, de lo dicho por Epicteto y recogido por su discípulo Arriano, el discurso veraz que añade la utilización del *logos*, donde hay, además, una *lexis*, o manera de decir las cosas, y un elenco de palabras elegido *ex profeso*, termina por ser la “forma del discurso filosófico que ordena una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral”,⁸⁵² es decir la *parrhesia*.

⁸⁵¹ Lucio Anneo Séneca, *Cartas a Lucilio*, pag. 213.

⁸⁵² M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 345.

II.4 El *ethos* griego como fundamento de la preocupación por uno mismo.-

Otro elemento que en el modelo helenístico requiere un enfoque de atención específico es el *ethos* griego en su implicación en el proceso de formación de la preocupación por uno mismo helenística. Hemos visto cómo Foucault atribuía al *parrhesiastés* no solo un coraje que caracterizaba su actividad sino un coherente compromiso con aquello que se dice. La actividad del decir veraz y la actitud que la acompaña son indisolubles y conforman un modo de ser del que habla, así como una fuerte influencia del espacio político donde se practica. El discurso filosófico responderá a la necesaria estructura de atracción mutua de estos tres polos: la *aletheia*, la *politeia* y el *ethos*. Y debido a la importancia de este último en la manera de ser y proceder del individuo creemos conveniente profundizar en la manera que tiene Foucault de entender su configuración, desarrollo y, sobre todo, el alcance de su pleno sentido dentro del modelo helenístico. Añadamos cómo piensa Foucault que evolucionó el *ethos* griego, cómo fueron sus avances y retrocesos, y comprenderemos mejor cómo llega a constituirse en elemento esencial en la forma de transformación del sujeto que ocurrirá en el helenismo. Empecemos explorando algunos textos que nos orienten.

En *La hermenéutica del sujeto* encontramos una cita implícita de Homero que ya nos indica una primera preocupación por determinada perspectiva del *ethos* en la época arcaica. En el marco del cuidado de sí, y del privilegio económico y social que significaba en el siglo V a.C. esta ocupación por uno mismo, Foucault recuerda que en el comienzo del *Alcibíades*, Sócrates se dirige a este joven y atractivo muchacho para echarle en cara su envanecida arrogancia. El texto referido es el siguiente:

Yo creo que si algún dios te dijera: '¿Alcibíades, ¿prefieres seguir viviendo con lo que ahora tienes o morir al punto si no puedes conseguir nada más?', estoy seguro de que preferirías la muerte.⁸⁵³

δοκεῖς γάρ μοι, εἴ τίς σοι εἴποι θεῶν: ὦ Ἀλκιβιάδη, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἂ νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι εἰ μή σοι ἐξέσται μείζω κτήσασθαι.⁸⁵⁴

El texto, como sugiere Foucault, era una cuestión que se planteaba con relativa frecuencia en la educación clásica griega y, efectivamente, está inspirado en los siguientes versos de la *Ilíada*:

Mi madre, Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura que a mí dobles Parcas me van llevando al término que es la muerte:⁸⁵⁵ si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos, se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible; en cambio, si llevo a mi casa, a mi tierra patria, se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte.⁸⁵⁶

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
εἰ μὲν κ' αὔθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται:
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ᾧκα τέλος θανάτοιο κιχείη.⁸⁵⁷

⁸⁵³ Platón, *Alcibíades*, 105a, pag. 25.

⁸⁵⁴ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DAlc.+1%3Asection%3D105a>

⁸⁵⁵ Con el sentido de que su vida acabe de una de las dos maneras descritas a continuación.

⁸⁵⁶ Homero, *Ilíada*, canto IX, 410-416, pag. 176.

⁸⁵⁷ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D9%3Acard%3D374>

La respuesta en ambos casos, como es bien sabido, es la preferencia por una muerte temprana y una gloria duradera, κλέος ἄφθιτον. Y esta cuestión, que en la época de Alcibíades ya había perdido relevancia y despertaba cierta sorpresa, en la Grecia arcaica era todavía una elección que involucraba directamente al *ethos*. Elegir vivir en la historia y despreciar la muerte ya es una decisión ética que estima más valiosos el modelo y la ejemplaridad que la indiferente cotidianidad. Ahora bien, la inmortalidad, la heroicidad, la gloria, la ejemplaridad, la excelencia, el valor del carácter agonal, la muerte, son algunos de los elementos que emergen de la acción del héroe en el poema homérico, pero no todos. En este sentido resulta interesante para este análisis exploratorio lo que dice Emilio Lledó sobre los personajes homéricos: “El *ethos* no brota de la reflexión, del pensamiento que interpreta la experiencia, sino que se solidifica en las obras y en la actividad de los hombres”.⁸⁵⁸ En los hechos, las acciones, las gestas, las proezas, las epopeyas, está el mensaje ético, y su perdurabilidad pertenece a su ejecutor. Y en ese maremágnum de acciones y reacciones también irrumpirán los valores que cimientan toda ética, valores como el bien, el mal, el deber o la justicia que harán aún más grande la fama de los hombres. Así, en los modelos que aparecen en Homero ya se vislumbran los pilares que soportarán la imponente arquitectura del *ethos*. En estos modelos, la capacidad para llevar a cabo algo que sirve, el *agathós*, emerge yuxtapuesto a la excelencia, a la óptima actividad conducente a lo mejor, a la *areté*. Pero, al mismo tiempo, los héroes dialogan, hablan y se comunican a través de un lenguaje que servirá para atenuar el *pólemos*, el conflicto y la guerra, y transmitir el alcance de su ejemplaridad. Con esta difusión, la individual forma de ser heroica de los poemas homéricos se socializa como ejemplo y penetra en la colectividad de los *hoi pollói*, los más numerosos. Por medio de la palabra, que también da la razón que justifica sus obras, los personajes homéricos adquieren una autoridad que, para esta comunidad, avala el mito como exponente de un

⁸⁵⁸ Emilio Lledó, *Memoria de la ética*, pag. 23.

espacio cultural donde reconocerse. El ejemplo de este diálogo enmarcado en la razón terminará por entenderse en la *polis* griega como un modo de soslayo, o mejor, como un vehículo de comunicación para intentar evitar el *pólemos*. El *ethos* termina enlazando, como vemos, al *demos* con la *polis* y, por tanto, con la política.

Pero aquí, en el espacio de intersección entre el *demos* y la *politeia*, es justamente donde empiezan a surgir las graves deficiencias. Las injusticias de las exclusiones por el privilegio del origen dieron paso a una *eleuthería* en la que, sin distinción alguna, cualquiera decía y seguía sus propias directrices o intereses, la política se consumía en retóricas engañosas o en demagogias espurias que conducían a riesgos personales y tensiones sociales o falsedades intencionadas que alentaban las persecuciones sectarias. En el siglo IV a.C. ya se critica abiertamente la democracia por unos problemas lo suficientemente serios como para llegar a la conclusión de que a la estructura política que la sostenía le faltaba algo.⁸⁵⁹ Según Foucault, ese algo será la “diferenciación ética”.⁸⁶⁰

En el apartado II.3 titulado “El decir verdad”, ya hemos visto de pasada este concepto que ahora vamos a desarrollar. Efectivamente, en el siglo IV a.C. se van configurando, en muchos y muy diferentes textos de los más variados autores, una serie de principios críticos a la democracia que parece necesario analizar para entender qué se criticaba en realidad, cómo se problematizaba y por qué la diferenciación ética supone un avance en la dirección del cuidado ético de sí.⁸⁶¹ Foucault elige, como ya hemos dicho más arriba, *La república de los atenienses* del Pseudo-Jenofonte, de donde extrae en síntesis los principios⁸⁶² que aproximan a la idea crítica que se tenía como generalmente

⁸⁵⁹ M. Foucault, CV, pag. 35

⁸⁶⁰ Ibid.

⁸⁶¹ Foucault, en una nota del manuscrito que finalmente no pronunció en la primera hora de su clase del 22 de febrero de 1984, dice encontrar en la moral antigua, por un lado, una tensión :” entre el cuidado de los otros en la forma política, que parece hacer tan difícil el cuidado ético de sí y de los otros, y este cuidado ético de sí y de los otros, al que tantas veces se pide que introduzca el cuidado político como su razón de ser y su consumación o como uno de sus deberes esenciales”, y por otro, una relación de exclusión entre “hacer lo que uno quiere” y “ocuparse de sí mismo”. Nota asterisco, pag. 146, de *El coraje de la verdad*.

⁸⁶² Foucault los llama así en *Le courage de la vérité*, pag. 43.

admitida sobre la estructura democrática de la época. Partiendo de esta base, examinará detenidamente cuál fue la posición de Platón y la compleja reelaboración que hizo Aristóteles sobre estos principios.

El primero de ellos es la diferenciación cuantitativa que indica la división de la ciudad entre la multitud, la masa, el gentío, los *hoi pollói* que forman una parte de ella y la minoría, los *hoi khrèstoj*, que representa a la opuesta otra parte. La oposición es en realidad la posición que define cualquiera de los dos lados. El antagonismo entre los más numerosos y los menos numerosos, como decimos, tendrá consecuencias evidentes en la convivencia interna en ambos grupos, en la relación mutua y, sobre todo, en la forma de gobierno que afectará al equilibrio de fuerzas, al establecimiento de un orden determinado y al despliegue del espacio de libertad suficiente para poder decir la verdad. El “principio cuantitativo de la diferenciación”, pues, muestra cómo es el número el elemento que termina caracterizando la pertenencia a una colectividad que, de otro lado, ya no es la única y que, por lo tanto, demuestra la división de la unidad de la ciudad.

Coincide en la forma de disposición, o bien en el sistema de oposición, con el segundo principio que delimita éticamente los buenos y los malos, los mejores de los peores. Esta delimitación ética es la línea que separa, al igual que ocurría entre los más y los menos, a los mejores de los menos buenos y que Foucault decide llamar “isomorfismo ético cuantitativo”. No hace falta insistir en la importancia de esta delimitación no solo por sí misma sino, también, por su conexión con el anterior principio pero, además, con la correspondencia inmediata que establece con una distinción política.

Así es, la delimitación ética dicta una relación con la ciudad en los siguientes términos: si hay algo que los mejores aceptan como bueno para ellos, también lo será para la ciudad, pero si hay algo que los peores admiten como bueno para ellos, no puede ser igual de bueno para la ciudad. Es decir, lo bueno para los mejores es bueno para la

ciudad y lo bueno para los peores es peor para la ciudad. Y este es el tercer principio que Foucault denomina de “transitividad política”.

Pero, aún hay una consecuencia de todo lo anterior que Foucault describe como cuarto y último principio: “la verdad”, lo indefectiblemente bueno para la ciudad o lo evidentemente útil no encuentran un cauce, una vía franca de expresión porque en la organización democrática no hay diferenciación entre los buenos y los malos. Solo podrán manifestarse lo verdadero, lo bueno y lo útil en la medida en que esa distinción entre los más numerosos y los menos y, sobre todo, cuando la diferenciación ética entre los mejores y los peores, encuentren un espacio en la vida cotidiana e institucional de la ciudad. O dicho de otra forma: solo puede decirse la verdad cuando hay diferenciación ética. La democracia al no encontrar o no disponer de un modo efectivo a través del cual evitar la inversión de los valores, es decir el tener que admitir por su propia estructura a los mejores subyugados a los menos buenos, tampoco deja lugar a un espacio propicio para la emergencia de la verdad.⁸⁶³

Y, justamente será una inversión la propuesta platónica para superar esta incapacidad democrática. Lo que Foucault llama “inversión platónica”⁸⁶⁴ consiste en demostrar que es la verdad el principio de convalidación de una *politeia* en la que no tendrá cabida la democracia. Recordemos que Platón también participaba de la idea de que las ciudades o los Estados “Son dos como mínimo, con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos”,⁸⁶⁵ “¿Y puede haber para un Estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno?”⁸⁶⁶ Pero la división, más allá de la pobreza o riqueza, venía de lejos, concretamente desde el principio, cuando se tomaron como modelos a Pericles, Cimón, Milcíades o

⁸⁶³ Ver esquema 4.

⁸⁶⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 45., “...le retournement platonicien...”

⁸⁶⁵ Platón, *República*, libro IV, 422e-423a, pag. 122.

⁸⁶⁶ *Ibid*, libro V, 462a-b, pag. 167.

Temístocles.⁸⁶⁷ Su ejemplo de estructura de poder junto con su modelo de ordenamiento social dieron lugar a dos sistemas corrompidos: la oligarquía y la democracia. La ciudad se degrada, entre otras cosas, perdiendo significación y contenido un valor ético-político crucial como es la justicia, y entra en un círculo de necesidad y suntuosidad que la hace decaer. Y esto hay que subsanarlo, según Platón, con una renovación moral y en el saber de los gobernantes y de los cuerpos militares que defienden y mantienen el orden en la ciudad. Tal y como propone en la *República*, a los habitantes mayores de diez años, alejados de sus padres, se les educará en los nuevos hábitos y leyes.⁸⁶⁸ Éstos hijos de la tierra,⁸⁶⁹ que serán gobernantes, guardianes y labradores y demás artesanos, poseerán unas virtudes ético-políticas características. Así, en los gobernantes o arcontes, ἄρχων, que provienen de una selección de los guardianes, encontraremos la excelencia y la sabiduría. No obstante, los filósofos serán una especie de consignatarios últimos de este saber que, en definitiva, se caracteriza por ser una minoría que pretende gobernar a todos con el bien general por finalidad. En los guardianes también encontraremos otra virtud: la valentía. Por último, a los labradores y artesanos les corresponde la moderación, *sophrosyne*, y el ser “dueño de sí mismo”.⁸⁷⁰ Pero aún falta la otra gran virtud de la nueva ciudad, la justicia, que según Platón, estará en la ciudad entera al ser una consecuencia de la puesta en práctica de las virtudes anteriores.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, para que un gobierno sea bueno, se debe evitar la acción disolvente de los aduladores y demagogos que por todas partes se agazapan en los resquicios de la democracia. La democracia no hace diferenciación ética

⁸⁶⁷ Platón, *Gorgias*, 515d-ss, pag. 584-585.

⁸⁶⁸ Platón, *República*, 541a, pag. 250.

⁸⁶⁹ *Ibid*, 415d, pag. 116.

⁸⁷⁰ *Ibid*, 429a, pag. 130. 429c, pag. 131. y 430e, pag. 132. Precisamente, para explicar esta frase de ser “dueño de sí mismo”, Platón recurre al alma, dentro del mismo hombre, en la que hay una parte mejor y una peor. De tal manera que cuando la mejor domina a la peor se es dueño de sí mismo y cuando ocurre lo contrario, es decir, cuando la peor domina a la mejor, se es esclavo de sí mismo. Se observa pues un paralelismo con el principio de delimitación ética apuntado por Foucault.

y, por lo tanto, da cabida y refugio a quienes, siguiendo sus propios intereses, la distorsionan y corrompen. Foucault recuerda en este sentido el pasaje en el que Platón relata la metáfora del piloto de barco simbolizando al gobernante de la ciudad.⁸⁷¹ En la nave hay marineros que, en beneficio de su propio interés y muy capaces de matar a otros rivales y tirarlos por la borda, hacen todo lo posible para que les ceda el timón, καὶ πάντα ποιοῦντας ὅπως ἂν σφίσι τὸ πηδάλιον ἐπιτρέψῃ.⁸⁷² Este hacer cualquier cosa, trasladado a la sociedad real, significa adular, engañar y usar la demagogia como instrumento para sus fines. La inversión platónica trata pues de mostrar que "...para que una *politeia* sea buena es preciso que se fundamente en un discurso veraz que destierre a demócratas y a demagogos."⁸⁷³ Para el buen gobierno, la verdad debe ser una imposición, y la democracia, al subyugar lo mejor a lo peor y conservar esta contradicción, resulta incapaz de hacerle lugar. Sin diferenciación ética se impide la verdad y se impone el desorden de los valores.

Pues bien, siguiendo con el proceso que nos llevará al *ethos* como uno de los soportes fundamentales del cuidado de sí, en el caso ahora de Aristóteles encontramos, asimismo, paralelismos con la descrita división platónica de la ciudad, pero, al mismo tiempo, también surgen otros aspectos que ponen en cuestión algunos de los puntos de apoyo de su línea argumental⁸⁷⁴ como, por ejemplo, algunos de aquellos principios críticos a la democracia generalmente admitidos. Aristóteles diferencia los regímenes políticos que gobiernan atendiendo al bien común, los rectos, y los que lo hacen en atención del interés particular, las desviaciones. Entre los primeros está la monarquía, la aristocracia y,

⁸⁷¹ Platón, *República*, 488- 489a, pag. 195.

⁸⁷² Platón, *República*, 488c, del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D6%3Asection%3D488c>

⁸⁷³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 46. TN

⁸⁷⁴ Mario Vegetti en *La ética de los antiguos*, pag. 165., apunta que Aristóteles :” ...observa en el libro II de la *Política* que Platón se excede en su preocupación por reunificar la ciudad transformándola en una familia grande e indiferenciada, lo cual contradice la necesaria articulación pluralista de la *polis*.”

cuando la mayoría gobierna mirando el bien común, república. Y, entre los segundos, la tiranía como desviación de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la *politeía*.⁸⁷⁵ Sorprendentemente, cuando analiza en qué consiste la democracia dice que "...lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza; y necesariamente donde gobiernen por dinero, ya sean menos o más, ese régimen será oligarquía y, donde los pobres, democracia..."⁸⁷⁶. Y, este aspecto, el antagonismo entre los más ricos y los más pobres, le sirve a Foucault para delimitar lo que llama "vacilación aristotélica",⁸⁷⁷ es decir, la aparente indecisión con que Aristóteles caracteriza a la democracia, bien sea por el gobierno de los menos o el de los más, o bien por el gobierno de los más ricos o el de los más pobres.

De otro lado, Aristóteles contraviene lo que en términos generales se daba por admitido, esto es, la idea del isomorfismo ético cuantitativo que consiste, como ya hemos indicado, en que los más numerosos coinciden con los menos buenos y su viceversa, que los menos numerosos son los mejores. Aristóteles, utilizando asimismo la recurrente alegoría de la navegación, asocia la figura del marinero con la del ciudadano⁸⁷⁸ y se pregunta si son los mejores realmente los mejores, o dicho de otro modo: ¿qué son, quienes son y por qué son los mejores? El fondo de la cuestión, como apunta Foucault, es poner en duda el denominado isomorfismo ético cuantitativo.

Y, por último, Aristóteles también problematiza el principio de que los mejores, simplemente por buscar su propio interés, ya satisfagan el interés de la ciudad; y que, por contra, el interés de los más malos sea por sí mismo dañino para la ciudad. Para cualquier tipo de gobierno, dice, se puede gobernar solo para el propio beneficio del gobernante o gobernantes, o también puede ocurrir que se gobierne con el objetivo

⁸⁷⁵ Aristóteles, *Política*, libro III, capítulo VII, 1279a-b, pag. 219-220.

⁸⁷⁶ *Ibid*, 1280a, pag. 221.

⁸⁷⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 46., "l'hésitation aristotélicienne".

⁸⁷⁸ Aristóteles, *Política*, libro III, capítulo IV, 1276b, pag. 210.

primero puesto en la ciudad. Aristóteles piensa que cualquiera sea la forma de gobierno, el o los que ejercen ese gobierno lo pueden hacer con el objetivo de satisfacer sus propios intereses o con la finalidad de llevar a buen término el interés común de la ciudad.

Hay, pues, dos posibilidades de ejercer el gobierno en cada una de las formas de gobierno contempladas. Y esto plantea la cuestión de si la democracia, es decir donde gobierna la multitud, esa mayoría tenga otro objetivo distinto al de su propio interés. En los casos de la monarquía y la aristocracia es el individuo o un grupo pequeño de ellos los que, en base a su diferenciación ética, podrán elegir el bien propio o el común. Pero en el caso de la democracia, como estamos en el orden de los muchos, de los *hoi polloi*, la pregunta es ¿cómo puede llevarse a cabo la diferenciación ética? Aristóteles recurre a la figura punitiva del ostracismo,⁸⁷⁹ es decir el destierro o bien el exilio aplicado como castigo, que justifica cuando el individuo se excede en la adquisición de alguna ventaja, pero que desestima cuando la causa de que el individuo sobresalga sea gracias a su excelencia y virtud. Lo dice concretamente de esta manera:

A propósito del régimen óptimo, supone un gran problema si hay alguien que destaque, no respecto a una ventaja en los otros bienes, sino en virtud; ¿qué hay que hacer entonces? Desde luego, no puede decirse que haya que expulsar y desterrar a un hombre de tal clase; pero el caso es que tampoco se puede mandar en él. Casi sería como si los hombres pretendieran gobernar a Zeus, repartiéndose sus poderes. Queda, no obstante, la que parece ser la solución natural: obedecer todos voluntariamente a dicho individuo, de forma que los individuos de esa clase sean reyes perpetuos en las ciudades.⁸⁸⁰

ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, οὐ κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τὴν ὑπεροχὴν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας, ἀλλὰ ἂν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετὴν, τί χρὴ ποιεῖν; οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον: [30] ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γε τοῦ τοιοῦτου: παραπλήσιον γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν,

⁸⁷⁹ Ibid, 1284b, pag. 237-238.

⁸⁸⁰ Aristóteles, *Política*, 1284b, pag. 238.

μερίζοντες τὰς ἀρχάς. λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντα ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους αἰδίους ἐν ταῖς πόλεσιν.⁸⁸¹

Y este individuo es el que, por su destacado acervo de valores y virtudes, personifica la excelencia ética que lo diferencia de los demás. Diferenciación ética que contradice a la esencia de la democracia al haber individuos poseedores de una cierta autoridad moral, de la que se deriva un óptimo posicionamiento en la organización política, que además están exentos de cumplir leyes, como la del ostracismo, de aplicabilidad penal. Justamente “la solución natural”, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, consistirá en, de forma voluntaria, obedecer a dicho individuo,⁸⁸² lo cual disuelve completamente la democracia para colocar como referencia a la monarquía. En el caso de Aristóteles tampoco hay lugar en la democracia para la diferenciación ética.

Ahora bien, como vemos, toda esta línea argumental conduce a la siguiente cuestión: ¿cuál es entonces el lugar adecuado? o, mejor, ¿donde podremos encontrar el ámbito idóneo para una diferenciación ética que cimiente un buen gobierno? Si resulta inviable en el seno de la democracia ¿existe otro régimen propicio al ordenado encaje ético-político? Parece claro que ha dejado de ser la Asamblea donde todos son iguales y dicen libremente lo que desean, más bien debe buscarse en el lugar donde resulte efectiva esa diferenciación ética, es decir en la Corte del príncipe. Si la separamos claramente de su desviación, o sea la tiranía, tenemos que entre el príncipe y sus consejeros debe existir, por el bien de la ciudad, un ámbito de relación que priorice el *ethos*. Pero ¿cuál es la razón que subyace a que sea precisamente el régimen gobernado por un príncipe el más adecuado a esa diferenciación ética? Es el lugar más adecuado porque es el alma individual, la *psykhé* de un individuo que mediante la *parrhesia* ejercida

⁸⁸¹ La expresión griega, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι podría traducirse también por “lo que puede esperarse por naturaleza”.
Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D3%3Asection%3D1284b](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D3%3Asection%3D1284b)

⁸⁸² Aristóteles, *Política*, 1284b, pag. 238.

por sus consejeros asimila el *ethos* que creará las condiciones necesarias para aproximarlo a la verdad, y, en consecuencia, proceder de conformidad con ella. La forma en cómo se gobierne la ciudad estará en relación con la incorporación de ese *ethos* en la formación y la “constitución como sujeto moral”⁸⁸³ del propio príncipe. El *ethos* aparece pues como el nexo entre la verdad y la política y como ya hemos indicado más arriba en el apartado II.3 “El decir verdad”, allí con motivo del fracaso de la *parrhesia* en el seno de la democracia, nos encontramos otra vez, ahora en el ámbito individual de la formación del *ethos*, con los tres puntos de apoyo del discurso filosófico: *aletheia*, *politeia* y *ethopóiesis*. Esta última,⁸⁸⁴ entendida como formación del *ethos*, *ethopoiia*, “en la cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta”,⁸⁸⁵ nos introduce de lleno en el modelo helenístico del sujeto que se preocupa por sí mismo. Plutarco, por ejemplo, utiliza el término en plena edad de oro del helenismo:

La belleza auténtica atrae activamente hacia ella y crea dentro de nosotros un impulso a la acción, formando el carácter del espectador no con la imitación, sino con el conocimiento profundo de su obra, que induce a preferirla.⁸⁸⁶

τὸ γὰρ καλὸν ἐφ’ αὐτὸ πρακτικῶς κινεῖ καὶ πρακτικὴν εὐθὺς ὄρμην ἐντίθησιν, ἡθοποιῶν οὐ τῇ μιμήσει τὸν θεατὴν, ἀλλὰ τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου τὴν προαίρεσιν παρεχόμενον.⁸⁸⁷

⁸⁸³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 60.

⁸⁸⁴ Que también hemos visto de pasada más arriba en III.2.5 “El deslumbramiento griego: *aletheia* y *ethos*”, en términos de función etopoética. En ese apartado hemos mencionado a Plutarco y a Dionisio de Halicarnaso sin citar sus textos.

⁸⁸⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 62. “...dans lequel l’individu se constitue comme sujet moral de sa conduite”

⁸⁸⁶ Plutarco, *Pericles-Fabio Máximo, Vidas paralelas*, 2, 4, pag. 415.

⁸⁸⁷ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0072%3Achapter%3D2%3Asection%3D3>

A esta formación del carácter, ἠθοποιούν, Foucault le dedica su atención porque lo entiende como el modo de existencia de un individuo⁸⁸⁸ y esto implica la intervención de uno mismo en la propia manera de ser.

También en el caso de Dionisio de Halicarnaso,⁸⁸⁹ mencionado por Foucault aunque sin citar sus textos, se encuentra el término ἠθοποιίαν:

Le otorgo a él también la más preciada de las costumbres, llamada por muchos caracterización.⁸⁹⁰

ἀποδίδωμί τε οὖν αὐτῷ καὶ τὴν εὐπρεπεστάτην ἀρετὴν, καλουμένην δὲ ὑπὸ πολλῶν ἠθοποιίαν.⁸⁹¹

Donde lo que muchos llaman caracterización, esto es, etopeya, es “el arte de modelar el carácter”.⁸⁹²

Por último hay un texto del geógrafo e historiador Estrabón en el que, asimismo, encontramos el uso de la ἠθοποιίας:

...y por Cleómaco el púgil quien, habiéndose enamorado de un cierto compañero lascivo y de una joven esclava guardada como prostituta por el anterior, imitaba la jerga y la manera de ser característica entre esa gente lasciva.⁸⁹³

⁸⁸⁸ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 227.

⁸⁸⁹ Siendo de origen griego fue historiador de la antigua Roma, *Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία, Historia antigua romana*, pero también retórico y lo que podríamos llamar crítico literario como se aprecia en *Sobre los oradores antiguos*.

⁸⁹⁰ Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Lisias*, 8, 1, pag. 90. En *Sobre Isócrates*, 11, 4, también volverá a utilizar la ἠθοποιίαις en una comparación que hace entre ambos.

⁸⁹¹ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0577%3Achapter%3D8>

⁸⁹² Así lo define Juan Pedro Oliver Segura en su traducción de *Sobre Lisias*.

⁸⁹³ T.N. del texto de Estrabón. libro XIV., capítulo 1., sección 41.

καὶ Κλεόμαχος ὁ Πύκτης, ὃς εἰς ἔρωτα ἐμπεσὼν κιναίδου τινὸς καὶ παιδίσκης ὑπὸ τῷ κιναίδῳ τρεφομένης ἀπεμιμήσατο τὴν ἀγωγὴν τῶν παρὰ τοῖς κιναίδοις διαλέκτων καὶ τῆς ἠθοποιίας⁸⁹⁴

En diferentes textos clásicos aparece, pues, la función etopoyética y en distintas formas. Lo puede hacer como sustantivo, *ethopoia* o formación del *ethos*, como adjetivo, *ethopios* o capaz de formar el *ethos*, o como verbo, *ethopoiein*, que significa producir o hacer *ethos*, también transformar y modificar el *ethos* y, por lo tanto, el hábito, el carácter y la manera de ser de un individuo. La función etopoyética es esta capacidad de crear, de producir, de fabricar *ethos* que, en el ámbito individual del cuidado de sí, manifiesta la voluntad de ser un sujeto moral y la búsqueda de una ética que dé a su propia vida una cierta forma en la que pueda reconocerse y ser reconocido por los otros.⁸⁹⁵ La relación consigo mismo permite a los individuos cuestionarse por su propia conducta, formar, transformar, cuidar sus comportamientos, sus costumbres y sus hábitos, y, en fin, darse forma a sí mismos como sujetos morales. Es por esto que, en el helenismo, el *ethos* griego era la forma de ser, la manera de proceder, el modo de hacer las cosas, la costumbre e incluso el aspecto del individuo preocupado por su formación como sujeto moral.⁸⁹⁶ Esta relación entre cuidado de sí y *ethos* se constituye en un arte de vivir, es decir, hace que se entienda la propia existencia como una obra, y, además, hace que trascienda la mera inquietud por uno mismo para comprometer también el cuidado por el otro, por los demás.

⁸⁹⁴ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0197%3Abook%3D14%3Achapter%3D1%3Asection%3D41>

⁸⁹⁵ M. Foucault, *Une esthétique de l'existence*, D.E. 357, pag. 731.

⁸⁹⁶ M. Foucault, *éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E. 356, pat. 714.

II.5 *Tekhne tou biou*.-

Según observa Foucault, en este momento helenístico confluyen no solo todos los elementos que terminan configurando el cuidado de sí, sino que, tal y como hemos visto, la inquietud por uno mismo se desborda en un desplazamiento desde la mera actividad de conocimiento hacia la práctica de sí mismo. Esta transformación en una práctica autofinalista se produce a través de un proceso de generalización que convierte la inquietud de sí en coextensa con la vida del individuo. La práctica de sí va adquiriendo una suerte de exigencia que alcanza todos los ámbitos de la vida. Consiste más bien en corregir que en instruir, es un principio generalizado que incluye a todos y su meta es el yo. Es, en este sentido, una exhortación para el desarrollo íntegro de la existencia. A partir de los cínicos, los epicúreos, los estoicos, etc., la práctica de sí se relaciona cada vez más a un arte de la existencia. La filosofía aproximaba su centro de gravedad hacia una técnica de vida, un procedimiento de existencia, un arte de vivir, un arte de la existencia, una *tekhne tou biou*.⁸⁹⁷ Y, a medida que el yo se va convirtiendo en objeto de inquietud, esa *tekhne tou biou* y el cuidado de sí se van identificando.

...la *tekhne tou biou*, es decir, el arte, el procedimiento meditado de existencia, la técnica de vida. Ahora bien, a medida que el sí mismo se afirma como siendo y como deber ser objeto de un cuidado - recuerden la vez pasada traté de mostrarles que ésta debía atravesar toda la existencia y conducir al hombre hasta un punto de realización de su vida-, y bien ustedes ven que entre el arte de la existencia

⁸⁹⁷ Giorgio Agamben, en su *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida*, pag. 9, dice que los griegos, en realidad, tenían dos formas distintas para nuestra palabra vida: "Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zôê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo". Este *bíos* como forma propia de vivir, como vida cualificada o modo de vida particular, es claramente al que está haciendo referencia Foucault.

(la *tekhne tou biou*) y el cuidado de sí- o todavía, por decir las cosas de una manera más precisa, entre el arte de la existencia y el arte de sí mismo hay una identificación más y más marcada.⁸⁹⁸

Sin embargo, el término “identification”, aquí, no hay que entenderlo como sinónimo de homogeneidad sino más bien como aproximación. Efectivamente, en la cultura griega clásica la *tekhne tou biou* era la fórmula en la que un individuo encontraba la manera de saber cómo y qué había que hacer, independientemente de la ley, la política, el pensamiento o la religión. Para un griego, “la libertad humana encuentra cómo cumplirse”, o “consigue comprometerse”, no solo en la norma, en la ciudad o en la religión, sino en la *tekhne* o el arte de sí mismo, que uno mismo pone en práctica.⁸⁹⁹El cuidado de sí, en la época clásica, se halla inmerso todavía en la forma general de la *tekhne tou biou*, de la técnica de la existencia, si bien, a partir de la completa ultimación de su significado ocurrida en el apogeo del helenismo, es esta *epimeleia heautou* la que, con su nuevo complejo conceptual, incorpora esa técnica de vida como un elemento más. El arte de la existencia adquiere un sentido alrededor de la formación del yo, cuyo objetivo es la preocupación de sí para sí. Se vive para sí. La *techne tou biou* fue convirtiéndose, con el paso del tiempo, en una *tekhne* del yo. El modo de vivir griego se iba centrando en una cuestión de elección personal, en una “estética de la existencia”. Y el *bios*, en fin, desplaza ahora su órbita de afectación alrededor de la *tekhne* “para convertirse en la forma de una prueba de sí.”⁹⁰⁰

El arte de vivir se “identifica”, como decimos, con la exhortación para el desarrollo de la existencia que constituye el cuidado de sí o arte de sí mismo. Y esto, en la época

⁸⁹⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 171. TN de : “...la *tekhne tou biou*, c'est-à-dire: l'art, la procédure réfléchie d'existence, la technique de vie. Or, à mesure que le soi s'affirme comme étant et comme devant être l'objet d'un souci - vous vous souvenez, la dernière fois j'essayais de vous montrer qu'il devait traverser toute l'existence, et conduire l'homme jusqu'au point d'accomplissement de sa vie - eh bien, vous voyez qu'en l'art de l'existence (la *tekhne tou biou*) et le souci de soi - ou encore, pour dire les choses d'une façon plus resserrée, entre l'art de l'existence et l'art de soi-même - il y a une identification de plus en plus marquée.”

⁸⁹⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 429. La traducción de “La liberté humaine trouve à s'obliger, pour un grec, ...”, es un esfuerzo de aproximación.

⁹⁰⁰ Ibid. pag. 466., “...pour devenir la forme d'un épreuve de soi.”

helenística y romana, conduce a la absorción de la filosofía, pensada como preocupación por la verdad, en la espiritualidad, entendida como la perceptible transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo.⁹⁰¹ Pero esta autofinalización, este arte de sí mismo, no solo afecta a la dimensión filosófica, también abarca una serie de pruebas, de prácticas o formas de experiencia que terminaron por conformar una cultura de sí. Una cultura en la que, ahora, el yo reorganiza los valores clásicos y precisa de una serie de conductas reguladas y exigentes, así como de unas prácticas que conectadas con un conjunto de conceptos y nociones lo integran en un modo de saber.

Ahora bien, el arte de vivir no se trata de una regla que hay que seguir para actuar de tal o cuál forma, sino de una obra que hay que llevar a cabo para hacer de la vida el objeto de una *tekhne*, es decir, de una forma de arte. Y, además, se trata de hacer una obra bella y buena,⁹⁰² lo que supone de una parte la libertad necesaria y de otra la capacidad de elección del sujeto activo de su propia obra. Esto significa que no puede haber sujeción a reglas que constriñan esa libertad de acción y transformación que el sujeto opera en sí mismo. La libertad es condición *sine qua non* para que la voluntad pueda llevar a cabo la elegida estética de la existencia. La obra bella es una elección libre de cargas que, precisamente por eso, marca una clara escisión con la vida sometida a normas, reglas y mandamientos de, por ejemplo, la espiritualidad cristiana. Este clivaje marcará las diferencias entre dos formas de ser del sujeto: el de la época helenística y romana que, en lo que constituye un específico estilo de vida, se cuida a sí mismo en función de una voluntad de transformación de sí para sí; y, por otro lado, el sujeto del modelo ascético-monástico, que renuncia a ese tipo de cuidado de sí por someterse al ordenamiento que regula el mandato pastoral. La ascética filosófica de los dos primeros siglos de nuestra era consistía en prepararse, a través del conjunto de pruebas y

⁹⁰¹ Ibid.

⁹⁰² Ibid. pag. 405., "...belle et bonne..."

ejercicios de que disponía, para la formación de sí en una vida de prueba. Pero no solo, también aspiraba a constituir al sujeto que sabe qué debe hacer y cómo debe procurar que su acción sea recta. El desplazamiento que ahora inicia su nueva orientación hacia la renuncia a sí cristiana terminará provocando la escisión precedente a su preterición.

CAPÍTULO

III

MODELO ASCÉTICO-MONÁSTICO

Nota de orientación.-

Hemos visto cómo, según Foucault, en el modelo helenístico confluían todos los movimientos y elementos que han formado “el cuidado de sí” en su completa y acabada configuración. A partir del siglo II d. C., con el lento pero firme incremento de la presencia e influencia del cristianismo, se irá produciendo una paulatina transformación en la idea de la *epimeleia heautou* que afectará de manera determinante a su contenido definitorio. En el espacio de encuentro entre la cultura helenística y el cristianismo primitivo, “el cuidado de sí” no desaparece pero, debido a los diferentes parámetros y nuevas reglas de observancia, muta su génesis y transforma su constitución. Por otra parte, sin el soporte previo de la expansión universal de la cultura helenística, la divulgación, difusión y propagación del cristianismo hubiera sido imposible, más allá de las estrechas fronteras de la antigua Palestina, y probablemente su suerte hubiera quedado circunscrita a las vicisitudes de una secta local. Por eso, el proceso de cristianización del Imperio romano llevaba consigo también la helenización del mismo cristianismo.⁹⁰³ Y debido a este ascendente intelectual apreciable ocurre que, dentro de las primeras formas del

⁹⁰³ En este sentido, según Werner Jaeger, la teología de Orígenes, por ejemplo, se basa en la idea griega de *paideia* en su forma filosófica más elevada. Recordemos que Isócrates, después de la época de los sofistas en el siglo IV a. C., había proclamado la *paideia* griega como un principio universal para la humanidad y que Platón identificó la filosofía con la verdadera *paideia* del hombre. “Orígenes pensó que el cristianismo podía ser extendido en este nivel como perfeccionamiento y grado supremo de la *paideia* humana. Con ello, la proyectó dentro del Ser mismo y la convirtió en la realización de la voluntad de Dios desde el principio del mundo”. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pag. 94.

ascetismo monástico, la espiritualidad cristiana acepta, incorpora y adapta, entre otras cuestiones, el precepto de “la inquietud de sí”. Esta evolución del “cuidado de sí”, como consecuencia de las nuevas perspectivas y prioridades, impulsará algunas de sus características principales, estigmatizará otras y, con el paso del tiempo, olvidará aquellas que hayan podido obstaculizar su nueva dirección. En este proceso de transición, “la inquietud por uno mismo” dejará de ser una forma de existencia relacionada con una actitud y unas prácticas y ejercicios para, ahora ya determinada por la nueva exigencia de “la renuncia de sí” cristiana, convertirse en una especie de matriz del ascetismo monacal. Como decimos, la imbricación durante un largo periodo entre las orientaciones del pensamiento neoplatónico pagano y las oleadas de apologistas, padres capadocios o teólogos alejandrinos constituyó, en todo el Bajo Imperio, un sordo y prolongado pulso intelectual y espiritual en la que los cristianos fueron ganando posiciones de prestigio e imponiendo sus argumentos. Plotino, Porfirio de Tiro, Yámblico de Apamea y otros, perdían autoridad filosófica y espiritual ante Orígenes, que curiosamente compartió maestro con Plotino, o los Atenágoras, Justino Mártir, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, etc. El triunfo significaba tomar posesión, asumir el control y hacer uso privativo de la herencia de un patrimonio inmenso: la cultura helenística. En el 312, con la conversión de Constantino, se certificó la derrota religiosa, filosófica e ideológica, con todas las secuelas morales y políticas que llevaba aparejada, de los mistagogos clásicos grecorromanos a manos de los, ya por entonces, muy activos y pujantes obispos cristianos. Ahora vamos a ver algunas de las repercusiones filosóficas de estos acontecimientos y, sobre todo, cómo son analizadas y puestas en perspectiva histórica por Foucault. La transformación de la razón, la evolución de la *askesis*, el arranque de formación de la noción de “renuncia a sí” y el olvido de elementos fundamentales de lo que hasta entonces se entendía como “cuidado de sí”, serán las piezas de composición para la estructura de este apartado. Además, del mismo modo, también aportaremos al

análisis ciertos elementos de algún autor contemporáneo, como, por ejemplo, es el caso de Peter Brown, que resultarán en gran medida coincidentes con los planteamientos mantenidos por Foucault.

III.1 El movimiento de transformación disruptiva de la razón divina a la fe revelada.-

Si retomamos algunos de los elementos característicos del cinismo y del estoicismo como puntos de partida podremos ver, con cierto detalle, cómo el juego de transferencias, desplazamientos e implantaciones que suceden a partir del siglo II d. C. va configurando una suerte de estructura que paulatinamente va dando forma al llamado por Foucault modelo ascético-monástico. Como decimos, estos desplazamientos que se producen junto con las transformaciones *ad hoc* que veremos más adelante, irán revelando en qué medida el cuidado de sí se verá afectado, qué características se verán potenciadas y cuáles son los aspectos que irán perdiendo vigor hasta su primer y parcial olvido. Siguiendo algunas de las claves que enfatiza, como la referencia estoica y cínica, y organizándolas de tal manera que se pueda construir un relato lo más completo posible, podremos también articular con cuáles pautas y de qué manera piensa Foucault que se produjo todo este tránsito. En este contexto, y teniendo en cuenta las consecuencias de todo orden que se pueden apreciar posteriormente, la mutación de lo que en el mundo clásico se entendía como “razón divina” a la conceptualizada como “fe revelada” nos parece una de las perspectivas de análisis a tener en cuenta por su singular importancia. Ahora, en el periodo que comprende este modelo, la relación entre razón y fe se articula en una nueva dialógica que redimensiona no solo los objetivos prioritarios sino, también, los efectos causados.

III.1.1 La militancia cínica.-

Cabe señalar en primer lugar que, en su modo de exteriorización o expresión, el cinismo siempre se nos presenta como una forma de individualismo y como una

afirmación existencial del sí mismo.⁹⁰⁴ Sin embargo, insistir demasiado en el individualismo puede pasar por alto lo que Foucault considera el fundamento del cinismo: una manifestación extrema de la verdad acompañada de un cierto despojamiento de carácter ascético que constituyen, de consuno, una forma de existencia como escándalo vivo de la verdad.⁹⁰⁵ De hecho, la práctica cínica y la ascesis cristiana entrecruzan numerosas similitudes. El cinismo, por otra parte, ya fue abiertamente descalificado en la antigüedad como un tipo de filosofía cuyo cuerpo doctrinario resultaba ambiguo. En realidad, en el cinismo no hay que pensar en doctrinas sino en una manera de ser y en una actitud que articula sobre sí misma su propio discurso justificativo y explicativo.⁹⁰⁶ Esa manera de ser y esa actitud serían la forma de vida como el campo existencial propicio para la manifestación de la verdad. A partir de aquí, Foucault plantea algunos constitutivos de la manera de ser cínica que han sido elementos de activa implantación en el origen, la

⁹⁰⁴ En la clase del 29 de febrero de 1984, segunda hora, Foucault cita como referencias para este tema a cuatro autores alemanes y sus obras: Paul Tillich, *Der Mut sum Sein*, Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Arnold Gehelen, *Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik*, y Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. A los tres primeros les critica la división artificial que hacen entre cinismo positivo, el antiguo, y cinismo negativo, el moderno. Además, según Foucault, el excesivo énfasis en el individualismo como elemento distintivo del cinismo puede hacer olvidar que el tema de la verdad está en el corazón del cinismo y que, asimismo, esa verdad debe entenderse asociada a la forma de existencia. Sobre P. Sloterdijk, autor que posteriormente en sus *Temperamentos filosóficos* describiría en términos muy elogiosos el pensamiento foucaultiano: "frescura profesional", "intelectualidad ardiente", "fenómeno que se asemeja al de Nietzsche", pag. 131-137, en realidad nunca pudo leer su *Critica de la razón cínica*, el libro donde el alemán estudia el cinismo, debido a que moriría muy poco tiempo después de esta clase en que lo cita. La interpretación que hace Sloterdijk del cinismo es diferente a los tres primeros arriba mencionados, aunque comparte la oposición entre antiguo y moderno, y con notables similitudes de apreciación con el mismo Foucault. Por ejemplo: "El antiguo cinismo es, al menos en su origen griego, insolente por principio. En su insolencia hay un método digno de descubrirse." o "Para la comprensión de estos gestos provocadores aparentemente marginales existe un fundamento digno de reflexión, un principio que llamó a la vida a las doctrinas sapienciales y que en la Antigüedad pasaba por ser la cosa más natural antes de que los modernos desarrollos lo descompusieran.", también "La aparición de Diógenes señala el momento dramático en el proceso de la verdad de la temprana filosofía europea: mientras la 'alta teoría' a partir de Platón corta irrevocablemente los hilos para una encarnación material... emerge una variante subversiva de teoría inferior que exagera la encarnación práctica de su doctrina hasta convertirla en una pantomima grotesca. El proceso veritativo se divide en una falange discursiva altamente teórica y en una tropa de guerrilleros satírico-literarios." y "Las flechas mortíferas de la verdad penetran allí donde las mentiras se ponen a cubierto tras autoridades. Aquí, la 'teoría inferior' pacta por primera vez una alianza con la pobreza y la sátira. A partir de ahora se hace palpable de una manera sencilla el sentido de la insolencia. Desde que la filosofía, sólo de forma hipócrita, es capaz de vivir lo que dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive. En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en 'formas de vida', el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres (desvergonzadas) para decir la verdad." pags. 175-6-7. Y para terminar: "Con el conócete-a-ti-mismo, la filosofía clásica prometía a cada individuo que descubriría en su mirada al interior un denominador común de mundo y mismidad. De esta forma, se aseguraba un compromiso insuperable, que enlazaba de forma segura la existencia con la reflexión... En la época moderna se rompieron los lazos que unían la reflexión y la vida en el pensamiento clásico.", pag. 749.

⁹⁰⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 166. En francés: "La forme d'existence comme scandale vivant de la vérité, c'est cela, me semble-t-il, quid est au coeur du cynisme...". Más adelante volveremos sobre el tema.

⁹⁰⁶ Ibid, pag. 164. En francés: "...son propre discours justificatif et explicatif."

formación y la evolución del cristianismo. Por ejemplo, el ascetismo, y su desprendimiento en el orden material, como práctica de prueba testimonial de verdad. En el apartado II. 3.2.3, del modelo anterior, “Significado de la *aleurgia* cínica”, ya hemos tratado el cinismo relacionado con la producción de verdad, pero ahora nos interesa analizar la problematización que hace Foucault sobre la instilación de este proceso en el esquema cristiano, y su interesante recurso como fuente documental al ejemplo de Luciano, Juliano o el polígrafo Varrón.⁹⁰⁷ En concreto cita de Luciano, entre otros, el irónico e hiriente relato *Sobre la muerte de Peregrino*, donde el mordaz escritor de Samosata manifiesta desprecio por unos y otros, pero sugiere con desdén que Peregrino pasaba de una a otra doctrina, cristiana y pagana, con la facilidad que proporciona la proximidad entre ambas y su propia impostura.

III.1.1.1 El despojamiento necesario para la misión.-

Efectivamente, Luciano en el curso de la narración de las aventuras y desventuras de Peregrino Proteo, y también de su fatal desenlace, aprovecha para describir algunas características cristianas que le parecen sorprendentes. Así, por ejemplo, dice de Peregrino que habiendo tomado contacto con ellos en Palestina, entrado a formar parte en su organización y detenido y encarcelado por ello:

Más aún, hasta de algunas ciudades de Asia llegaron enviados por las comunidades cristianas para ayudar, defender judicialmente y consolar a nuestro hombre. Y es que se manifiesta un interés increíble cada vez que se hace público un suceso de este tipo. Para decirlo en pocas palabras, renuncian a todo...Ocurre que los infelices están convencidos de que serán totalmente inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan a ella voluntariamente. Además, su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así tan pronto como incurren en este delito reniegan de los dioses griegos y en cambio

⁹⁰⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 167.

adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo con sus preceptos. Por ello desprecian igual todos los bienes que consideran de la comunidad...⁹⁰⁸

καὶ μὴν καὶ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ἔστιν ὧν ἤκόν τινες, τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ συναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. ἀμήχανον δέ τι τὸ τάχος ἐπιδείκνυνται, ἐπειδὴν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον ἐν βραχεῖ γὰρ ἀφειδοῦσι πάντων...πεπέικασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοῦ μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτὸν ἅ προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιώσιν. καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται...⁹⁰⁹

Vemos aquí pues las características compartidas que hacían posible a Peregrino sentirse cómodo entre los cristianos. Luciano los presenta como hijos de la misma madre, ἀδελφοί, que renuncian a todo, ἀφειδοῦσι πάντων, desprecian los bienes de la comunidad, καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται, y los llama infelices, κακοδαίμονες. Renuncian y desprecian todo para vivir según la verdad de sus preceptos.

Pero, no solo Luciano aporta consideraciones que desentrañan ciertas semejanzas entre algunos aspectos del cinismo antiguo y el primer cristianismo. Flavio Claudio

⁹⁰⁸ Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*, Obras completas III, vol., pag. 184-185.

⁹⁰⁹ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0461%3Asection%3D13>

Juliano, el Emperador Juliano,⁹¹⁰ igualmente crítico con algunos cínicos y enemigo de los cristianos, casi dos siglos más tarde también descubrirá paralelismos notables en sus modos de vida.⁹¹¹ Juliano identifica el ascetismo como una característica compartida que confirma una actitud de veracidad, pero su análisis en ambos casos es, a menudo, cáustico y su valoración, con frecuencia, peyorativa. Con el despojamiento⁹¹² cínico muestra, en general, más respeto aunque esto no le impide criticar a los cínicos que, como Enómao,⁹¹³ desprecian las leyes divinas y humanas, y elogia, aprovechando la oportunidad para hacer comparaciones, a Diógenes o Crates como ejemplos de la sinceridad del decir verdadero que representa el cinismo.⁹¹⁴ Sin embargo, en relación a

⁹¹⁰ El Emperador Juliano o Juliano el Apóstata, debido a ciertas circunstancias personales, políticas y religiosas, fue objeto de un singular interés historiográfico. Según Javier Arce, *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano*, pag. 19.: "El aspecto que más ha llamado la atención en Juliano ha sido siempre su reacción ideológico-religiosa, mediante la que pretendió restaurar el paganismo con un celo, una energía y una capacidad dialéctica que desconcertó a sus contemporáneos, tanto paganos como cristianos". Una de las principales fuentes, Sócrates de Constantinopla, centra su relato en la compleja relación con los cristianos. Libanio, por ejemplo, habla de que fueron los cristianos quienes le asesinaron en la campaña de Persia. Sin embargo, Zósimo y Eunapio de Sardes no hacen mención alguna a la política religiosa que llevó a cabo, aunque eran paganos. En cuanto a los epitomistas Rufo Festo, Paulo Orosio, Casiodoro y Eutropio son altamente contradictorias e incluso este último ni los considera un problema y menos aún por su forma de vida. Sobre Aurelio Víctor quizás sea el más parcial, y por lo tanto el menos fiable, pues recordemos que fue nombrado prefecto por el mismo Juliano.

Por otra parte, no es este el lugar para hacer un análisis en profundidad de la política religiosa, y mucho menos militar, llevada a cabo por Juliano. Pero sí que nos parece conveniente advertir de la escasa fiabilidad que merecen las fuentes. Javier Arce, en la misma obra arriba citada, lo expone así: "...las fuentes literarias estudiadas aquí (Sócrates, Eunapio, Zósimo y los Epitomistas del s. IV), proporcionan una información sobre el Emperador Juliano que dista mucho de la objetividad si se comparan con historiadores que como Ammiano Marcellino, están reconocidos por los especialistas como verdaderamente más fiables. Las situaciones de tiempo e ideología de cada uno de estos autores - como por otra parte es fenómeno normal en todo historiador - condicionan su visión de los hechos.", pag. 217.

⁹¹¹ Juliano, asimismo, compara a los cínicos con sectas ascético-puritanas como, por ejemplo, los apotactitas, *Discursos, Contra el cínico Heraclio*, 18, 224a, pag. 53.

⁹¹² Despojamiento en el mismo sentido que hemos mencionado más arriba de profunda indiferencia y desapego por cualquier relación material o espiritual que pudiera entenderse como atadura. Foucault lo llama en concreto "dépouillement", en *Le courage de la vérité*, pag. 167.

⁹¹³ Juliano, *Discursos, Contra el cínico Heraclio*, 5b, pag. 37. "Pues eso es lo que Enómao podría hacer suponer a muchos; si te hubiera tomado el trabajo de reflexionar sobre ello, lo hubieras visto claramente en la propia voz del perro y en su ataque contra los oráculos y, en una palabra, en todo lo que escribió aquel hombre. Estando así las cosas, hacer desaparecer toda reverencia a los dioses, deshonor toda prudencia humana y provoca el pisotear no solo las leyes, que también reciben el nombre de lo bell..." En Griego: "δοίη γὰρ ἂν ὑπολαβεῖν πολλοῖς περὶ αὐτοῦ ταῦτα Οἰνόμαος. εἴ τί σοι τοῦ ταῦτα γοῦν ἐπελθεῖν ἐμέλησεν, ἐπέγνων ἂν σαφῶς ἐν τῇ τοῦ κυνὸς αὐτοφωνίᾳ καὶ τῷ κατὰ τῶν χρηστηρίων καὶ πᾶσιν ἀπλῶς οἷς ἔγραψεν ὁ ἀνήρ. τοιοῦτου δὲ ὄντος τοῦ πράγματος, ὥστε ἀνηρῆσθαι μὲν ἅπασαν τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν, ἠτιμάσθαι δὲ πᾶσαν ἀνθρωπίνην φρόνησιν, νόμον δὲ μὴ τὸν ὁμώνυμον τῷ καλῷ καὶ..." Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0663%3Aorgpage%3D209b>

⁹¹⁴ También en Juliano, *Discursos, Contra los cínicos incultos*, 17a, pag. 125. : "Que el cínico no sea como Enómao, un impúdico y un desvergonzado que desprecia a un tiempo todo lo divino y lo humano, sino reverente en lo que se refiere a la divinidad como Diógenes." "ἔστω δὲ μὴ κατὰ τὸν Οἰνόμαον ὁ κύων ἀναιδῆς μηδὲ ἀναίσχυντος μηδὲ ὑπερόπτης πάντων ὁμοῦ θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων, ἀλλὰ εὐλαβῆς μὲν τὰ πρὸς τὸ θεῖον, ὥσπερ Διογένης". Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0662%3Aorgpage%3D199a>

los cristianos tiene siempre una suerte de latente sospecha que, más allá de cuál fuera la valoración del componente ascético compartido con el modo de vida cínico, se substancia en la idea de que están aprovechando la cultura helénica para, desde dentro, iniciar un asalto crítico-ideológico a la tradición religiosa que la sustenta. Algo que, sin embargo, sí tolera en el caso de algunos cínicos, como el ponderado Diógenes, del que ensalza ciertos aspectos de agitador.⁹¹⁵ De las obras de Juliano se desprende, pues, que hay cierta manifiesta proximidad entre la vida cínica y la cristiana, sobre todo en cierto tipo de renunciaciones aunque, como hemos visto y veremos más adelante, se distancian claramente en los objetivos, así como en las prioridades.

Foucault, continuando con la presentación de sucesivos testimonios de muy diferentes autores y épocas, pero que siguen en la línea de corroborar su idea de concomitancia cínico-cristiana, también recurre a san Agustín, y la propia cita que éste, como enseguida veremos, hace con Varrón. Efectivamente, encontramos una primera referencia a los cínicos y su relación con los cristianos cuando san Agustín trata el tema de “las partes que dominan la ira y la libido”, y la vergüenza “ante los ojos que miran”. En el capítulo 20 del libro XIV de *La ciudad de Dios*, dice lo siguiente:

¿No comprendieron esto los famosos filósofos ‘caninos’, o sea cínicos, al lanzar contra el pudor humano su doctrina realmente cínica, esto es, inmunda y desvergonzada? Dijeron que no debe causar vergüenza hacer en público lo que se puede hacer legítimamente con la esposa; y no hay por qué evitar el acto conyugal en cualquier calle o plaza.⁹¹⁶

⁹¹⁵ P. Brown, en *El mundo de la antigüedad tardía*, apunta de manera ilustrativa la posible circunstancia que le pasó desapercibida al Emperador Juliano para la comprensión de su tiempo: “Juliano no carecía de realismo. Vio, con una claridad alimentada por el odio, un rasgo refulgente de su época: un cristianismo ascendiendo como un banco de niebla por las murallas de su amada cultura helénica. Pero lo que él no vio fue que este mismo cristianismo era capaz de trasvasar la cultura clásica de una élite hasta el ciudadano medio del mundo romano. Los obispos cristianos fueron los misioneros de una cultura con la que ellos mismos se habían identificado.”, pag. 93-94. Efectivamente, como confirma W. Jaeger desde otro punto de vista que viene a complementar lo anterior: “Desde luego el proceso de cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano no fue de ningún modo unilateral, pues significó, a la vez, la helenización del cristianismo.”, pag. 21-13.

⁹¹⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, en el capítulo: *Sobre la torpeza absurda de los cínicos*, libro XIV, capítulo XX, pag. 118. Edición bilingüe. En latín: “Hoc illi canino philosophi, hoc set Cynici, non viderunt, proferentes contra humanam verecundiam, quid aliud quam caninam, hoc est immundam impudentemque sententiam? ut scilicet quoniam iustum est quod fit uxore, palam non pudeat id egere; nec in vico aut platea qualibet coniugalem devitare.”

Acto seguido, sin embargo, admite el cese en esta conducta:

...después cesaron los cínicos de proceder de esta manera, y prevaleció el pudor de avergonzarse los hombres ante los hombres sobre el error de aparentar los hombres semejantes a los canes... Todavía hoy vemos que sigue habiendo filósofos cínicos; se cubren con el manto y llevan la clava; sin embargo, ninguno tiene la osadía de practicar algo semejante.⁹¹⁷

Pero, según pone san Agustín “en sus propias palabras el pensamiento de Varrón”, el cinismo no es un auténtico sistema filosófico. Así es, para Varrón la razón para filosofar es que el hombre logre su felicidad, y ese es precisamente el bien último. Por lo tanto, la filosofía que no articule un procedimiento para su consecución no podrá ser entendida como sistema.⁹¹⁸ Y como

...en la diferencia propuesta por las maneras y las costumbres de los cínicos no se busca cuál es el bien perfecto. Se trata de si el filósofo que investiga dónde se encuentra, a su juicio, el verdadero bien, para conseguirlo, debe, en su porte y en sus costumbres, imitar o no a los cínicos... Así, el distintivo de los cínicos, con respecto a los restantes filósofos, en rigor para nada servía a la hora de elegir y mantener el bien que nos da la felicidad.⁹¹⁹

San Agustín considera que la característica principal, y también más peculiar, de los cínicos es su forma de vivir, su porte y sus costumbres, *habitu et consuetudine*. Ante esta circunstancia, muestra una disposición tolerante de acogida e integración como maneras de ser y obrar del cristiano. Así dice:

⁹¹⁷ Ibid. pag. 119. En latín: “...postea tamen a Cynicis fieri cessatum est; plusque valuit pudor, ut erubescerent homines hominibus, quam error, ut homines canibus esse similes affectarent... Et nunc videmus adhuc esse philosophos Cynicos; hi enim sunt, qui non solum amiciuntur pallio, verum etiam clavam ferunt: nemo tamen eorum audet hoc facere.”

⁹¹⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios, Fines de las dos ciudades*, libro XIX, 3, pag. 547.

⁹¹⁹ Ibid. pag. 548-549. En latín: “In illa etiam differentia quae adhibetur ex habitu et consuetudine Cynicorum non quaeritur quisnam sit finis boni, sed utrum in illo habitu et consuetudine sit vivendum ei, qui verum sectatur bonum, quodlibet ei verum videatur esse atque sectandum... Ita illud quidquid est, unde philosophi Cynici discernuntur a ceteris, ad eligendum ac tenendum bonum, quo beati fierent, utique nil valebat.” Edición bilingüe.

No tiene importancia en esta ciudad, al abrazar la fe que nos lleva a Dios, se adopte un género de vida u otro, con tal que no sean contrarios a los preceptos divinos. Incluso a los mismos filósofos, cuando se hacen cristianos, no les impone unas maneras de comportarse o de vivir que ningún impedimento suponen para la religión; les obliga únicamente a cambiar sus falsas creencias. Aquel distintivo que Varrón señaló característico de los cínicos, si no lleva consigo alguna torpeza o algún desarreglo, no le preocupa en absoluto.⁹²⁰

Ésta es, y debe ser, la actitud de la ciudad de Dios ante esta secta, la de los cínicos, y otras similares que proliferaban y se multiplicaban coincidiendo con el periodo de formación, asentamiento y primera expansión del cristianismo. Lo importante no es tanto el cómo vivan, incluso si viven tal como lo hacen los cínicos, sino que el alto grado de compatibilidad hace posible y hasta deseable su aceptación en el seno de la comunidad cristiana.

Si bien con estos ejemplos ya es posible hacerse una composición de lugar, Foucault insiste, ahora con los instructivos testimonios de san Jerónimo, en hacer patente la relación de coexistencia y aun de compatibilidad entre el cinismo y el cristianismo. Desde otra perspectiva, san Jerónimo⁹²¹ se inclina por adoptar la defensa de una posición que aprecia incluso términos elogiosos, las actitudes de desprendimiento y renuncia material, y el autodomínio que proporciona esta decisión, de alguno de los cínicos más notorios. Así lo dice en su *Epistolario*, concretamente en su *A Paulino, Presbítero. Exhortación a la renuncia total de los bienes*:

Pues no es precisamente noble poner cara triste y macilenta para simular ayunos o darlos a conocer, abundar en réditos de propiedades y alardear de una capa raída. Crates el tebano, hombre en otro tiempo muy rico, cuando marchó a Atenas para profesar la filosofía, tiró una gran cantidad de oro, porque pensaba que no podía poseer al mismo tiempo virtudes y riquezas. Y nosotros, cargados de oro, seguimos a Cristo pobre, y so pretexto de limosna nos acostamos sobre nuestros antiguos

⁹²⁰ Ibid. pag. 604-605. En latín: "Nihil sane ad istam pertinet civitatem quo habitu vel more vivendi, si non est contra divina praecepta, istam fidem, qua pervenitur ad Deum, quisque sectetur: unde ipsos quoque philosophos, quando Christiani fiunt non habitum vel consuetudinem victus, quae nihil impedit religionem, sed falsa dogmata compellit. Unde illam quam Varro adhibuit ex Cynicis differentiam, si nihil turpiter atque intemperanter agat, omnino non curat."

⁹²¹ Foucault solo le dedica una frase en *Le courage de la vérité*, pag. 167-168.

bienes. ¿Cómo podemos distribuir fielmente lo ajeno quienes guardamos con tanto cuidado lo nuestro? Un vientre repleto diserta fácilmente sobre ayunos. No es de alabar haber vivido en Jerusalem, sino haber vivido santamente en Jerusalem.⁹²²

San Jerónimo acepta, como vemos, el ejemplo de generoso desapego con el que un cínico como Crates muestra la incompatibilidad entre la virtud y los condicionamientos de la riqueza. En realidad, Crates marchaba a Atenas a filosofar lo que, todavía, potencia más la extrapolación que san Jerónimo aplica al ámbito religioso: “Nosotros cargados de oro, *nos suffarcinati auro*, seguimos a Cristo pobre”. Parece estar buscando una comparación que estimule el juicio crítico que se debe observar sobre las acciones y comportamientos propios. Lo mismo que con el estómago lleno, *plenus uenter*, no se está con la mejor disposición para continuar hablando del hambre, la renuncia a los bienes refleja el pretendido cuidado sobre la independencia y determinación de uno mismo. La cuestión se presenta en términos casi de oxímoron: cargados de oro seguimos a Cristo pobre, lo que multiplica el efecto buscado, es decir, la necesidad de adecuar los fines perseguidos con la forma de vida. Y Crates, aun siendo pagano, sirve como modelo de aleccionamiento para demostrar qué y cómo deben hacerse las cosas en orden al cuidado de uno mismo hacia los demás, y hacia sí mismo. La imagen alegórica de Crates desprendiéndose del oro, sirve a este propósito.

Pero, además, san Jerónimo insiste en la comparación con aquellos que despreciaron las riquezas para no verse limitados o restringidos en su forma de vida.

⁹²² San Jerónimo, *Epistolario, A Paulino presbítero, Exhortación a la renuncia total de los bienes*, Vol. I, 58, pag. 589. En latín: “Nihil est enim grande tristi et lurida facie uel simulare uel ostentare ieiunia, possessionum reditibus abundare, et uile iactare palliolum. Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit, necputatuit se posse et uirtutes simul et diuitias possidere. Nos suffarcinati auro Christum pauperem sequimur, et sub pratexto elemosynae pristinis opibus incubantes, quomodo possumus aliena fideliter distribuere, qui nostra timide reseruamus? Plenus uenter facile deieiuniis disputar. Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene uixisse laudandum est.” pag. 588. Edición bilingüe.

Ahora, en la epístola *A Juliano: Exhortatoria*, cita las palabras que según Filóstrato⁹²³ dijo el cínico Crates en relación con el mal de la codicia:

Desprecias el oro, pero también lo despreciaron los filósofos del mundo. Uno de ellos, por no hablar de todos, arrojó al mar el precio de sus muchas posesiones, diciendo: `Perdeos en el abismo, codicias perversas; os sumergiré yo mismo para no ser yo sumergido por vosotras´. Si un filósofo como ése, un ser que vive de la gloria y es presa fácil del aura popular, se deshizo de golpe de todo su fardo, ¿piensas tú que estás en la cumbre de las virtudes porque ofreces una parte de todo tu haber?⁹²⁴

Donde vemos cómo Crates, que pudiendo haber vivido como rico renunció a todo para vivir de acuerdo a los principios cínicos, desdeña el objeto de la codicia arrojando su posesión para no verse salpicado por su corrupción. San Jerónimo lo pone como ejemplo de rectitud ya que fue capaz de diferenciar, aislar y elegir como valor la voluntad de acción del yo mismo por contra del poder de lo mío. Recordemos que también san Jerónimo, a consecuencia de lo que él mismo confiesa como “inesperado torbellino” y “cruel desgarrón”,⁹²⁵ decide irse en soledad al desierto de Calcis⁹²⁶ donde, viviendo como un anacoreta, practicó toda clase de ayunos, abstinencias y penitencias con las que combatir sus fuertes tentaciones. Por lo tanto, sabía reconocer cuando alguien como Crates se desprendía de lo suyo.

⁹²³ Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, libro I, 13. Conforme a lo apuntado por Filóstrato, el pitagórico Apolonio donó parte de su fortuna a su hermano con la intención de favorecer su regeneración, objetivo que al parecer consiguió. También renunció a otra gran parte de su herencia en favor del resto de su familia y vivió como un asceta. Precisamente, Apolonio, basándose en este uso supuestamente beneficioso de su fortuna, aprovechó para criticar a Anaxágoras de Clazómenas por dejar perder sus haciendas como terreno baldío para el pasto de los animales y, al propio Crates, por echar su fortuna al mar.

⁹²⁴ San Jerónimo, *Epistolario, A Juliano: Exhortatoria*, vol. II, 118, 5, pag. 376. En latín: “Contemnis aurum, contempserunt et mundi philosophi. E quibus unus, ut ceteros sileam, multarum possessionum pretium proicit in pelagus: Abite, dicens, in profundum malae cupiditates, ergo uos mergam, ne ipse mergar a uobis. Philosophus gloriae animal, et popularis aerae uile mancipium, totam semel sarcinam deposuit; et tu te putas in uirtutum culmine constitutum, si partem ex toto offeras?” Edición bilingüe.

⁹²⁵ San Jerónimo, *Epistolario, A Rufino*, vol. I, 3,3., pag. 17.

⁹²⁶ Región siria fronteriza con los sarracenos, así llamaban los romanos a los nómadas del desierto, de la Arabia Magna y la Arabia Felix.

En otra parte, *Contra Joviniano*,⁹²⁷ aunque en la misma línea, san Jerónimo vuelve sobre esta cita, pero es un poco más adelante del mismo libro, concretamente en el capítulo 14 titulado “Las sectas de los judíos”, donde alude a los pitagóricos, a los platónicos, a los estoicos y a los cínicos, y, de entre éstos, destaca a Diógenes que, según dice, holló los cojines de la Academia con sus pies sucios.⁹²⁸ De Diógenes evoca algunos hechos que ilustran el modelo de vida ascético por el que era reconocido. Así comenta que era más poderoso que el rey Alejandro, ya que consiguió vencer a la naturaleza humana. Asimismo recuerda que era llamado por sus conciudadanos “el que vive al día” porque pedía la comida cuando tenía hambre y porque orientaba la boca de su caba, donde vivía, hacia el movimiento del sol. Cuando relata el suceso que precipitó su muerte, viajando a los juegos olímpicos le sobrevino una fuerte fiebre que pretendió superar solo, aprovecha para sacar conclusiones y hacer comparaciones con sus propios acólitos. Esto es lo que dice refiriéndose a Diógenes:

He registrado únicamente el ejemplo de un solo filósofo, a fin de que nuestros petimetres y lechuguinos que, aun dotados de grandes pies, apenas dejan huella, cuyas palabras radican en sus puños y sus razonamientos en sus talones, y que ignoran o menosprecian la pobreza de los apóstoles y la dureza de la cruz, al menos imiten la sobriedad de los paganos.⁹²⁹

Y esto es precisamente lo que Foucault resalta: Jerónimo apremia a los cristianos a no ser inferiores a un filósofo como Diógenes.⁹³⁰

La práctica cínica y la ascesis cristiana, como vemos, no solo coinciden sino que incluso se puede decir que fue el cristianismo el que, con el paso del tiempo, transmitió,

⁹²⁷ San Jerónimo, *Tratados apologéticos, Contra Joviniano*, libro II, 9, *Crates el tebano*, pag. 313.

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ San Jerónimo, *Tratados apologéticos, Contra Joviniano, Las sectas de los judíos*, libro II, 14, pag. 327. En latín: “Unius tantum philosophi exemplum posui, ut formosuli nostri et trosuli et vix summis pedibus adumbrantes vestigia, quorum verba in pugnibus sunt et syllogismi in calcibus, qui paupertatem apostolorum et crucis duritiam aut nesciunt aut contemnunt, imitentur saltem gentilium parvitatem.” Edición bilingüe.

⁹³⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 168. En francés: “Il incite les chrétiens à n’être pas inférieurs à un philosophe comme Diogène.”

como ejemplo y referencia, aspectos substanciales del modo de vida cínico. Y Foucault hace hincapié en esta circunstancia, aun reconociendo el olvido explícito que se produjo de la doctrina cínica, para recordar el traspasamiento que casi inadvertidamente opera el cinismo en los movimientos espirituales de la Edad Media. Esta penetración se observa, por ejemplo, en la forma y práctica de vida que caracteriza a las Órdenes mendicantes del siglo XI, franciscanos y dominicos, primero, carmelitas y agustinos, después. El voto de pobreza parece, en gran medida, una herencia del despojamiento cínico, y el valor que requiere su puesta en práctica, un compromiso con la verdad revelada y, también, con la verdad transmitida. Este principio de actuación asociado a la necesidad, a la escasez y a la carencia no es una elección para experimentar simplemente la indigencia sino la expresa voluntad de, mediante la inquietud por sí y por los demás, procurar la solidez del conocimiento que proporciona el autodomínio. Además, según Foucault, este total renunciamiento, esta mísera forma de vida “como una manera de constituir, en el mismo cuerpo, el teatro visible de la verdad”,⁹³¹ representó un lugar de encuentro seguro y fortificado, un baluarte moral de resistencia, vigilancia e inspección desde el que avanzar posiciones reformistas opuestas a las anquilosadas instituciones tradiciones de la Iglesia. Incluso llega a hablar de “cinismo cristiano”⁹³² antieclesiástico presente en la Reforma y, también, en la Contrarreforma.

Por otra parte, el despojamiento del que venimos hablando, está asociado a la necesidad de entenderlo como parte de una misión. En la antigüedad ya se trató el tema, aunque desde otras perspectivas filosóficas como así ocurre en las *Disertaciones por Arriano*, donde el estoico Epicteto centra su interés en señalar algunas significaciones de la idea de “misión” dentro del movimiento cínico. Recordemos que entre el estoicismo y el cinismo hay una relación de compatibilidad general y que en este caso particular Epicteto

⁹³¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 168-169.

⁹³²M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 169.

se añaden una serie de elementos, como la práctica del examen de las representaciones, la teoría de la propensión, la repulsión, el deseo y la aversión,⁹³³ que favorecen un cierto trato de indulgencia en el análisis, aunque no le exime de la crítica severa en referencia al impudor o la insolencia. En este sentido, marca algunas diferencias substanciales: la práctica cínica no es una elección de vida sino una misión que se recibe. Es más, según afirma Epicteto: "...el que se aplica a tal asunto sin la divinidad incurre en la cólera divina y no pretende nada más que faltar a la compostura en público";⁹³⁴ esto es, para la vida cínica uno debe ser designado por Dios.⁹³⁵ Por lo tanto, dedicar la vida a la dura tarea de enfrentarse y sufrir las previsibles consecuencias que sobrevienen por decirle las verdades a la gente, es una misión que solo puede recibirse de Dios. Se puede elegir ser filósofo, de hecho cualquiera puede elegirlo, pero el cínico es elegido. Aunque, ¿cómo se reconoce uno elegido para tal misión filosófica?, ¿qué pruebas son necesarias a tal efecto?, ¿hay alguna manera de prever o anticipar esa eventualidad? Epicteto estima que solo probándose a sí mismo se es capaz de reconocer la carga que le ha sido asignada: "Piénsalo con más cuidado, conócete a ti mismo, interroga a tu genio, no lo intentes sin la divinidad."⁹³⁶ Para un cínico la primera prueba consistirá en descubrir si está preparado, o no, ante la necesaria desinhibición que deberá caracterizar su forma de vida. La segunda consistirá en saber cuál será su resistencia al afrontar una vida de privaciones y miserias. Y la tercera hace referencia a la capacidad de una vida diacrítica, es decir, la entrega que

⁹³³ Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 268.

⁹³⁴ Epicteto, *Disertaciones por Arriano, Sobre el cinismo*, libro III, XXII, 2,3., pag. 319-320. En griego: "...ὅτι ὁ δίχα θεοῦ τηλικούτῳ πράγματι ἐπιβαλλόμενος θεοχόλωτός ἐστι καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ δημοσίᾳ θέλει ἀσχημονεῖν." Del sitio web: <http://www.persuustufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

⁹³⁵ Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 269.

⁹³⁶ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, XXII, 53., pag. 327. Citado por Foucault en *Le courage de la vérité*, pag. 272. En griego: "βούλευσαι ἐπιμελέστερον, γνῶθι σαυτόν, ἀνάκρινον τὸ δαιμόνιον, δίχα θεοῦ μὴ ἐπιχειρήσης. ἂν γὰρ συμβουλευῆσθαι, ἴσθι ὅτι μέγαν σε θέλει γενέσθαι ἢ πολλὰς πληγὰς λαβεῖν." Del sitio web: <http://www.persuustufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>.

supone el compromiso de diferenciar los bienes de los males, los amigos de los enemigos,⁹³⁷ etc.

Así pues, según lo presenta Epicteto y corrobora Foucault, el cínico es un filósofo misionero y guerrero que practica la resistencia y se preocupa, a su manera, por una especie de universalidad ética de los hombres. Es una tarea que consiste, entre las penalidades y renunciaciones que ya hemos mencionado, en decir lo que está bien y lo que está mal, en mantener una actitud vigilante, de médico que cuida de todos y que incita y espolea a los individuos para que hagan lo que deben hacer. El cínico cuida de que los demás no descuiden lo conveniente.

¿Benefician más a los hombres los que traen en lugar suyo dos o tres críos malencarados que los que atienden según sus fuerzas a todos los hombres, mirando qué hacen, cómo viven, de qué se ocupan, qué descuidan contra lo conveniente?⁹³⁸

μείζονα δ' εὐεργετοῦσιν ἄνθρώπους οἱ ἢ δύο ἢ τρία κακόρυγχα παιδιά ἀνθ' αὐτῶν εἰσάγοντες ἢ οἱ ἐπισκοποῦντες πάντας κατὰ δύναμιν ἀνθρώπους, τί ποιοῦσιν, πῶς διάγουσιν, τίνος ἐπιμελοῦνται, τίνος ἀμελοῦσι παρὰ τὸ προσῆκον⁹³⁹

Misionero, vigilante, ἐπισκοποῦντες, despojado de ataduras y pendiente del cuidado de los hombres, son ya cometidos y disposiciones con peculiaridades que después repetirá el cristianismo. Esa especie de militancia, de activismo abierto, que en distintos grados también existía en otros movimientos filosóficos, aspira a modificar el mundo y es, por lo tanto, de carácter ecuménico, circunstancia que comparte asimismo con el

⁹³⁷ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, XXII, 23-24, pag. 322. El pasaje en griego, donde también se menciona a Diógenes, es este: “εἶθ' οὕτως παρασκευασάμενον οὐκ ἔστι τούτοις ἀρκεῖσθαι τὸν ταῖς ἀληθείαις Κυνικόν, ἀλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς, ὅτι πεπλάνηνται καὶ ἀλλαχοῦ ζητοῦσι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπου οὐκ ἔστιν, ὅπου δ' ἔστιν, οὐκ ἐνθυμοῦνται, καὶ ὡς ὁ Διογένης ἀπαχθεὶς πρὸς Φίλιππον μετὰ τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ μάχην κατάσκοπος εἶναι. τῷ γὰρ ὄντι κατάσκοπός ἐστιν ὁ Κυνικός τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια.” Del sitio <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

⁹³⁸ Ibid. pag. 331.

⁹³⁹ Del sitio <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3>

estoicismo. Foucault, en las notas manuscritas utilizadas para el curso de 1984, dice lo siguiente:

Lo que hace de importancia histórica esa actividad cínica es la serie en la cual se inserta: activismo del cristianismo que es a la vez combate espiritual, pero combate por el mundo; otros movimientos que han acompañado al cristianismo: ordenes mendicantes, predicación, movimientos que precedieron y sucedieron a la Reforma.⁹⁴⁰

Establece, como vemos, una línea directa de práctica comprometida, con uno mismo y con los demás, que asocia el primitivo cinismo a la compleja, y en ocasiones dispar, evolución del cristianismo.

III.1.1.2 La transición de la verdad, el autoconocimiento y la vigilancia.-

La actitud vital de orgullosa soberanía sobre sí mismos que manifestaban los cínicos en su forma de ser tiene, según nos relata Foucault, dos patentes consecuencias: la posibilidad de una vida bienaventurada⁹⁴¹ acorde con la aceptación de su propio destino y la felicidad de esta conjunción; y, de otro lado, la necesaria anunciación de la verdad como un objetivo prioritario. Y en este punto, Foucault vuelve a apoyarse en la perspectiva estoica con que Epicteto analiza el tipo de vida cínico. Efectivamente, Foucault llega a caracterizar al cínico como ángel anunciador de la verdad,⁹⁴² aunque en el texto citado del mencionado Epicteto no aparece ningún ángel y solo se dice ἀπαγγεῖλαι τἀληθῆ, o sea, que anuncia o anunciador de la verdad:

⁹⁴⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, nota pag. 279. En francés: “ Ce qui donne son importance historique à cette activité cynique, c’est aussi la série dans laquelle il s’insère: activisme du christianisme que est à la fois combat spirituel mais combat pour le monde; autres mouvements qui ont accompagné le christianisme: ordres mendiants, prédication, mouvements ayant précédé et suivi la Réforme.”

⁹⁴¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 282. “ ...la souveraineté cynique fonde, pour celui qui l’exerce, une modalité de vie bienheureuse.”

⁹⁴²M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 283. “ Il est en quelque sorte l’ange de la vérité, l’ange qui dit, annonce la vérité.”

Y debe, tras haberlo examinado minuciosamente, ir a anunciar la verdad sin aturdirse por el miedo al punto de señalar por enemigos a los que no lo son y sin alterarse o confundirse de ningún otro modo por las representaciones.⁹⁴³

καὶ δεῖ αὐτὸν ἀκριβῶς κατασκευάμενον ἐλθόντ' ἀπαγγεῖλαι τᾶληθῆ μήθ' ὑπὸ φόβου ἐκπλαγέντα, ὥστε τοὺς μὴ ὄντας πολεμίους δεῖξαι, μήτε τινὰ ἄλλον τρόπον ὑπὸ τῶν φαντασιῶν παραταραχθέντα ἢ συγχυθέντα.⁹⁴⁴

Pero existen varias formas de decir la verdad. Y la primera es la correspondencia con la conducta, la reciprocidad entre lo que se dice y se hace, entre la forma de ser y de actuar, y esto aun en el caso de que las cosas se lleven al extremo. La armonía con la manera de proceder es manifestación de verdad. El despojamiento cínico exhibe la verdad, a veces con excesiva incontinencia,⁹⁴⁵ como una demostración de la autoridad moral que resulta de la contienda por mantenerse libre de ataduras. La verdad se convierte en inseparable, incluso como relación física de visibilidad, del *modus operandi* cínico que se establece con la conformidad de conducta.⁹⁴⁶

Asimismo, la práctica de la verdad en la vida cínica también se manifiesta a través de un profundo conocimiento de sí y, por ende, de aquellas capacidades propias que van a ser necesarias para manejar posibles situaciones de prueba extrema. La inteligencia de sí mismo mide el alcance de la propia resistencia y anticipa los recursos aplicables ante las numerosas circunstancias adversas. “Interroga a tu genio”⁹⁴⁷ dice Epicteto en el bien

⁹⁴³ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, XXII, 25, pag. 322.

⁹⁴⁴ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

⁹⁴⁵ Circunstancia que critica Epicteto por ir, precisamente, en contra de la eficacia de la verdad. Piensa, en línea con la doctrina estoica, que la verdad debería servir para convencer y, por lo tanto, debe ser atractiva y no repelente, como ocurre con cierta frecuencia en el caso de los cínicos.

⁹⁴⁶ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 283. En francés: “...de conformité de conduite...”

⁹⁴⁷ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, XII, 53, pag. 327. En griego: “ἀνάκρινον τὸ δαιμόνιον” del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

entendido de que el saber de sí proporciona la magnitud de la propia envergadura, su medida en proporción a los demás y la constancia del esfuerzo soportable. La verdad de sí mismo no puede ser manifestada sin valoración de sí mismo, sin autoconocimiento, y este, en el caso de los cínicos, se consigue superando constantes pruebas de duro trabajo, librando inagotables luchas cotidianas y de acuerdo con el esfuerzo de la misión encomendada.

Además de esta autovaloración, el conocimiento de sí cínico exige una suerte de vigilancia, de celo en la supervisión de uno mismo sobre sí mismo, que mantenga en observación de control y reconocimiento el propio pensamiento. El cuidado vigilante de uno mismo, que caracteriza el singular modo de ser cínico, alerta acerca de probables desvíos que pudieran poner en riesgo "...el albedrío y el uso de las representaciones".⁹⁴⁸ Pero, aun con todo lo anterior, la función de vigilancia no se dirige, y menos todavía se circunscribe o limita, exclusivamente hacia sí mismo. Al contrario, como ya hemos comentado más arriba, el cínico debe vigilar a los demás como a sí mismo. En un ejercicio de reconocimiento, supervisión e inspección el cínico observa qué hacen los otros, cómo lo hacen y por qué lo hacen. La función de σκοπός,⁹⁴⁹ es decir observar, escudriñar o vigilar, forma parte substancial de la manera de ser del cínico y de su práctica de la verdad.

Y bien, ¿a donde conduce todo esto?, ¿cuál es el fin perseguido?, ¿qué relación se puede establecer con las primeras formulaciones doctrinales cristianas? Los cínicos, tal y como destaca Foucault,⁹⁵⁰ pretenden alcanzar un cambio radical y profundo en dos direcciones paralelas y complementarias: la conducta de los individuos y la realidad del

⁹⁴⁸ Ibid, pag. 335. En griego: "ὅπου δὲ προαίρεσις καὶ χρῆσις τῶν φαντασιῶν", donde φαντασιῶν significa, en el uso que le dan Platón y Aristóteles, el poder por el cuál un objeto es presentado a la mente, en el sentido de representación de apariencias o imágenes derivadas de la sensación. Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D22>

⁹⁴⁹ Epicteto, en su obra *Disertaciones por Arriano*, utiliza en varias ocasiones el término ἐπί-σκοπός para definir el modo de ser de los cínicos.

⁹⁵⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 287. Continúa recurriendo Foucault, también aquí, al capítulo XXII del libro III titulado: *Sobre el cinismo*.

mundo tal como es. En el primer caso, el objetivo perseguido de cambio en la conducta es debido al error con que asiduamente la gente valora el bien y el mal. La equivocación de los hombres consiste en buscar los principios del bien y del mal donde no se encuentran o el lugar de la verdad donde no está. La tarea del cínico consistirá en corregir el yerro por sus medios habituales, esto es, provocando, interpelando o vociferando todo tipo de invectivas y diatribas. Una vez causado el efecto deseado, es decir que la atención se centre en la manifestación pretendida, el cínico demuestra cómo la vida que lleva es fiel a la verdad y cómo los otros se equivocan porque buscan esa verdad en otra parte. Recordemos aquí el cambio de moneda⁹⁵¹ como ámbito referencial en el mundo cínico y el efecto discordante y contradictorio que provoca y que tan bien se ajusta a los propósitos del cinismo. Precisamente estos “otros”, es decir, los demás, hacen que el objetivo se amplíe al mundo, pero con la intención de cambiarlo en otro estado, otra catástasis, κατάστασις.⁹⁵² No es otro mundo en el sentido que lo entiende Platón, o sea, el lugar que alcanzan las almas después de liberarse del cuerpo, sino otro estado del mundo donde el principio de la verdadera vida debe buscarse, salvando las dificultades que fueren necesarias, en uno mismo.⁹⁵³

Foucault, a partir de este punto, hace una serie de consideraciones generales y trae a colación el hecho de que en el curso del mismo análisis del cinismo, además de otros consistentes puntos de enlace, se manifiesta la matriz que conecta con el cristianismo y la modernidad. Básicamente establece la conexión con una forma de vida “consagrada a la verdad”⁹⁵⁴ y a la exposición por el discurso de verdad, cuya finalidad es un cambio en la relación que tenemos con nosotros mismos y con los demás. Pero abundando en esta

⁹⁵¹ Ya hemos tratado este tema más arriba en I.4.4 *El bíos kynikós*.

⁹⁵² Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, XXII, 69, pag. 330. Foucault cita este término en *Le souci de soi, La femme*, 2, pag. 212., y en *Le courage de la vérité, Leçon du 28 mars 1984, première heure*, pag. 288, nota asterisco a pié de página.

⁹⁵³ Nota del manuscrito de Foucault finalmente no dictada en la clase del 28 de marzo de 1984.

⁹⁵⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 289. En francés: “...c’est-à-dire la matrice d’une vie vouée à la vérité...”

línea de conexión con el cristianismo, Foucault, como ya hemos visto, establece una relación entre numerosos elementos que van apareciendo en el texto de Epicteto y la forma de vida cristiana. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto de vigilancia, *episkpos*, que en sentido lato tiene unas más que evidentes resonancias cristianas. El despojamiento como la dura pero también útil herramienta que nos aproxima al conocimiento de uno mismo. La idea de necesidad de un profundo cambio en la manera de fijar una relación y una valoración con respecto al bien y al mal. El modelo de ángel anunciador de la verdad que da ejemplo con su forma de vida y la correspondiente conducta acorde con sus principios. La consagración a la verdad que se deriva de la anterior y demuestra su compromiso de rectitud. El activismo como hilo conductor del proceso que mantiene con firmeza unas determinadas posiciones. La ascesis que proporciona el soporte de consistencia moral coadyuvante para el, con frecuencia, difícil y lleno de obstáculos itinerario marcado. Y, por fin, la misión del decir verdad que convierte al individuo en misionero de la verdad con todas las connotaciones que esta noción descubrirá en la experiencia cristiana. En todos estos aspectos, pues, se observa el desplazamiento desde la gravitación dentro del espacio de atracción cínico hacia el lento acoplamiento en la órbita doctrinaria del primer cristianismo. En el nuevo horizonte que se inicia con el modelo ascético-monástico, la catástasis del mundo cínica, y también su compleja aunque enriquecedora relación con otros movimientos filosóficos, constituyeron un productivo referente. Comprendiendo la manera de vivir de los cínicos se explican algunos paradigmas de conducta cristiana, algunos aspectos de su doctrina y ciertas de sus aplicaciones normativas que sin estos antecedentes resultarían completamente sorprendentes. Digamos que parte considerable de la liturgia del cinismo, teniendo en cuenta también el complejo desarrollo de sus evoluciones, crea las condiciones básicas necesarias para que, una vez habiendo experimentado y entendido el límite nuestra

naturaleza, tengamos la posibilidad de implicarnos en un nuevo movimiento que nos permita elevarnos hasta la con-naturalidad con Dios.

III.1.2 Eúritmia estoica.-

El otro posible punto de partida que anunciábamos al principio de este apartado, siguiendo siempre la hoja de ruta marcada por Foucault, es el estoicismo. A través del estoico Epicteto ya hemos hecho, en capítulos anteriores, una primera aproximación que también puede servirnos como enlace de esta transición, y que se refiere a cuestiones que van desde su descripción de aspectos de la vida cínica hasta los elementos característicos del estoicismo implicados en la primera estructura de formación del cristianismo. También hemos mencionado más arriba algunas de estas claves,⁹⁵⁵ pero ahora vamos a incidir en otras perspectivas.

Dentro del amplio espectro doctrinario del estoicismo, pero haciendo hincapié en su caracterización como movimiento de pensamiento alejado de estridencias y basado en la búsqueda de una cierta regularidad y armonía, encontramos la teoría de repliegue en sí, recogimiento sobre sí o retiro hacia sí mismo conocida como *anakhoresis*, que consiste en un cierto apartamiento del mundo exterior que concentre nuestra atención en la inflexión sobre nosotros mismos. Del mismo modo, en los estoicos descubrimos técnicas de purificación de las representaciones, de validación y verificación de las *phantasiai* para reconocer diferencias entre las puras y las impuras.⁹⁵⁶ Asimismo, el pensamiento estoico plantea una estructuración teórica del conocimiento que incluye una organización y regularización de la moral, lógica, etc, y comprende también una línea de reflexión que defiende la necesidad de ajustar todo el saber a la *tekhne tou biou*. El estoicismo se

⁹⁵⁵ En el apartado II.3.2.3, titulado “Significado de la *aleurgia* cínica”.

⁹⁵⁶ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, pag. 50.

involucra, por ejemplo, en el fomento del estudio y la edición de enciclopedias naturalistas y médicas en los siglos I y II.⁹⁵⁷ Yuxtaposición, pues, del saber al vivir y consumación del saber vivir como una vida de conocimiento. Además de esto, también tenemos otro elemento significativo: los llamados ejercicios espirituales,⁹⁵⁸ incorporados posteriormente por el ascetismo monástico que, proviniendo en general de toda la cultura grecolatina en la pluralidad de sus manifestaciones, escuelas y corrientes, adquieren una singular importancia en el estoicismo tardío. Concretamente, estos ejercicios, enmarcados dentro del conjunto de prácticas designadas como *askesis* que constituían parte de lo que Foucault denomina la cultura de sí antigua, podían ser de dos clases: los que afectan a la situación real y se refieren a la abstinencia y a la resistencia, y los que consisten en entrenamientos para el pensamiento.⁹⁵⁹ Y en los dos casos tienen una conexión de evolución con la espiritualidad cristiana. En la misma línea, la forma de meditación que ejercían los estoicos sobre la muerte, la *praemeditatio malorum*, es decir, pensar en la inminencia de la muerte como detonante de la valoración de lo que hago, de mi pensamiento o actividad, era una especie de examen de conciencia que también establece un fuerte vínculo con el cristianismo. Efectivamente, si excluimos el tema de la confesión, el testimonio, el castigo y la penitencia, que es inexistente en los estoicos, esta meditación se asemeja considerablemente al examen de conciencia que vamos a descubrir, con ciertas variables, en el cristianismo.

Como hemos visto, hay amplias superficies de contacto con el movimiento iniciado por el primer cristianismo, como ocurre en el caso de la *anakhoresis* y su correlato de inspiración en la vida del anacoreta cristiano, o en el de las *phantasiai* y la purificación como objetivo de conducta, o en la incipiente sistematización teórica de la moral, o la vida

⁹⁵⁷ Ibid., pag. 249.

⁹⁵⁸ Vid. en esta tesis: I.1 Heurística del término origen; II.1 El movimiento de la existencia; III.1 El movimiento de conversión.

⁹⁵⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 404 y 482.

de dedicación al conocimiento y su enlace de continuidad contemplativa, o los ejercicios espirituales, el examen de conciencia, etc. Aunque probablemente podamos profundizar aún más en esta interrelación si analizamos a ciertos autores en particular y a algunos de sus conceptos en concreto.

Así pues, si volvemos a insistir o continuamos tomando como referencia el original pensamiento de Epicteto, encontraremos que, asimismo, reflexiona sobre la conformación de una idea que puede sernos útil para iniciar una aproximación a este proceso de lenta, provechosa y meticulosa asimilación que, según Foucault, hizo el cristianismo. En su obra conocida como las *Disertaciones por Arriano*, Epicteto sostiene la consideración, y aporta los fundamentos para ello, de que el ser humano posee una peculiar facultad que nos hace diferentes a cualquier otra especie⁹⁶⁰ y que además nos capacita, entre otras cosas, para establecer la diferencia entre el bien y el mal. Esa singular facultad es, tal y como se podía prever, la razón y su uso, que nos permite el dominio de voluntad necesario y la libre determinación específica de cumplir con el complejo objetivo de cuidar de nosotros mismos. Además de estas cualidades que, como vemos, facultan opciones sobre el cuidado de nosotros mismos, la razón y su uso nos posibilita, a través de una cierta propiedad de simpatía, o de extensión por proximidad, el reconocimiento del

⁹⁶⁰ En el capítulo XVI, 2-3 y 7, del libro I, de las *Disertaciones por Arriano*, titulado *Sobre la providencia*, Epicteto afirma que los animales han sido creados no para tener cuidado de sí mismos, sino para servir y se pregunta qué pasaría si no nos preocupáramos de dar de comer, abrigar, etc., a las ovejas o a los asnos. Para cualquier hombre “respetuoso y agradecido” esto probaría la providencia divina. Foucault también hace referencia a esta cita, HS, pag. 438., si bien, en este caso, solo hace uso implícitamente de la idea de providencia, sin mencionar el término en concreto. Los humanos tienen que ocuparse de sí mismo ya que el Dios Zeus los confió a sí mismos, al darles la Razón, para que tuvieran que cuidarse de sí mismos. HS, pag. 439.

parentesco⁹⁶¹ del alma con lo divino. Efectivamente, así lo podemos observar en el siguiente texto:

Igual que Zeus convive consigo mismo y se mantiene en paz en sí mismo y medita cómo es su propio gobierno y se mantiene en meditaciones que le son adecuadas, así también seamos nosotros capaces de hablar con nosotros mismos, de no necesitar a otros, de no andar escasos de entretenimientos: examinar el gobierno divino, nuestra relación con los demás, observar cómo nos comportábamos antes frente a los acontecimientos y cómo ahora; cuáles son las cosas que aún nos atormentan, cómo podrían, también ellas, ser remediadas, cómo podrían ser extirpadas; y si alguna de estas cosas necesitan perfeccionamiento, perfeccionarla según su razón. ⁹⁶²

ὡς ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἑαυτῷ σύνεστιν⁹⁶³ καὶ ἡσυχάζει ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐννοεῖ τὴν διοίκησιν τὴν ἑαυτοῦ οἷα ἐστὶ καὶ ἐν ἐπινοίαις γίνεται πρεπούσαις ἑαυτῷ, οὕτως καὶ ἡμᾶς δύνασθαι αὐτοὺς ἑαυτοῖς λαλεῖν, μὴ προσδεῖσθαι ἄλλων, διαγωγῆς μὴ ἀπορεῖν: ἐφιστάνειν τῇ θεῖᾳ διοικήσει, τῇ αὐτῶν πρὸς τᾶλλα σχέσει: ἐπιβλέπειν, πῶς πρότερον εἶχομεν πρὸς τὰ συμβαίνοντα, πῶς νῦν: τίνα ἐστὶν ἔτι τὰ θλίβοντα: πῶς ἂν θεραπευθῆ καὶ ταῦτα, πῶς ἐξαίρεθῆ: εἴ τινα ἐξεργασίας δεῖται τούτων, κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον ἐξεργάζεσθαι.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ M. Foucault, HS, pag. 438. En francés: "...reconnaissance de la parenté...". Seguramente que para hacer esta asociación de ideas relativa al parentesco divino, Foucault haya tomado como referencia el apartado III del libro I, párrafos 1-2-3-4, pag. 65-66., titulado *Cómo se podrían obtener las consecuencias de que la divinidad sea padre de los hombres* donde Epicteto dice lo siguiente: "Si uno pudiera captar con justeza este pensamiento, el de que todos, en última instancia, procedemos de la divinidad y que la divinidad es el padre de los dioses y los hombres, creo que nadie tendría ningún pensamiento innoble o miserable sobre sí mismo. Porque si el César te adoptara nadie te sostendría la mirada: ¿y no has de estar orgulloso sabiendo que eres hijo de Zeus? Pero en realidad no lo hacemos, sino que dado que en nuestro origen se mezclan estas dos cosas -de un lado, el cuerpo, común con los animales, y de otro la razón y el pensamiento, comunes con los dioses-, unos se inclinan hacia aquel parentesco, desdichado y mortal, y solo unos pocos hacia el parentesco divino y bienaventurado". En griego el título: "πῶς ἂν τις ἀπὸ τοῦ τὸν θεὸν πατέρα εἶναι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὰ ἐξῆς ἐπέλθοι." Y el texto: "εἴ τις τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθῆσαι κατ' ἀξίαν δύναίτο, ὅτι γεγόναμεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντες προηγουμένως καὶ ὁ θεὸς πατήρ ἐστι τῶν τ' ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν, οἶμαι ὅτι οὐδὲν ἀγεννὲς οὐδὲ ταπεινὸν ἐνθυμηθήσεται περὶ ἑαυτοῦ. ἀλλ' ἂν μὲν Καῖσαρ εἰσποιήσῃται σε, οὐδεὶς σου τὴν ὄφρυν βαστάσει: ἂν δὲ γνῶς, ὅτι τοῦ Διὸς υἱὸς εἶ, οὐκ ἐπαρθῆσῃ; νῦν δ' οὐ ποιοῦμεν, ἀλλ' ἐπειδὴ δύο ταῦτα ἐν τῇ γενέσει ἡμῶν ἐγκαταμέμικται, τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῶα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς, ἄλλοι μὲν ἐπὶ ταύτην ἀποκλίνουσιν τὴν συγγένειαν τὴν ἀτυχή καὶ νεκράν, ὀλίγοι δὲ τινες ἐπὶ τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν." Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D1%3Achapter%3D3>

⁹⁶² Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, libro III, XIII, 7-8., pag. 301. Citado por Foucault, aunque aquí hemos ampliado el texto, en HS, pag. 439.

⁹⁶³ Foucault prefiere traducir esta frase, αὐτὸς ἑαυτῷ σύνεστιν, como: "celui qui est perpétuellement lui-même avec lui-même", HS, pag. 440. En español: "aquel que es perpetuamente él mismo consigo mismo". TN.

⁹⁶⁴ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0235%3Atext%3Ddisc%3Abook%3D3%3Achapter%3D13>

Este trabajo autoterminado de perfeccionamiento a través de la razón, αὐτῶν λόγων ἐξεργάζεσθαι, a semejanza de lo que hace el Dios, Ζεὺς, consigo mismo, esto es, que mantiene la paz en sí mismo, medita su gobierno y lo que le resulta más adecuado, consigue enlazar también, y precisamente por esa empatía, con lo divino. Epicteto arranca la cita diciendo: igual que, ὡς ὁ, es decir, tal y como Dios convive consigo mismo, así debemos ser capaces de hablar con nosotros mismos. Es la razón la que nos emparenta con el Dios, y esto por el uso que hacemos de ella y, también, por la providencia divina al ser Él quien nos otorga esa facultad que nos diferencia de los animales. Zeus, el Dios, es el modelo divino de ser consigo mismo, al que el hombre está emparentado por la razón.

Enlazando con esto, Foucault también encuentra en las *Cuestiones naturales* de Lucio Anneo Séneca otro hilo conductor que, asimismo, avanza la relación con cuestiones que igualmente serán capitales para el proceso de formación en el comienzo del cristianismo. En efecto, en el contexto del estudio de la naturaleza como referencia para liberarnos de ciertas servidumbres que pesan sobre el yo, el exceso de celo puede llevarnos a ser esclavo de uno mismo y “ser esclavo de uno mismo es la más pesada de las esclavitudes”.⁹⁶⁵ En definitiva “es libre quien escapa a sus propias servidumbres”⁹⁶⁶y, para ello, la naturaleza nos provee de los instrumentos que garantizan esa liberación. Pero, en la introducción al libro I,⁹⁶⁷ Séneca establece dos partes en la filosofía desde la que llevar a cabo ese estudio de la naturaleza: La que se refiere a los hombres y la que se refiere a los dioses.⁹⁶⁸La primera busca enmendar nuestros errores y nos proporciona la luz con que aclarar las múltiples dificultades que irán surgiendo a lo largo de nuestra vida.

⁹⁶⁵ L. A. Séneca, *Cuestiones naturales*, libro III, pag. 171. En latín: “Sibi seruire grauissima est seruitus”. Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn3.shtml>

⁹⁶⁶ Ibid. En latín: “Liber est autem, qui seruitutem suam effugit”. Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn3.shtml>

⁹⁶⁷ Recordemos que en realidad sería el VII en el orden original.

⁹⁶⁸ L. A. Séneca, *Cuestines naturales*, libro I, pag. 511. En latín : “inter illam partem quae ad homines, et hanc quae ad deos, spectat”. Sel sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

Sin embargo, la segunda completa a la primera porque es más elevada y más audaz, “nos arranca de las tinieblas y nos conduce a la fuente de la luz”.⁹⁶⁹ A esto, Foucault lo llama “movimiento real del sujeto”,⁹⁷⁰ desplazamiento del sujeto mismo que se aparta de la obscuridad en que nos movemos en este mundo y se eleva hasta el lugar del que nos llega la luz. Este movimiento busca elevarse por encima de lo humano no para que sea en sí mismo fuente de felicidad, sino para que libere al espíritu y lo prepare para el conocimiento de los cuerpos celestes y lo haga digno de entrar en “comunidad con Dios”,⁹⁷¹ y así conocer qué grande es el poder de Dios y que todo resulta pequeño, tras haber medido “la grandeza de Dios”.⁹⁷² El espíritu humano solo alcanza la perfección cuando, superados los vicios y servidumbres, sube a las alturas y penetra en la instancia más honda de la naturaleza. Y este *consortium Dei* es como un reencuentro, participación, reconocimiento y comunidad con respecto a Dios haciendo patente que “la razón humana es de la misma naturaleza que la razón divina”.⁹⁷³ La prueba es que, a ese espíritu liberado, las cosas divinas le agradan y no las ve como ajenas, sino como suyas propias”.⁹⁷⁴ Allí empieza a conocer a Dios, la mente del universo, todo lo que ves y todo lo que no ves, todo es espíritu, “todo Él es razón”.⁹⁷⁵

El estudio de la naturaleza nos lleva pues a conocer el movimiento real del sujeto que, sin embargo, no se dirige a otro mundo sino que, ganando la misma forma que la

⁹⁶⁹ Ibid. pag. 512. En latín: “...et e tenebris ereptos illo perducit, unde lucet.” Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

⁹⁷⁰ M. Foucault, HS, pag. 263. En francés: “...mouvement réel du sujet”.

⁹⁷¹ L. A. Séneca, *Cuestiones naturales*, libro I, pag. 514. En latín: “sed quia animum laxat, ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei ueniat.” Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

⁹⁷² Ibid. pag. 518. En latín: “Sed haec deinde.” Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

⁹⁷³ M. Foucault, HS, pag. 264. “...la raison humaine est de même nature que la raison divine”

⁹⁷⁴ L. A. Séneca, *Cuestiones naturales*, libro I, pag. 516. En latín: “et hoc habet argumentum diuinitatis suae, quod illum diuina delectant: nec ut alienis interest, sed ut suis interest”. Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

⁹⁷⁵ Ibid. pag. 517. En latín: “totus ratio est”. Del sitio web:<http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml>

razón divina,⁹⁷⁶ va hacia el lugar del que procede la luz, al punto más alto, al *consortium Dei*. Al participar de la razón divina captamos el secreto de la naturaleza y podemos comprender “lo muy poco que somos”.⁹⁷⁷ Y este movimiento del sujeto, que el estoicismo explicado por Séneca entiende como una especie de distanciamiento con respecto a este mundo y también una elevación a lo más alto desde donde se comprenden por medio de la investigación los arcanos de la naturaleza, trata de:

...comprender cuál es la racionalidad del mundo para, en ese momento, reconocer que la razón que presidió la organización del mundo, y que es la razón misma de Dios, es del mismo tipo que la nuestra, que nos permite conocerla.⁹⁷⁸

La razón de Dios es del mismo tipo que la nuestra y la razón nuestra reconoce y se reconoce en Dios. La razón humana y la divina son connaturales. Pero, con todo, no es un movimiento hacia otro mundo adonde dirigen su objetivo los estoicos sino que, por el contrario, hacen un desplazamiento que los aparta, para, desde lo alto, capturar una mejor perspectiva con que analizar la integración en un todo de las cosas diversas. El objetivo de situarse en lo alto es el conocimiento de la racionalidad del mundo que la razón proporciona del mismo mundo y de sí mismo, y no el más allá de otro mundo. Ni la reminiscencia del alma para redescubrir las formas vistas con anterioridad del platonismo ni, tampoco, la renuncia a sí que encauza a una vida ulterior a la simple extinción material que, como veremos más adelante, demanda la pastoral cristiana. El mundo actual, la realidad presente, el mundo presente en el que estamos, es en efecto al que se tiene acceso a través de este movimiento definido por Séneca.

⁹⁷⁶ M. Foucault, HS, pag. 264-265. En francés: “...est la forme même de la raison divine.”

⁹⁷⁷ Ibid. 265. En francés: “...le très peu que nous sommes.”

⁹⁷⁸ TN del texto francés subsiguiente. “...de comprendre quelle est la rationalité du monde pour, à ce moment-là, reconnaître que la raison qui a présidé à l’organisation du monde, et qui est la raison même de Dieu, est de même type que notre raison qui nous permet de la connaître.” M. Foucault, HS, pag. 270.

Precisamente en relación a esta realidad descrita, Marco Aurelio manifiesta, en lo que podríamos contextualizar dentro de una evolución todavía más tardía del estoicismo, un análisis de articulación que en cierta medida complementa al de Séneca y, además, aporta otra diferente perspectiva. Así es, ahora ya no será una mirada desde lo alto sino que el sujeto se hunde dentro del mundo para describir esa realidad con todo detalle. Se trata del análisis y estudio de los objetos cuya representación se nos manifiesta en la vida porque, de esta manera, seremos capaces de valorar su utilidad con respecto al resto y con respecto al hombre. Y esta cualidad tiene el efecto de engrandecernos el ánimo y el alma,

...por la posibilidad de comprobar con método y veracidad cada uno de los objetos que se nos presentan en la vida, y verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporcione este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto...⁹⁷⁹

ὡς τὸ ἐλέγχειν ὁδῶ καὶ ἀληθείᾳ ἕκαστον τῶν τῷ βίῳ ὑποπιπόντων δύνασθαι καὶ τὸ ἀεὶ οὕτως εἰς αὐτὰ ὀρᾶν, ὥστε συνεπιβάλλειν ὁποῖω τινὶ τῷ κόσμῳ ὁποῖαν τινὰ τοῦτο χρεῖαν παρεχόμενον τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ὡς πρὸς τὸ ὅλον...⁹⁸⁰

Esta comprobación con método o medio de prueba y veracidad, ἐλέγχειν y ἀληθείᾳ, es la articulación de un principio de ejercicio espiritual del que se deriva el que se practicará en el cristianismo. Y mediante este ejercicio,

...el alma encuentra su verdadera grandeza, grandeza que es esa del principio racional organizador del mundo.⁹⁸¹

⁹⁷⁹ Extracto de la cita que hace Foucault de Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 11, en HS, pag. 278-279. La traducción es de Ramón Bach Pellicer de la misma edición que venimos utilizando, pag. 76.

⁹⁸⁰ Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D3%3Achapter%3D11%3Asection%3D2>

⁹⁸¹ TN de M. Foucault, HS, pag. 284. En francés: "...l'âme trouve sa vraie grandeur, grandeur qui est celle du principe rationnel organisant le monde."

Es decir, según vemos la forma en que lo interpreta Foucault, a través de estos ejercicios espirituales, como instrumento de examen, comprobación o validación, Marco Aurelio atribuye al alma la capacidad de verificar el principio de razón que organiza el mundo. Además, en el libro II, 2, de las *Meditaciones*, afirma lo siguiente: “Esto es lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y la magisterial parte del alma”,⁹⁸² o sea, la razón. Y ésta es la única en donde se encuentra nuestra identidad porque lo anterior, es decir la carne o el aliento, están sujetos a la temporalidad de la transformación material y, por el contrario, la razón queda.⁹⁸³ En apoyo de esto último Foucault también cita el libro IV, 4 donde se puede leer que, además de tierra, parte húmeda e ígnea, somos inteligencia que, al igual que “la razón que nos ordena lo que debe hacerse o evitarse”,⁹⁸⁴ nos es común. Asimismo en el libro VI, 8, aunque ahora ya es una cita nuestra de ampliación, Marco Aurelio escribe que “La magisterial parte del alma es lo que se despierta a sí mismo, se gira y se hace a sí mismo como quiere, y hace que todo acontecimiento acontezca como él quiere.”⁹⁸⁵ Y así, Foucault, con todo lo dicho hasta aquí, concluye:

La única unidad de la que somos capaces y que pueda fundarnos en lo que somos, esa identidad de sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismos, se da exclusivamente en la medida en que somos sujetos racionales, es decir, que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo...si intentamos aprehendernos como principio

⁹⁸² En la edición de Bach Pellicer se traduce τὸ ἡγεμονικόν por “el guía interior”. Nosotros, sin llegar a traducirlo como “principe rationnel”, “principio racional”, como hace Foucault, HS, pag. 292., optamos por la acepción de sentido explicada en la Greek Word Study Tool de la página web de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=h%28gemoniko%2Fn&la=greek&can=h%28gemoniko%2Fn0&prior=to&d=Perseus:text:2008.01.0641:book=2:chapter=2:section=1&i=1#lexicon.> donde se dice: τὸ ἡγεμονικόν *the authoritative part of the soul* (reason), esp. in Stoic philosophy, *Zeno Stoic. 1.39*, etc., es decir, la magisterial parte del alma o la razón, especialmente en la filosofía estoica.

⁹⁸³ En griego: “οὖν ἐστι τὸ ἡγεμονικόν”, del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D2%3Achapter%3D2%3Asection%3D1>

⁹⁸⁴ En Griego: “εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός”. Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D4%3Achapter%3D4%3Asection%3Dpos%3D98>

⁹⁸⁵ TN de: “Τὸ ἡγεμονικόν ἐστι τὸ ἑαυτὸ ἐγείρον καὶ τρέπον καὶ ποιοῦν μὲν ἑαυτὸ οἶον ἂν καὶ θέλη, ποιοῦν δὲ ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον οἶον αὐτὸ θέλει.” Del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D6%3Achapter%3D8%3Asection%3D1>

razonable y racional, advertimos entonces que no somos sino una parte de algo que es la razón que preside el mundo entero.⁹⁸⁶

Somos parte de la razón que preside el mundo como sujetos racionales capaces de fundar nuestra identidad de sujetos con respecto a nosotros mismos.

III.1.3 Irrupción apologista.-

La universalidad de la razón⁹⁸⁷de la que formamos parte, tal y como en Séneca formábamos parte de la razón divina, obedece a que “todo se origina y llega a su término de acuerdo con ella”.⁹⁸⁸Esta asimilación a Dios, *homoiosis to theo*,⁹⁸⁹ el basar la conducta en la razón divina reflejada en un orden cósmico y el reconocerse como elemento componente de esa razón divina, son constantes en la doctrina estoica que tendrán su translación al movimiento monástico. En el mismo orden de cosas, a través de los ejercicios espirituales filosóficos también se van a ir concertando, en torno a ese movimiento, los elementos que articulan su filosofía como modo de vida conforme a la razón. Y esta forma de vida, acorde a la ley de la razón, fue adoptada por el cristianismo

⁹⁸⁶ La primera parte de esta cita ya la hemos traído a colación más arriba, en concreto en el apartado II.1 de esta parte: “El movimiento de conversión a sí”. M. Foucault, HS, pag. 294. En francés: “La seule unité dont nous sommes capables et qui puisse nous fonder dans ce que nous sommes, cette identité de sujet que nous pouvons et devons être à l’égard de nous-même, c’est-à-dire que nous ne sommes rien d’autre qu’une partie de la raison qui préside au monde...si nous essayons de nous appréhender comme principe et rationnel, nous nous apercevrons que nous ne sommes alors plus qu’une partie de quelque chose qui est la raison présidant au monde tout entier.”

⁹⁸⁷ M. Foucault, HS, pag. 305.

⁹⁸⁸ Marco Aurelio, *Meditaciones*, libro VI, 1, pag. 113., en griego: “πάντα δὲ κατ’ ἐκεῖνον γίνεται καὶ περαίνεται.” Del sitio [web: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D6%3Achapter%3D1%3Asection%3D1](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0641%3Abook%3D6%3Achapter%3D1%3Asection%3D1)

⁹⁸⁹ M. Foucault, HS, pag. 401.

que la hizo suya al presentarse, a partir del siglo II,⁹⁹⁰ no solo como un discurso filosófico sino como una manera de vivir. O dicho de otro modo, el cristianismo penetró en el mundo de la época como una filosofía fundamentada en la forma de vida y no tan solo en la doctrina. Se explicita de esta manera que, si filosofar era vivir conforme a la ley de la razón, el cristiano termina siendo un filósofo porque vive de conformidad con la ley del *Logos*, de la Razón divina,⁹⁹¹ tal y como afirma Justino.

El cristianismo primitivo tomó prestados otros elementos de la filosofía antigua, tanto platónicos como aristotélicos, y, como decimos, no solo hizo coincidir el *Logos* del Evangelio de san Juan con la Razón cósmica estoica sino que integró los ejercicios espirituales filosóficos en la propia vida cristiana,⁹⁹² tal y como ya se descubre en la obra de Clemente de Alejandría. Precisamente, la integración de estos ejercicios evoluciona rápida e intensamente, dentro de ese movimiento monástico, como ejercicios de la meditación, del examen de conciencia y, lo que es más, ahora se busca el valor a la tranquilidad del alma y a la impassibilidad.⁹⁹³ Clemente, quizás el más erudito de los filósofos cristianos del periodo preniceno, resalta la integración de los ejercicios espirituales en la vida cristiana. También Tertuliano influirá, según confirma Foucault, en el movimiento de ruptura con la concepción neoplatónica de la *matanoia*, en la emergencia

⁹⁹⁰ Recordemos que antes de los Padres Apologistas hubo una primera generación de los conocidos como Padres Apostólicos entre los que estaban san Clemente de Roma, san Ignacio de Antioquía, san Policarpo de Esmirna, la carta del pseudo-Bernabé y el Pastor de Hermas y a los que hay que añadir posteriormente a Papias de Hierápolis y a los autores de la Didaké. Estos primeros Padres Apostólicos no son teólogos y suelen escribir en forma de epístola lo que se llamó "literatura pastoral", es decir, sencillos escritos para explicar a los fieles las bondades de Cristo, los beneficios de la obediencia y los peligros de la herejía o del cisma. Esto último iba dirigido fundamentalmente a enfrentar las desviaciones o errores del gnosticismo, del marcionismo y, después, del montanismo. En cuanto a los Padres Apologistas los principales son san Justino, san Teófilo de Antioquía, san Ireneo de Lyon y san Cipriano; y, aunque no sean considerados Padres por no cumplir alguna de las condiciones para ello, como la santidad, la ortodoxia o la aprobación de la iglesia, también se incluye en el capítulo de los apologistas a los denominados Eclesiásticos Apologistas entre los que figuran Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, Lactancio, Eusebio de Cesarea y Taciano. Después, entre el concilio de Nicea, año 325, y el concilio de Calcedonia, año 451, comienza la llamada "edad de oro" con gran número de doctores y padres, pero muchos de ellos enfocan su esfuerzo intelectual hacia la evangelización, consolidación de la expansión y, también, a combatir las herejías. Foucault, con todo, recurre con bastante frecuencia a los teólogos de la patrística de los primeros cuatro siglos.

⁹⁹¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 297.

⁹⁹² Ibid. Foucault comparte esta idea e incluso la desarrolla en relación a Marco Aurelio, HS, pag. 280., aunque en esta ocasión no cita ni a Justino ni a Clemente de Alejandría, los dos apoyos de Hadot para esta argumentación que, por otra parte, creemos importante en el movimiento hacia el cristianismo.

⁹⁹³ Ibid.

de los polos de la fe, es decir, los actos de adhesión a una verdad revelada, y de la confesión, esto es, los actos de manifestación de una verdad escondida, y, por último, en otras nuevas perspectivas sobre la fe.⁹⁹⁴

Pero, antes de abordar esta incipiente irrupción de autores, y sus flujos de asimilación y ruptura, ordenemos un espacio de aparición y empecemos por el apologista Justino, también llamado Justino Mártir o san Justino. En sus escritos podemos observar una relación de transición desde la connaturalidad y el parentesco con la razón divina hasta la fe revelada por la gracia de Dios. La compleja ilación entre razón y fe que plantea el autor cristiano apunta, justamente, a un intento de presentar al cristianismo, o por lo menos su interpretación del mismo, como una religión de la razón, como una filosofía útil y segura.⁹⁹⁵ Efectivamente, tomando como referencia teológica el *Didaskalikos* de Alcínoo, frecuentemente comentado y citado por el platonismo medio, Justino busca establecer un equilibrio que, partiendo de la no contradicción entre las doctrinas de Platón,⁹⁹⁶ los estoicos, los poetas y los historiadores y los que “adoramos y amamos después de Dios al Verbo”,⁹⁹⁷ vincula a los que vieron según la “semilla de la razón”⁹⁹⁸ la verdad, aunque con alguna oscuridad, y los que comunican, participan e imitan⁹⁹⁹ esa

⁹⁹⁴ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, Situation du cours*, pag. 329. Michel Senellart, autor de esta *Situation du cours* y editor de otros cursos en el Colegio de Francia, donde además es profesor, recuerda incluso el antecedente de “la economía de la verdad” propia del poder de la pastoral cristiana introducido por Foucault en *Sécurité, Territoire, Population*, en la lección de 1º de marzo de 1978. Senellart resalta bastante la importancia que Foucault otorga a Tertuliano, llegando a hablar de un “momento Tertuliano”, pag. 330.

⁹⁹⁵ Justino, *Diálogo con el judío Trifón*, 8,1., en griego: “φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον.” Del sitio web:<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>

⁹⁹⁶ En el *Fedón*, 65e- 66a, se habla de usar solo la inteligencia para que el alma pueda adquirir la verdad y el saber. También en 79e y 80a se dice que el alma es más afín y connatural a lo divino, y el cuerpo a lo mortal. En el *Teeteo*, 176b se habla de semejanza a la divinidad.

⁹⁹⁷ Es decir, a los cristianos. Justino, *Apología II*, 13, pag. 212.

⁹⁹⁸ Ibid. 213. Jan Waszink y Nils Hyldahl han estudiado el concepto de “semilla de la razón” en profundidad y coinciden en destacar, primero la procedencia de la terminología estoica y, segundo, la influencia de Filón de Alejandría. Además, yendo al fondo de la cuestión, Waszink sostiene que en la *Apología II*, 13,3, Justino defiende la idea de la presencia en cada hombre anterior a Cristo de un Logos seminal idéntico con Cristo y con la Verdad que Cristo representa. Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta Theologica Danica IX), Kopenhagen 1966. Para Hyldahl, su posesión equivale al conocimiento de una parte de la Verdad. Philosophie und Christentum. 1962. Los dos vienen ampliamente citados en el trabajo de José Morales titulado: *La investigación sobre san Justino y sus escritos*, de la página web: dadun.unav.edu/bitstream/10171/14000/1/STXVI309.pdf

⁹⁹⁹ Ibid. 212

verdad por la gracia concedida de Aquél. Los primeros, debido a la connaturalidad con la “razón divina”¹⁰⁰⁰ diseminada en el mundo, tuvieron acceso a algo de la verdad, pero a los cristianos se les concede por la gracia. Y esto es así porque Dios “creó el linaje humano dotado de inteligencia y de facultad para elegir lo verdadero y obrar rectamente...porque han sido dotados de razón y creados con aptitud y habilidad para entender”.¹⁰⁰¹ Dios creó y dotó de inteligencia y razón al hombre, por eso:

Cristo es el primogénito de Dios y la razón o idea de la cual participa todo el linaje humano. Y cuantos vivieron, según la razón, son cristianos, aunque hubieran sido considerados como ateos, como entre los griegos fueron Sócrates y Heráclito; entre los bárbaros, Abraham, Ananías, Azarías, Misael y Elías...Igualmente los que en la antigüedad vivieron contra la razón fueron enemigos de Cristo y homicidas de aquellos que vivían con arreglo a la razón. Mas los que según la razón vivieron y viven, cristianos son impávidos e intrépidos.¹⁰⁰²

Cristo, como vemos, es la razón de la cual participa el linaje humano, era y es el *Logos* que está en todo¹⁰⁰³ y el elemento catalizador que da acceso a la elección de lo verdadero, si bien, no toda razón es suficiente pues a Sócrates nadie tuvo nunca tanta fe que por su doctrina sufriera la muerte.¹⁰⁰⁴ Sin embargo, a Cristo no solamente le creyeron los filósofos y los hombres literatos, sino también los obreros y los ignorantes, los cuales despreciaron la gloria, el miedo y la muerte, aunque “hace esto la inenarrable virtud del Padre, no los recursos de la razón humana”.¹⁰⁰⁵ Es decir, con la simple razón no se llega al nivel de comprensión, conocimiento y compromiso, incluso hasta de perder la vida, que se

¹⁰⁰⁰ Ibid.

¹⁰⁰¹ Justino, *Apología I*, 28, pag. 116.

¹⁰⁰² Ibid. pag. 142-143.

¹⁰⁰³ En griego: “λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὄν”. TN. Del sitio web:<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/apologie2.htm>

¹⁰⁰⁴ Justino, *Apología I*, 46, pag. 207.

¹⁰⁰⁵ Ibid.

alcanza con la fe revelada. La verdad, así, deja de tener “alguna oscuridad”.¹⁰⁰⁶ Por esto concluye el estudioso del primer cristianismo Von Campenhausen que para Justino “la Verdad ya no se mantiene en una fría neutralidad, al margen de la contienda, sino que se concreta en Cristo y vive en una comunidad, en una determinada enseñanza y en una palabra divina”.¹⁰⁰⁷ El *Logos* se encarna en Cristo porque se hizo cuerpo, razón y alma.¹⁰⁰⁸ Por esto, la doctrina cristiana supera a toda doctrina humana, porque los cristianos encarnan al *Logos* en Cristo y, así, todas las cosas que en todo tiempo pensaron o dijeron los filósofos y los legisladores, todas estas cosas las conocieron porque de alguna manera descubrieron y consideraron al Verbo.¹⁰⁰⁹ Al final, para Justino la religión cristiana es una filosofía que guarda un cierto equilibrio entre razón y fe asumida, aunque ésta no puede ser sustituida por aquella. Además, la doctrina-filosofía del cristianismo supera las fuertes e insalvables contradicciones que limitan al helenismo.¹⁰¹⁰ Asimismo piensa el apologista que no puede haber continuidad entre filosofía griega y el cristianismo porque, aun coincidiendo parcialmente con algunos movimientos y escuelas de pensamiento como es el caso del platonismo, la doctrina de la fe cristológica se fundamenta en el Antiguo Testamento y, por tanto, siendo anterior a la filosofía pagana es esta la que, prosiguiendo distintos objetivos, la desvirtúa. En *Diálogo con el judío Trifón*, 8, 2, Justino confirma al cristianismo como la sola filosofía verdadera que se encuentra en los Profetas, es decir, sería algo así como la filosofía primordial¹⁰¹¹ colegida del Antiguo Testamento y olvidada por la excesiva atención a la continua sucesión de movimientos en

¹⁰⁰⁶ Ibid. pag. 213.

¹⁰⁰⁷ Hans Von Campenhausen, *Los Padres de la Iglesia, I: Padres griegos*, pag. 24. De la web: <http://www.mercaba.org/ARTICULOS/C/campenhausen,%20hans%20von%20-%20padres%20griegos.pdf>

¹⁰⁰⁸ Justino, *Apología II*, 10, 1., En griego: “καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν.” Del sitio web: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/apologie2.htm>

¹⁰⁰⁹ Ibid. pag. 206.

¹⁰¹⁰ En oposición a estas contradicciones en la filosofía griega escribió con determinación su discípulo Taciano de Siria. Solo tiene dos obras conservadas: el *Diatessaron*, y la que significativamente se tituló *Discurso contra los griegos*, disponible en <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/tatien/grecs.htm>

¹⁰¹¹ La expresión es de Nils Hyldahl.

el pensamiento griego, pero ahora redescubierta por la gracia de Dios que sembró en nosotros la razón y la fe.

Por otra parte, el apologista Tertuliano, que terminó abandonando la iglesia católica por poco rigurosa para abrazar el montanismo, que posteriormente también abandonó por desafección para fundar su propio movimiento, tiene algunas peculiaridades y originalidades que despiertan el interés de Foucault. Tertuliano es brillante y original, ingenioso, contundente y claro,¹⁰¹² pero también polémico y, en ciertas ocasiones, aventurado y vehemente. Reúne, pues, algunas de las condiciones que pueden favorecer el alumbramiento de nuevas ideas en un periodo que precisamente se caracterizaba por la configuración de distintas corrientes en competencia e incluso nuevas lenguas con sus nuevas formas de expresión.¹⁰¹³ El análisis foucaultiano, enmarcado en el campo de reflexión que Tertuliano aporta a la configuración ideológica¹⁰¹⁴ patrística de su época, persigue la finalidad de identificar e incorporar los temas teológicos¹⁰¹⁵ y filosóficos que más prometedores le parecen. Y esto, como ahora veremos, con el objetivo ininterrumpido de seguir examinando las posibles aportaciones al proceso de transformación de la inquietud de sí, aunque no sean inmediatas o directas.

¹⁰¹² Juan José Garrido, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, pag. 31., lo exores de la siguiente manera: "...acuñó un vocabulario que luego será clásico".

¹⁰¹³ En este sentido son interesantes los trabajos de H. Hoppe, *Syntax une Stil des Tertullian*; en italiano, *Sitassi e stile di Tertuliano*, trad. de G. Alegri., donde resalta su capacidad para expresar el pensamiento de la doctrina cristiana, y de J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III siècle*, y el mencionado R. Braun sobre sus neologismos y el desarrollo de conceptos de la misma doctrina cristiana en lengua latina. Hoppe es especialmente meticuloso y apunta diversos factores para su singular innovación: " 1. la necessità di esprimere in lingua latina i nuovi concetti del cristianesimo (di qui i numeroso grecismo e le parole greche latinizzate), 2. la tendenza alla brevità e all'efficaciare dell'espressione, 3. l'esigenza dell'analogia e della concinnitas." pag. 214.

¹⁰¹⁴ Y no solo ideológica o doctrinaria sino también cultural. Según J. Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, en el caso de Tertuliano la cultura antigua y la cultura en general es una base adecuada para profundizar en la fe. No combatiría Tertuliano la cultura pagana sino que, más bien, aprovecharía la proyección teórica que le proporciona.

¹⁰¹⁵ R. Braun en *Les règles de la parénèse et la composition de De Patientia de Tertullien*, *Rev. Phil.* 55 (1981), 197-203., expone que precisamente el estoicismo le brinda a Tertuliano las condiciones de estructura teórica apropiadas para proyectar sus nuevas contribuciones teológicas.

Tenemos, pues, la obra del africano Tertuliano¹⁰¹⁶ que, como cuestión de orden previo y guardando una directa correspondencia no solo con sistemas de pensamiento anteriores sino, y sobre todo, con todo su propio desarrollo especulativo posterior, digamos que ya había resuelto teóricamente la relación entre cuerpo y alma como dos sustancias distintas aunque vinculadas entre sí.¹⁰¹⁷ Además, según Foucault, es el introductor de la idea, y posterior doctrina, del pecado original,¹⁰¹⁸ es decir, la concepción de que todo hombre nace en pecado, nace con mancha. Asimismo y en consecuencia al desarrollo teológico de lo anterior, Tertuliano establece este pecado como una corrupción hereditaria¹⁰¹⁹ que, sin embargo, no excluye la presencia de algo bueno en el hombre. Y en este sentido dice lo siguiente:

¹⁰¹⁶ Nacido en la ciudad de Cartago, igual que san Cipriano y san Agustín.

¹⁰¹⁷ Tertuliano, *Acerca del alma, De anima*, XXVII, 1-2-3, pag. 105-106. “¿Cómo es concebido un ser animado? ¿Es insuflada al mismo tiempo una y otra sustancia, la del cuerpo y la del alma, o una de ellas es anterior? Nosotros afirmamos que ambas son concebidas, formadas, perfeccionadas, así como nacidas al mismo tiempo, y no media ningún espacio de tiempo en la concepción...la unión se produce simultáneamente con la vida...existe la vida desde la concepción, ya que defendemos que aparece el alma desde ese momento; así pues, hay vida donde hay alma.” Nos parece interesante recordar esta idea de Tertuliano porque está asociada al estoicismo en la medida en que concebía el alma como “...un soplo de Dios, como inmortal, corporal, con forma, simple en su sustancia, sabia en sí misma,...”. *De anima*, XXII, 2. pag. 93. Y es importante porque significa un desplazamiento y distanciamiento del platonismo en cuanto que la doctrina cristiana afirmaba que el cuerpo y el alma eran una creación de Dios. Es decir, el alma no es afín con lo divino como en *La república* 611e, sino consustancial a la naturaleza creada del hombre. La inmortalidad del alma necesitaba la voluntad del Creador y a través de su iluminación y elevación la imagen y semejanza requerida para alcanzar esa inmortalidad. Por lo tanto, tampoco se puede hablar de preexistencia de las almas, como en el platonismo, porque el alma humana es creada junto al cuerpo. Esto es el llamado creacionismo una de cuyas variables era el traducianismo de Tertuliano que añadía a esta unión de alma y cuerpo el que se producía en la misma procreación. También compartía esta noción de la inmortalidad del alma Irineo de Lyon, *Contra los herejes, Denuncia y refutación de su doctrina*, II, 5. 9. *Las almas no mueren*, del sitio web: http://www.mercaba.org/TESORO/IRENEO/00_Sumario.htm

¹⁰¹⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 104. Foucault se refiere al capítulo XLI, 3., de *De anima*, donde Tertuliano, que por otra parte es el primer teólogo que escribe en latín, afirma que no hay alma sin pecado y solo Dios está libre de tal carga. En realidad fue el treinta años más joven Irineo de Lyon, san Irineo, el primero que formalizó la conceptualización del pecado original. En *Contra los herejes*, libro III, titulado *Exposición de la doctrina cristiana*, apartado 3, *El Verbo de Dios se hizo hombre*, subapartado 8, *Motivo de la encarnación*, dice lo siguiente: “Convenía, pues, que aquel que estaba por matar el pecado y por redimir al hombre reo de muerte, se hiciese lo mismo que es éste, o sea el hombre que por el pecado había sido sometido a la servidumbre y estaba bajo el poder de la muerte (Rom 5,12; 6,20-21), para que el pecado fuese arrancado por un hombre a fin de que el hombre escapase de la muerte. `Porque así como por la desobediencia de un hombre´, el primero que había sido plasmado de la tierra no trabajada (Gén 2,7), `muchos fueron constituidos pecadores´ y perdieron la vida, `así´ convenía que `por la obediencia de un hombre´, el primero engendrado de una Virgen, muchos fuesen justificados y recibiesen la salvación (Rom 5,19). Así es como el Verbo de Dios se hizo hombre, como también dice Moisés: `Dios, sus obras son verdaderas´ (Dt 32,4). Pero si no se hizo carne sino apariencia de carne, entonces no era verdadera su obra. No! Lo que parecía, eso era: el Dios del hombre recapitulaba en sí su antigua creación, para matar por cierto el pecado, dejar vacía la muerte (2 Tim 1,10) y dar vida al hombre. Por eso `sus obras son verdaderas´ (Dt 32,4)”. Del sitio web: <http://www.mercaba.org/TESORO/IRENEO/06-3.htm#Heading245>

¹⁰¹⁹ Así lo afirma Tertuliano en *La penitencia*, II, 3., pag. 85., donde dice lo siguiente: “Dios, en efecto, después de tantos y tan grandes pecados cometidos por la temeridad humana a partir de Adán, el primero de la estirpe...”.

Por eso no existe ningún alma que carezca de pecado, ya que no hay ninguna que carezca de la semilla del bien.¹⁰²⁰

y esto es así porque:

De este modo algunos son muy malos y otros muy buenos, y no por ello todos tienen un mismo tipo de alma, pues también en los muy malos hay algo de bueno, y en los muy buenos algo de malo. En efecto, solamente Dios es sin pecado, y únicamente hombre sin pecado Cristo, ya que Cristo es también Dios.¹⁰²¹

para concluir que:

Así toda alma toma su origen en Adán hasta que en Cristo retoma otro origen, permaneciendo impura tanto tiempo como tarda en retomar el otro origen; siendo, no obstante, pecadora, puesto que se encuentra inmunda, llevando la ignominia por la unión de la carne....Por ello cuando llega la fe, retornada¹⁰²² por el segundo nacimiento del agua¹⁰²³ y de la virtud que viene de lo alto, arrojado el telón de su antigua corrupción, contempla toda su luz.¹⁰²⁴

¹⁰²⁰ Tertuliano, *Acerca del alma*, XLI, 3., pag. 137-138. En latín: “nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine.” Del sitio web:http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm

¹⁰²¹ Tertuliano, *Acerca del alma*, XLI, 3., pag. 137. En latín: “Sic pessimi et optimi quidam, et nihilominus unum omnes animae genus; sic et in pessimis aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi. Solus enim deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus.” Del sitio web:http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm

¹⁰²² En el sentido de regenerada, así lo traduce por “régénérée” Antoine Eugène de Genoude en *De l'ame*, Tertullian.org.; y también de rehecha, reformada o corregida. Quizás la traducción de “reformata” por “retornada” dé lugar a equívocos.

¹⁰²³ En referencia a esto y en relación al cuerpo y al alma que mencionábamos antes, Tertuliano en *El bautismo*, pag. 111-113., dice lo siguiente: “...porque somos ensuciados por los pecados a modo de manchas, somos purificados por las aguas. Ahora bien, los pecados, lo mismo que no se dejan ver en la carne - pues nadie porta sobre la piel las manchas de la idolatría o del estupro o del fraude -, así también del mismo modo causan suciedad en el espíritu, que es el autor del pecado: pues el espíritu es el que manda, y la carne es la que sirve. Con todo, ambos comparten la culpa; el espíritu a causa del mando, la carne a causa del servicio. Por tanto, preparadas en cierto modo las aguas mediante la intervención del ángel, el espíritu se limpia corporalmente en las aguas, y en las mismas se purifica espiritualmente la carne.” En latín: “...ut quoniam uice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur. Sed delicta sicut in carne non comparent - quia nemo super cutem portat maculas idololatriae aut stupri aut fraudis -, ita et aiusmodi in spiritu sordent, qui set autor delicti: spiritus enim dominatur, caro famulatur. Tamen utrumque ínter se communicant reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium. Igitur medicatis quodammodo aquis par angeli interuentum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter emundatur.” Ibid.

¹⁰²⁴ Tertuliano, *Acerca del alma*, XL, 1 - XLI, 4., pags. 135-136-138. EN latín: “Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate....Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit.” Del sitio web:http://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm

Como vemos aquí, Tertuliano afirma que el alma permanece impura y pecadora y que, con el segundo nacimiento del agua, *secundam natiuitatem ex aqua*, una vez el alma queda limpia de la mancha del pecado, “llega la fe” que permite contemplar la luz. Es decir, en realidad aquí, y según el modo en que hace intervenir los distintos elementos, establece una relación entre purificación del alma y acceso a la verdad.¹⁰²⁵ El bautismo, entonces, provee otro acceso a la verdad: la fe.¹⁰²⁶ Más adelante volveremos sobre este tema, pero quedémonos ahora con la idea de Tertuliano asegurando que, una vez el alma está limpia, llega de la fe.

Por otra parte, con la paulatina instauración¹⁰²⁷ y creciente arraigo de este principio teológico del pecado original, se interrumpía de hecho el proceso de implantación de la conocida como doctrina de las dos vías,¹⁰²⁸ que ya podía considerarse como establecida y aceptada mayoritariamente en las primeras comunidades de cristianos y que apareció por primera vez escrita y descrita, o por lo menos así nos ha llegado, tanto en la llamada

¹⁰²⁵ Foucault trata de llenar este tema en *Du gouvernement des vivants, Leçon du 13 février 1980*.

¹⁰²⁶ Tertuliano, *La penitencia*, VI, 16., pag. 125.: “Aquel baño es el sellado de la fe,...”. En latín: “Lauacrum illud obsignatio est fidei,...”, *ibid.* pag. 124. En *El bautismo*, XIII, 2. pag. 161. dice lo siguiente: “...ha sido añadido el sello del bautismo, una especie de vestido de la fe, una fe que antes era desnuda y que ahora no puede nada sin su ley [del bautismo].”, en latín :”...addita est ampliatio sacramento obsignatio baptismi, uestimentum quodammodo fideo, quad retro erat nuda, nec potes iam sine sua lege.” *Ibid.* pag. 160

¹⁰²⁷ Foucault acentúa este desplazamiento y habla de substitución, en *Du gouvernement des vivants*, pag. 104., “ ...qui a substitué...”. Más adelante, concretamente en la pag. 118 del mismo libro, habla incluso de invención: “ Tertullien, vous le savez, est celui qui a inventé le péché originel ou, en tout cas, celui qui l’a élaboré.”

¹⁰²⁸ Juan José Ayán, *Padres apostólicos*, pag. 20. En la introducción de este trabajo, Ayán apunta los precedentes de esta doctrina de los dos caminos. Así menciona la cita que Justino, *Segunda Apología* 11, hace de cuando Jenofonte refiere el dilema de Hércules ante el cruce de caminos en el que le salieron al encuentro la virtud y la maldad. Ayán también cita otros conocidos antecedentes como las palabras de Moisés al pueblo de Israel: “Mira, yo pongo ante ti vida y muerte, bien y mal”, Dt 30; o en palabras de Yahveh: “Mirad que yo os propongo el camino de la vida y el camino de la muerte”, Jr 21; O las mismas palabras de Jesús: “ Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición...; mas ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la vida!” Mt 7, 13-14.

Carta del Pseudo-Bernabé como en la *Didaké*.¹⁰²⁹ Ahora bien, si analizamos con algo más de detenimiento esta aparentemente sencilla idea de las dos vías podremos constatar cómo se configura la doctrina del pecado original prácticamente fagocitando la, hasta cierto punto, racional capacidad de elección que representaba el poder discernir entre una opción y su contraria. Esta doctrina de las dos vías, como decimos, consistía fundamentalmente en marcar una diferencia: “Dos caminos hay, el de la vida y el de la muerte; pero grande es la diferencia entre los dos caminos”.¹⁰³⁰ Así comienza la también conocida como *Didaché* o *Enseñanza de los doce apóstoles* que ya manifiesta de inicio la incompatibilidad entre dos posibles alternativas: la vida o la muerte.¹⁰³¹ Efectivamente, el camino de la vida obliga a ciertos mandamientos, como el que prescribe amar a Dios que te ha creado y al prójimo como a ti mismo,¹⁰³² el que dice que no matarás, no robarás, no darás falso testimonio, no serás doble ni de pensamiento ni de lengua, pues la doblez de lengua es red de muerte o tu palabra no será falsa ni vacía sino verificada en la acción.¹⁰³³ También se está obligado a no ser irascible, ni envidioso ni amigo de las disputas ni, tampoco, voluptuoso para evitar el adulterio ni presuntuoso o murmurador porque conduce a la calumnia y a la mentira, ni seas, dice el texto, adivino pues también

¹⁰²⁹ Del griego Διδαχή, que significa enseñanza o doctrina, según explica Ramón Trevijano Etcheverría a partir de la pag. 6 de su *Patrología*. La conocida como *Didaché* es una obra de literatura cristiana primitiva que en realidad se titula *Enseñanza de los doce apóstoles* escrito por un compilador que llamamos Didachista, y que Foucault saca a colación porque antes del NT ya define el bautismo, así como la doctrina de las dos vías, tema que le interesa por la significación que tiene en la relación entre acto de verdad y purificación, tal y como afirma en la pag. 102 del curso de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*. Por otra parte, Foucault, aunque no lo cita, debió conocer los trabajos de Jean Paul Audet, *La Didaché, instructions des apôtres*, quien ya en 1958 y después del pormenorizado análisis que se hizo de los *Manuscritos de Qumram* que cita en la nota 1 de la pag. 206, y en especial del rollo conocido como *Manual de disciplina esenio*, donde también se encuentra la doctrina de los dos caminos, verificó y aproximadamente dató la aún por entonces poco esclarecida *Didaché*. En el capítulo 7º *La date et le lieu d'origine*, se puede leer un análisis detallado, incluyendo la opinión de numerosos especialistas, que aclara ciertas dudas al respecto. Suya es la teoría que diferencia entre la *Enseñanza de los doce apóstoles* y otro escrito que, hasta entonces, parecía una simple traducción pero que él sostiene como diferente e incluso anterior, además de casi exclusivamente de tradición judaica. Se trata del escrito redactado en griego y conocido como la *Doctrina de los apóstoles* en el que se aprecian matices, de los que Foucault era plenamente conocedor, que resultan interesantes.

¹⁰³⁰ Didachista, *Enseñanza de los doce apóstoles, Los dos caminos*, I, 1., en *Padres Apostólicos*, pag. 39.

¹⁰³¹ En la *Doctrina de los apóstoles* en *Padres Apostólicos*, se empieza así: “ Dos caminos hay en el mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas.” pag. 61.

¹⁰³² *Ibid.* I, 2., pag. 39.

¹⁰³³ *Ibid.* II, 2-3-4-5., pag. 41-42.

conduce a la idólatra, y, conmina, del mismo modo, a permanecer junto a los justos y humildes.¹⁰³⁴ Asimismo no se puede ser causa de cisma ni, por otra parte, vacilar si será o no.¹⁰³⁵ Y, por último, compartirás las cosas con tu hermano y no dirás que son de tu propiedad, odiarás toda hipocresía y, finalmente, confesarás tus faltas en la asamblea.¹⁰³⁶

El camino de la muerte es, precisamente, todo lo contrario. Es malo y lleno de maldición: asesinatos, adulterios, robos, idolatría, falsos testimonios, hipocresía, doblez de corazón, engaño, envidia, ostentación, aborrecedores de la verdad,¹⁰³⁷ amantes de la mentira, no vigilantes para el bien... pecadores en todo.¹⁰³⁸ Y termina el Didachista esta descripción de la segunda vía diciendo: “¡Ojalá, hijos, permanezcáis alejados de todo esto!... Así pues, si puedes llevar todo el yugo¹⁰³⁹ del señor, serás perfecto; pero si no puedes, haz lo que esté en tu mano”.¹⁰⁴⁰ Es esta última sentencia la que nos da pie a , completando el análisis de Foucault, relacionar el pecado original de Tertuliano con la ausencia de toda capacidad de elección que conlleva y este *desiderátum* de permanecer alejado del mal camino, es decir, de que por la propia voluntad permanezcamos lejos del camino de la muerte y las tinieblas. Añade el condicional “si puedes” que, cuando menos, representaba una cierta oportunidad de hacer, dentro de lo posible, lo que uno mismo crea que puede hacer. Así pues, y sin apartarse de la doctrina, el Didachista adecúa su práctica a las posibilidades de cada uno y, además, es el criterio del propio individuo el que ajusta el peso del mencionado “yugo”. Pero lo más importante, en nuestra opinión, es

¹⁰³⁴ Ibid. III, 2-3-4-5-6-9., pag. 42-43.

¹⁰³⁵ Pseudo-Bernabé, *Epístola*, 19, 5., pag. 116. “No dudarás si será o no”. En griego: “οὐ μὴ διψυχῆσης, πότερον ἔσται ἢ οὐ”. del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0629%3Achapter%3D19%3Asection%3D5>.

¹⁰³⁶ Didachista, *Enseñanza de los doce apóstoles*, IV, 3-4-8-12-14. pag. 43-44-45.

¹⁰³⁷ Resulta interesante la insistencia del Didachista en poner el énfasis en la valoración de la verdad como un bien y en el rechazo de todo obstáculo para su puesta en práctica. La conexión de desarrollo con la *parreshia* parece clara.

¹⁰³⁸ Ibid. V, 1-2.

¹⁰³⁹ Clemente de Roma, *Carta de Clemente a los corintios*, XVI, 17. pag. 158., también habla de: “...hemos venido bajo el yugo de su gracia”.

¹⁰⁴⁰ Ibid. VI. 2., pag. 46. En griego: “εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ, τοῦτο ποίει.” del sitio web: <http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.v.html>

que sitúa en el individuo la capacidad de optar por un camino u otro. Desea su alejamiento del mal camino pero deja a la responsabilidad de su voluntad la preferencia finalmente triada. Y, como no escogemos nacer pecadores, la doctrina del pecado original acaba con la posibilidad y con la capacidad de esa elección, aunque sea la del camino de ser “pecador en todo”. Foucault resume la doctrina del pecado original de Tertuliano en un par de frases:

Todo hombre es por derecho de nacimiento un pecador. El hombre no es aquel que tiene que elegir entre dos vías...El hombre, de cualquier modo, nace pecador... Es el que, desde su nacimiento, ha pecado.¹⁰⁴¹

Y, ahora, parece que todo conduce a un aparente callejón sin salida. Si somos pecadores de nacimiento, si estamos manchados ¿cómo vamos a salvarnos?, ¿qué debemos hacer para limpiar esa mácula?, ¿hay algún modo para que deje de ser indeleble? Tertuliano, según afirma Foucault y hemos comentado más arriba, había substituido la doctrina de los dos caminos por la del pecado original, es decir, había problematizado el sistema establecido de elección entre el bien y el mal y, en consecuencia a la nueva situación creada, debió considerar oportuno ofrecer una solución.¹⁰⁴² Ésta llegó de forma categórica a través del bautismo, esto es, el segundo nacimiento del agua. Efectivamente, Tertuliano confía al sacramento del bautismo la purificación del alma y, a partir de ahí, emerge la relación con el acceso a la verdad que le atribuye Foucault. No obstante, recordemos en este punto que para éste, en el periodo justo anterior al de Tertuliano, la preparación al bautismo consistía principalmente en un tiempo de enseñanza con el objetivo de, además de instaurar la liturgia de un patrón de comportamiento, convertir al catecúmeno en un sujeto de conocimiento.

¹⁰⁴¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 105., TN del francés: “ Tout homme est par droit de naissance un pécheur. L’homme n’est pas celui qui a à choisir entre deux voies...L’homme est, de toute façon, né pécheur...C’est celui qui, dès sa naissance, a péché.”

¹⁰⁴² Hasta cierto punto recuerda al viejo recurso de crear un problema para, luego, ofrecerse a resolverlo.

...es decir, primeramente se le enseñan las verdades, que son las verdades de la doctrina y las reglas de la vida cristiana, y se le conduce así, de enseñanza en enseñanza, hasta una creencia, que debe manifestarse y afirmarse en un cierto acto de verdad que es la profesión de fe. Esta profesión de fe es uno de los aspectos fundamentales del bautismo. Este bautismo, por el rito en que consiste, llama al Espíritu Santo quien, descendiendo sobre el alma le aporta una luz; luz que le da, en fin, un acceso a la verdad, la cual no es simplemente un contenido de conocimiento, una serie de dogmas para creer o de objetos para conocer, sino, al mismo tiempo para el que conoce, su propia vida ahora devenida vida eterna, como es eterna la verdad que conoce.¹⁰⁴³

Hay pues en la liturgia bautismal una estructura de enseñanza de la verdad previa al descendimiento del Paráclito que, sin embargo, Tertuliano desplaza hacia “el sellado de la fe”¹⁰⁴⁴ a través del lavado de los pecados y, por lo tanto, la liberación para la vida eterna; esto es,

No será inútil este escrito sobre el sacramento de nuestra agua -por la que, lavados los pecados de la ceguera anterior, somos liberados para la vida eterna-, pues servirá para instruir tanto a quienes en este momento se están formando, como a quienes, contentos con haber creído, sin haber examinado a fondo las razones de las verdades que les han sido transmitidas, portan, igualmente, una fe vulnerable a causa de la ignorancia.¹⁰⁴⁵

Es decir, el bautismo que limpia el pecado original sella la fe que libera para la vida eterna y que exime de la ignorancia.

¹⁰⁴³ Ibid. pag. 113. TN de :” ...c’est-à-dire: premièrement, on lui enseigne des vérités, qui sont les vérités de la doctrine et les règles de la vie chrétienne, et on le mène, ainsi, d’enseignement en enseignement, jusqu’à une croyance, laquelle croyance doit se manifester et s’affirmer dans un certain acte de vérité qui est la profession de foi. laquelle profession de foi est un des aspects fondamentaux de baptême. Ce baptême, par le rite en quoi il consiste, appelle l’Esprit saint qui, descendant dans l’âme, lui apporte une lumière, une illumination qui lui donne, enfin, un accès à la vérité, laquelle n’est pas simplement un contenu de connaissance, une série de dogmes à croire ou d’objets à connaître, mais est en même temps, pour celui qui connaît, sa propre vie devenue maintenant vie éternelle comme est éternelle la vérité qu’il connaît.”

¹⁰⁴⁴ Tertuliano, *La penitencia*, VI, 16., pag. 125. que ya hemos citado más arriba, y también en *El bautismo*, XIII, 2., pag. 161, donde dice:” ...el sellado del bautismo, una especie de vestido de la fe, una fe que antes era una fe desnuda y que ahora no pede nada sin su ley, ley del bautismo.” En latín: “...obsignatio baptismi, uestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda, nec potest iam sine sua lege.”

¹⁰⁴⁵ Tertuliano, *El bautismo*, I, 1., pag. 91. En latín: “ De sacramento aquae nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in uitam aeternam liberamur, non erit otiosum digestum istud, instruens tam eos qui cum maxime formantur quam et illos qui similiter, credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum, temptabilem fidem per imperitiam portant.”, Ibid.

Pero, ahora volvamos brevemente al más arriba citado Clemente de Alejandría para continuar con el análisis de esta simbiosis, y, a la vez, desacoplamiento de los primeros filósofos cristianos con el helenismo pagano. Recordemos que Hadot, en quien frecuentemente se inspira Foucault para acentuar la relevancia de ciertas ideas y prácticas de la antigüedad, lo había mencionado también como uno de los primeros filósofos cristianos que entienden la reflexión filosófica como un modo de vida y, en especial, llamaba la atención sobre el aspecto de la integración de los ejercicios espirituales filosóficos en la vida cristiana.¹⁰⁴⁶ Pero hay más porque, y a esto es a lo que vamos, Clemente, bien educado e instruido en la cultura griega clásica, lanza un feroz ataque al paganismo tanto en el orden moral como en el intelectual, incidiendo en sus flancos considerados más débiles, esto es, el esoterismo, la superstición, la ignorante divinización de los elementos, la redundancia mítica, la inconsistencia misteriosa o el gusto por el rito sacrificial. Y no solo, porque a esto hay que añadir la inhumanidad subyacente en la obsesión por las inacabables venganzas sangrientas, los eternos rencores, los precipitados e irrefrenables ardores guerreros, los impulsivos odios heredados, los crímenes parricidas, los duelos patológicos, además de las frecuentes violaciones, los insufribles resentimientos, la habitual cizaña, la irrefrenable cólera, la perversión, la crueldad, y un largo etcétera.¹⁰⁴⁷ Y aunque Clemente ciertamente también considera que

¹⁰⁴⁶ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 296.

¹⁰⁴⁷ Probablemente todas o algunas de estas representaciones simbólicas, metáforas y leyendas ejemplarizantes de la antigüedad estaban ya inmersas en un proceso de desgaste alegórico que las situaba en una vía de circularidad poco efectiva. Clemente, con toda seguridad, era muy consciente de este desfallecimiento.

hay algunos filósofos y poetas antiguos que han dicho la verdad alguna vez,¹⁰⁴⁸ la intención de separación y ruptura con la ofensiva que lleva a cabo se aprecia claramente desde los primeros párrafos del *Protréptico*,¹⁰⁴⁹ su obra más importante en nuestra opinión, donde el objetivo se focaliza en la configuración de una autoridad moral que articule la superioridad del nuevo orden.¹⁰⁵⁰ Clemente, a partir de aquí, enlaza una estructura de análisis que termina por dislocar, a pesar de las verdades compartidas, la vinculación cultural con el paganismo. En realidad se trata de demostrar la superioridad del cristianismo estableciendo las bases para la creación de un deseo de salvación asociado a los principales dogmas de revelación, redención y, también, renuncia. Pero penetrando algo más en sus argumentos lograremos hacernos una composición de lugar que nos aproxime a los movimientos culturales que estaban configurándose en su época y a los ya reconocibles incipientes desplazamientos del cuidado de sí hacia lo que Foucault llama la renuncia a sí. Comienza pues Clemente apuntando al considerado centro religioso y, también como institución de referencia, matriz de la tradición cultural del mundo griego antiguo: el Oráculo de Delfos. Efectivamente, recordando la leyenda del citarista Eunomo de Locrios y el canto de la cigarra, y aprovechando lo irrisorio que termina siendo la escena imaginaria que se plantea, concluye con la siguiente pregunta:

¹⁰⁴⁸ En el capítulo VI cita a Platón, Cleantes, Pitágoras y en el capítulo VII a Hesiodo, Sófocles, Orfeo, el cómico Meandro, etc. Merece la pena señalar las numerosas citas por todo el libro de los *Oráculos Sibílicos*, sobre todo en estos dos capítulos y en el capítulo VIII a los profetas, que Clemente saca a colación sobre las verdades dichas en la antigüedad sobre Dios. Así, por ejemplo, en *Protréptico* VI, 70, 2., pag. 135, cita el libro III 586-594., que, según la traducción de Emilio Suarez de la Torre dice lo siguiente: "...ellos no honran, movidos por vanos engaños, ni las obras de los hombres, áureas o bronceas, de plata o marfil, ni las imágenes lígneas o pétreas de dioses ya muertos, estatuas de barro coloreadas de bermellón, pinturas que reproducen figuras, como acostumbran los mortales con casquivana voluntad; por el contrario, levantan hacia el cielo sus brazos santos...y honran solo al Inmortal que eternamente nos protege". Asimismo en el *Protréptico* VII, 74, 6, pag. 140, cita también el libro III, 624-625 que según el mismo traductor dice : "Mas tú, mortal de mente retorcida, no te retrases con vacilaciones; al contrario, da la vuelta, regresa de tu error y hazte propicio a Dios". Las dos traducciones son, como hemos dicho, de Emilio Suarez de la Torre, *Oráculos Sibílicos*, en *Apócrifos del antiguo testamento*, Vol. III, pag 495-496-497.

¹⁰⁴⁹ Coincide con el título de la obra juvenil de Aristóteles, pero aquí la exhortación no es a la filosofía sino a los griegos y paganos en general. También hay otros *Protrépticos* a la filosofía de Epicuro, de Jámblico, de Cicerón o a la medicina de Galeno. El *Protréptico* de Clemente es una exhortación a los griegos paganos e invitación a la fe cristiana. El término *protréptico* podría traducirse literalmente como un persuasivo discurso capaz de hacer cambiar.

¹⁰⁵⁰ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 2, 4., pag. 41. En griego la frase literal: "...ἀλλὰ τῆς καινῆς ἀρμονίας τὸν αἰδίων νόμον.", se traduciría por: "...sino la perenne canción del nuevo orden", porque se está refiriendo a la antigua fábula de la cigarra que canta Eunomo.

¿Cómo habéis podido creer todas aquellas fábulas?¹⁰⁵¹ Más adelante, en una apreciación que demuestra la nueva posición de dominio pretendida, definirá esta credulidad como borrachera de pura ignorancia;¹⁰⁵² pero antes, continuando con su desarrollo filosófico, dirige Clemente su reflexión hacia el modo de desplazamiento del *theîos lógos*,¹⁰⁵³ de inspiración platónica, al *Logos* encarnado, al *Logos* celeste, al verdadero *agonistés*¹⁰⁵⁴ que arranca al hombre de sus costumbres naturales y mundanas y que, como pedagogo, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios.¹⁰⁵⁵ El *Logos*, Cristo, se presenta como único y ambas cosas a la vez, Dios y hombre, y es por Él, por el amor que nos profesa, que aprendemos a vivir bien y somos conducidos a la vida eterna.¹⁰⁵⁶ El *Logos* se personifica para que el hombre lógico, λογικὸν o de acuerdo con la razón, el que vive según el *Logos* y que por eso es difícil de engañar,¹⁰⁵⁷ comprenda qué significa la salvación.

...el *Logos* de Dios se ha hecho Hombre, para que también tú, en cuanto hombre, aprendas cómo un hombre puede llegar un día a ser dios.¹⁰⁵⁸

...δυσωπῶν τὴν ἀπιστίαν, ναί φημι, ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵¹ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 2, 1. pag. 38. En griego: “Πῆ δὴ οὖν μύθοις κενοῖς πεπιστεύκατε”, del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D1>

¹⁰⁵² Ibid., XII, 118, 5., pag. 193. En griego: “ἀγνοία μεθύων ἀκράτῳ”, del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D12>

¹⁰⁵³ Platón, *Fedón*, 85d. pag. 649.

¹⁰⁵⁴ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 2, 3., pag. 41. En griego: “γνήσιος ἀγωνιστής”. Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D1>

¹⁰⁵⁵ Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I, 2., pag. 42. En griego : “εἷς ὢν πᾶς ὁ αὐτόρουτος λόγος, τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον, εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς τὸν θεὸν πίστεως σωτηρίαν παιδαγωγῶν.” Del sitio web:<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>

¹⁰⁵⁶ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 7, 1., pag. 48-49. En griego: “Αἴτιος γοῦν ὁ λόγος, ὁ Χριστός...ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος...παρ’ οὗ τὸ εὖ ζῆν ἐκδιδασκόμενοι εἰς αἰδίων ζωὴν παραπεμπόμεθα”

¹⁰⁵⁷ Ibid., IV, 4, 3., pag. 119. En griego: “τοσοῦτον ἴσχυσεν ἀπατήσαι τέχνη προαγωγὸς ἀνθρώποις ἐρωτικοῖς εἰς βάραθρον γενομένη. δραστήριος μὲν ἢ δημιουργική, ἀλλ’ οὐχ οἷα τε ἀπατήσαι λογικὸν οὐδὲ μὴν τοὺς κατὰ λόγον βεβιωκότας.”, del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D4>

¹⁰⁵⁸ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 8, 4., pag. 52.

¹⁰⁵⁹ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D1>

Y esto se aprende porque, según Clemente, las puertas del *Logos* son razonables y se abren con la llave de la fe.¹⁰⁶⁰ Los caminos cortos de la salvación,¹⁰⁶¹ que conducen a la vida eterna,¹⁰⁶² son las divinas escrituras y un género de vida prudente que nos aleja del error fatal y la ignorancia y nos propone un patrón de imagen y semejanza, aun a costa de renunciaciones.¹⁰⁶³ La fe conduce, la experiencia enseña, la Escritura guía como un pedagogo porque el *Logos* no se oculta a nadie.¹⁰⁶⁴ Por eso, que nadie desprecie al *Logos*, no sea que se desprecie sin darse cuenta a sí mismo,¹⁰⁶⁵ porque el *Logos* de la verdad es el de la incorruptibilidad, el que regenera al hombre elevándolo a la verdad, el aguijón de la salvación, el que expulsa la corrupción y destierra la muerte.¹⁰⁶⁶ Al final, Clemente termina el *Protréptico* exhortando: ofrécete a ti mismo a Dios como primicia,¹⁰⁶⁷ καὶ σεαυτὸν ἀκροθίνιον ἀνάστησον τῷ θεῷ,¹⁰⁶⁸ es decir, rechaza el error y el engaño, déjate guiar por la razón del *Logos* verdadero y ten fe en el Dios que ha venido a salvarnos. La aparición de la fe como condición de salvación significa, a nuestro entender, un paso decisivo en la progresiva renuncia a la *epimeleia heautou* tal y como se había configurado en la cultura de sí helenística. Ahora el ofrecimiento y la fe en Dios desplazan al cuidado

¹⁰⁶⁰ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I, 10, 3, pag. 55.

¹⁰⁶¹ Ibid., VIII, 77, 1., pag. 144. En griego: "...σύντομοι σωτηρίας ὁδοί...", del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D8>

¹⁰⁶² Clemente de Alejandría., X, 96, 3., pag. 166. "No es pequeña la recompensa que se nos propone, ¡la inmortalidad!

¹⁰⁶³ "A imagen y semejanza" Gn 1, 26., es una sentencia muy utilizada por los apologistas.

¹⁰⁶⁴ Clemente de Alejandría., IX, 88, 1-2., pag. 157. En griego: "οὐκ ἀπεκρύβη τινὰς ὁ λόγος", del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D9>

¹⁰⁶⁵ Ibid., IX, 84, 3., pag. 153. En griego: "Μὴ οὖν περιφρονεῖτω τις τοῦ λόγου, μὴ λάθῃ καταφρονῶν ἑαυτοῦ", del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D9>

¹⁰⁶⁶ Ibid., XI, 117, 4., pag. 189. En griego: "λόγος ἀληθείας", del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D11>

¹⁰⁶⁷ Ibid., XI, 117, 5., pag. 190.

¹⁰⁶⁸ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D11>

de sí helenístico y romano; el objetivo ya no es postularse a sí mismo como fin de la propia existencia sino el ofrecimiento de sí, el renunciamiento de sí.

Clemente de Alejandría es uno de los autores que más contribuyeron en su época a crear las condiciones necesarias para favorecer la diferenciación del cristianismo con el helenismo pagano y, por tanto, de la proyección de factores que condujeron a la emergencia de la renuncia a sí como uno de los principios de esa filosofía cristiana. Por eso ha merecido la atención suficiente del Foucault que precisamente argumenta sobre los elementos que coadyuvaron al olvido del cuidado de sí, entre los que hace sobresalir esa misma renuncia. Dentro de la primera literatura cristiana, Clemente de Alejandría supone, según entendemos, un paso decisivo en la fundamentación de una nueva filosofía que, apoyándose en los profetas¹⁰⁶⁹ del AT, en los errores de un paganismo¹⁰⁷⁰ ya en fase declinante y en el principio del *Logos* que está en Dios,¹⁰⁷¹ consigue la autoridad intelectual y moral que en ese momento precisa para adecuarse a la creciente demanda cultural en proceso. Esta autoridad le servirá, a él, a Justino y a otros Padres de la iglesia posteriores, como herramienta útil en la estrategia de persuasión para el paulatino abandono de las costumbres malvadas, crueles e impías¹⁰⁷² de los paganos, y, del mismo modo, para orientar adecuadamente a los prosélitos en la comprensión de la fe en la

¹⁰⁶⁹ En contraste con el *parrhesiastés*, el profeta, προφήτης, es quien dice verdad porque habla por Dios e interpreta sus deseos para los hombres. En Herodoto, *Historia*, 8. 36. 2 se encuentra el término προφήτεω empleado en este sentido; del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D8%3Achapter%3D36%3Asection%3D2>. También Platón, *Fedro*, 262d, pag. 817., lo utiliza, según la traducción de Emilio Lledó, como portavoz de las Musas; en griego: ...οἱ τῶν Μουσῶν προφήται..., del sitio web: http://www.loebclassics.com/view/plato_philosopher-phaedrus/1914/pb_LCL036.523.xml

¹⁰⁷⁰ En numerosos pasajes del *Protréptico* Clemente califica al paganismo como error. Valgan como ejemplos: I, 2, 1., I, 2, 3., I, 6, 4., II, 27, 2., V, 65, 2., VIII, 77, 1., X, 91, 3., X, 101, 1., X, 108, 1., etc.

¹⁰⁷¹ Clemente de Alejandría, *Protréptico*, X, 110, 1, pag. 180., citando a Jn 1,1. En griego: “ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ”, del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D10>

¹⁰⁷² Clemente de Alejandría, *Protréptico*, X, 89, 2, pag. 159. En griego: “τὸ ἔθος καταλιπόντες τὸ πονηρὸν καὶ ἐμπαθεῖς καὶ ἄθεον”, del sitio web: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0633%3Achapter%3D10>

verdad de la salvación prescrita en los principios del nuevo orden.¹⁰⁷³ A partir de aquí, es decir, a partir de la aparición, consolidación e influencia de los apologistas, el proselitismo, la doctrina y la ortodoxia van configurando las líneas maestras de la práctica y de la actuación del cristianismo de los primeros siglos. El mantenimiento de esa autoridad, sostenida por lo que podríamos llamar una filosofía de la fe, y la solicitud que, hasta cierto punto, de ella se hacía en la sociedad de su tiempo, serán unas de las claves de la exitosa expansión de la pastoral cristiana.

¹⁰⁷³ Ernst Troeltsch en su *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, publicada en 1912 y de la que nosotros citamos la versión inglesa traducida como *The Social Teaching of the Christian Churches*, explica muy detalladamente algunos aspectos importantes de la configuración de estos inicios y que aquí pueden servir como perspectiva complementaria. Así, por ejemplo, en la pag. 44-45. del Vol. I, dice que el fin de la religión antigua fue debido a dos razones: la destrucción de las religiones populares por el empuje de un pensamiento más espiritual y ético, y un nuevo y poderoso movimiento religioso basado en las numerosas escuelas de pensamiento. La iglesia se convirtió en el receptáculo de estas nuevas ideas, intentando adaptarlas a la doctrina cristiana. Así, en general: " Los nuevos movimientos religiosos evolucionaron en dos líneas; de una parte, proceden de la enrarecida atmósfera de los cultivados círculos de pensamiento que se expresan a sí mismos en forma de crítica y especulación.... El platonismo y el estoicismo, cada uno a su manera, son ejemplos de los nuevos movimientos religiosos de esta especie. Sin embargo, en esencia, ambos son sistemas de reflexión e intentan alcanzar la verdad a través de la razón y, por eso, nunca consiguen el específico poder religioso fundado en la revelación...de otra parte son las clases bajas las que hacen el trabajo creativo formando comunidades sobre genuinas bases religiosas. Ellos solamente unen imaginación y simplicidad de sentimiento con un no reflexivo hábito, una primitiva energía y un sentido de urgente necesidad. Con estos fundamentos es posible construir una fe incondicional en una Divina Revelación, y ello con simple entrega e inamovible certeza...Inevitablemente, a medida que el movimiento evoluciona, el primer contenido más naïf se fusiona con las más altas fuerzas religiosas de la cultura intelectual del momento; si no fuera por esta fusión la fe se hubiera roto por el impacto del medio cultural. Desde el siglo II en adelante esta fusión tomó la posición dominante en la historia del cristianismo. El hecho de que la conexión entre fe y pensamiento se incrementara con el paso del tiempo fue un claro signo de que la nueva fe albergaba un profundo poder religioso, que no solo no quebró al tomar contacto con la intelectualidad cultural sino que la convirtió incluso en más fructífera y evolucionada. TN del inglés: " New religious movements of this kind develop two lines; on the one hand, they proceed from the rarefied atmosphere of cultivated thoughtful circles, and express themselves in criticism and speculation...Platonism and Stoicism, each in its own way, are examples of new religious movements of this kind. Essentially, however, both are systems of reflection and attempt to reach truth through the reason, and therefore they never achieve the specifically religious power of a faith founded on revelation....On the other hand, it is the lower classes which do the really creative work, forming communities on a genuine religious basis. They alone unite imagination and simplicity of feeling with a non-reflective habit of mind, a primitive energy, and an urgent sense of need. On such a foundation alone is it possible to build up an unconditional authoritative faith in a Divine Revelation with simplicity of surrender and unshaken certainty....Inevitably, as the movement develops, the early naïve vital religious content always fuses with all the highest religious forces of the intellectual culture of the day; apart from this fusion faith would be broken by the impact of the cultural environment. From the second century onwards this kind of fusion took place in the history of christianity. The fact that the connection between faith and thought increased as time went on was a sure sign that the new faith contained a deep religious power, which not only did not break down when it came into touch with intellectual culture, but rather became more fruitful and developed still further."

III. 2 Departimiento de la *askesis* filosófica y la ascesis cristiana.-

La *askesis* antigua o ascesis filosófica¹⁰⁷⁴ y su progresiva transformación hasta el punto de ruptura que inaugura la ascesis cristiana es, para Foucault, otra suerte de proceso en el seno de cuya evolución toma forma el modelo ascético-monástico. En el marco de la *askesis* greco-romana precristiana, se articulan una serie de ideas y conceptos cuya interrelación con las novedades doctrinarias, ahora ya de los Padres Apostólicos o de los Padres Apologistas, irá jalonando los desplazamientos de su centro de gravedad, la *epimeleia heautou*, hasta los dominios de la filosofía cristiana y el departimiento que ésta, ya sean de forma gradual o abrupta, va provocando. Más arriba ya hemos tratado con cierta extensión la *askesis* desde otra perspectiva filosófica y en un plano diferenciado del proceso relacional entre modelos, pero ahora incorporamos específicamente su densa red de significados para discernir el movimiento de transformación que propone Foucault como parte de la explicación al primer olvido del cuidado de sí. Y esto sin perder de vista el alto grado de interés con el que las distintas escuelas de pensamiento y filósofos antiguos consideraron la relación entre la *askesis*, tal y como fue entendida por los griegos en la época helenística y romana, y la práctica de sí, en su evolución hasta el seno del primer cristianismo, donde precisamente se enmarca, según Foucault, el modelo de ascesis monástico. Foucault llama *askesis* al desarrollo de esta práctica, en el periodo griego, helenístico y romano, de trabajo, elaboración y ejercicio de transformación sobre sí mismo como acceso a la verdad, y ascesis al sometimiento a la ley de una verdad revelada mediante el sacrificio dirigido a la renuncia de sí.

¹⁰⁷⁴ Foucault también la denomina de esta manera, por ejemplo, en *La hermenéutica del sujeto*, pag. 452.

Así pues, según afirma Foucault en términos bastante categóricos, hay un cierto número de materias, propósitos y objetivos que contraponen la *askesis* de la práctica de sí, llevada a cabo durante el llamado por él siglo de oro, y la ascesis cristiana de sometimiento u obediencia preceptiva. De tal modo que en primer término, y en este punto Foucault emplea superlativos, el objetivo “más fuerte” o “más explícito” de la *askesis* filosófica es la conversión a sí mismo como fin de la propia existencia.¹⁰⁷⁵ Para esta *askesis* pagana resultaría impropio renunciar a sí o a una parte de sí, en detrimento manifiesto de su finalidad, por cumplir con ciertas obligaciones, reglas y prácticas que entre otras cosas buscan convertirse en imagen y semejanza de Otro, es decir, en este caso de la ascesis cristiana, de Dios. Además, en segundo lugar, en la *askesis*, se persigue la adquisición de algo de lo que por nuestra propia naturaleza carecemos, algo que debemos añadir para la constitución de uno mismo. Es el concepto griego de *paraskeue*,¹⁰⁷⁶ es decir, la configuración para sí mismo de una estructura o equipamiento del que hay que dotarse para que nos pueda proteger ante las posibles circunstancias, a veces adversas, que nos podamos encontrar a lo largo de la vida. Esta armazón del individuo funge como herramienta útil en la preparación que “permite a la vez alcanzar la meta y mantenerse estable, fijo en ella, si dejarse desviar por nada”.¹⁰⁷⁷

Hay también otro elemento característico que diferencia a la *askesis* de la práctica de sí de la ascesis cristiana: el no sometimiento del sujeto a la ley. El objetivo señalado como preponderante de la *askesis* filosófica es que el individuo logre una reciprocidad biunívoca con la verdad. Mediante la *askesis* el sujeto adquiere los discursos de verdad que le ayudaran en la formación y transformación de sí mismo. La *askesis* es lo que permite al decir veraz convertirse en modo de ser del sujeto. Y esta subjetivación del discurso de verdad crea, asimismo, las condiciones para que el sujeto sea capaz de

¹⁰⁷⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 316. En francés: “...comme fin de sa propre existence.”

¹⁰⁷⁶ Cfr. su definición más completa en el apartado de “Conceptos básicos utilizados”.

¹⁰⁷⁷ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 230.

transmitir ese discurso de verdad. Por contra, en el cristianismo, el decir la verdad se asocia fundamentalmente a la revelación de un texto que se explica por la fe. Asimismo, la ascesis cristiana se halla inmersa en una ordenada estructura de leyes y obligaciones que prefiguran una respuesta de carácter sacrificial de tal modo que, en el transcurso del proceso de puesta en práctica que se lleva a cabo, condiciona hasta el punto de llegar a renunciar a sí mismo. Esa abnegada sujeción a la ley implica pues renuncia y, en su curso, es decir en la conformación de esa sujeción, emergen elementos primero necesarios y después intrínsecos estructurales, como es el caso de la *exomologesis*,¹⁰⁷⁸ que cumple una clara función: la de que el sujeto se objetiva a sí mismo en lo que podría calificarse como un discurso verdadero.

Hay, sin embargo, un elemento común ascético que constituye una condición necesaria de partida en ambas formas de ascetismo. Son, efectivamente, los ejercicios espirituales que, aun compartiendo esa condición de necesidad, presentan características dispares. En algunos de los apartados de esta tesis¹⁰⁷⁹ ya hemos tratado, desde distintos ángulos y con diferentes objetivos, la relación entre ejercicios espirituales y la *askesis* filosófica, por un lado, y, por otro, el prolongado vínculo de esos ejercicios con la ascesis de preparación y formación cristianas. Desde la perspectiva del departamento que analiza

¹⁰⁷⁸ Tertuliano en, *La penitencia*, IX, 2. pag. 139., es el primero en utilizar este término que, simplificando mucho, engloba la idea de confesar los pecados en público y cumplir una penitencia. Tertuliano la define así en IX, 3.: “Así pues, la exomológesis es la disciplina que abate y humilla al hombre, imponiéndole, incluso en su ismo atuendo y sustento, un género de vida que atrae la misericordia. Manda acostarse sobre sayal y ceniza, cubrir de suciedad el cuerpo, hundir el alma en la tristeza, castigar con un trato severo los miembros que pecan; además, an cuanto a la comida y bebida, tomar cosas simples, no por causa del vientre, sino del alma; incluso, alimentar a menudo con ayunos las oraciones, gemir, llorar y gritar día y noche al Señor tu Dios, postrarse ante los presbíteros, arrodillarse ante las aras de Dios, encargar a todos los hermanos que se hagan legados de su petición de perdón.”, pag. 143. En latín: “Itaque exomologesis prosternendi et humiliificandi hominis disciplina est, conuersationem iniungens misericordiae inlicem de ipso quoque habitu atque uictu. Madat sacco et cineri incubare corpus sordibus obscurare, animum maeroribus deicere, illa quae peccant tristi tractatione multare; ceterum pastum et potum pura nosse, non uentris scilicet, sed animae causa; plerumque euro ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris aduolui, aris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationem deprecationis suae iniungere.” Ibid. pag. 142. Tertuliano también la presenta como segundo refugio. En *La penitencia*, XII, 5., pag. 155, escribe lo siguiente: “Así pues, como quiera que, contra la gehena, luego de aquella primera defensa que es el bautismo del Señor, hay todavía un segundo recurso en la exomológesis.”, en latín: “Igitur cum scias aduersus gehennam post prima illa intinctionis dominicae munimenta esse adhuc in exomologesi secunda subsidia.” Ibid. pag. 154. Foucault cita a san Cipriano en varias ocasiones, por ejemplo en *Du gouvernement des vivants*, pags. 197-200, como primer continuador en la utilización de este concepto.

¹⁰⁷⁹ Por ejemplo, *supra*, en *La askesis pitagórica en la configuración del cuidado de sí*, e *infra*, en el Anexo 3, *Conceptos básicos utilizados, etc...*

Foucault, podríamos añadir que constituirse a sí mismo mediante un ejercicio por el que, finalmente, el decir veraz se convierte en modo de ser del sujeto, difiere esencialmente de un ejercicio de sacrificio sobre dimensiones de sí mismo que, en primer lugar, están basadas en una relación de fe,¹⁰⁸⁰ y, en segundo lugar, conducen inexorablemente al renunciamiento final a sí mismo. El quebranto sobre sí mismo que significa la renuncia a sí representa todo lo contrario al equipamiento que encontramos en la *askesis* precristiana, y es uno de los elementos que marcan la diferencia. El objetivo de los ejercicios en la *askesis* es constituir una *paraskeue* como paso previo a una relación de plenitud e independencia consigo mismo. En la ascesis, y en general en las reglas y prácticas de orden monacal o cristiano, es o consiste en crear las condiciones para que la renuncia a sí nos dé el acceso requerido a la verdad y la salvación.

Pero hay un aprovechamiento como parte de un tránsito especialmente significativos que Foucault menciona para explicar la evolución general que se produce de la ascesis filosófica a la ascesis cristiana a partir del siglo III. Partiendo de la base de la necesidad estratégica que la espiritualidad cristiana tenía de dissociarse de la *gnosis*, y su doctrina neoplatónica de modo de vida y ejercicios ascéticos fundamentados en el conocimiento, como acto de reconocimiento a sí mismo como elemento divino, le parece lógico a Foucault que el cristianismo recurriera a aquellos rasgos del equipamiento ascético estoico y cínico que ya habían superado esa centralidad en la práctica del conocimiento. En este sentido, dice Foucault que:

Esta ascética filosófica o de origen filosófico era para el cristianismo, en cierto modo, la garantía técnica de no caer en la espiritualidad *gnóstica*. Ponía en juego ejercicios que, en gran parte, no eran en absoluto del orden del conocimiento. Y justamente toda la importancia de esos ejercicios, por ejemplo de abstinencia, pruebas, etcétera, se sostenía en ausencia de relaciones directas con el conocimiento y el autoconocimiento.¹⁰⁸¹

¹⁰⁸⁰ Expresión utilizada por Foucault en HS pag. 312., en francés: "...rappoort de foi..."

¹⁰⁸¹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 393.

III. 3 La *parrhesia* en el primer cristianismo.-

El dilatado proceso de la evolución de los distintos significados del término *parrhesia* señala los desplazamientos que, con algunas pérdidas y ciertas adiciones, se van sucediendo hasta la fijación del nuevo concepto en el primer cristianismo. Si seguimos su recorrido y analizamos sus implicaciones de forma análoga a como lo hace Foucault en la última clase dictada de su vida,¹⁰⁸² veremos que al principio su significación se mantiene próxima al sentido tradicional griego y helenístico, aunque irá añadiendo diferentes elementos y transformando su función. Y, también, descubriremos cómo en el transcurso del proceso aludido adquiere otro sentido negativo que la asocia a la presunción y al envanecimiento. Además veremos cómo la confianza, que resultaba ser una parte esencial de su contenido, cederá paulatinamente el paso al precepto de la obediencia como forma de sujeción.

Pero empecemos por el principio. En la Biblia *Septuaginta*, es decir, la traducción al griego de los *Tárgum* arameos y hebreos llevada a cabo por los llamados setenta sabios y supuestamente acabada a finales del siglo II a. C., aparece el término *parrhesia* con la significación helenística habitual de coraje o franqueza.¹⁰⁸³ Aun siendo poco común su presencia en la LXX, asimismo caracteriza a las personas libres en Levítico 26:13, y a los sabios en Proverbios 1:12. En Job 27:9–10, sin embargo, es una virtud que se manifiesta en la oración dichosa ante Dios. Pero también Dios utiliza la *parrhesia*: Sal. 94:1. Están presentes, pues, el coraje necesario de las personas libres y la manifestación franca de un gozo en el que se habla abiertamente con Dios. Igualmente, el uso del término

¹⁰⁸² La del 28 de marzo del 84.

¹⁰⁸³ Foucault cita como sus referencias para este tema a Heinric Schiler y Stanley B. Marrow, y su *Parrhesia and the New Testament*. Nosotros seguiremos la cita que hacen del mismo Schiler en la entrada del término *parrhesia* los autores del *Diccionario teológico del nuevo testamento*, Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich. pags. 609-610. Las citas de la *Septuaginta* y de Filón son las mismas que utiliza Foucault. En el *Diccionario* se menciona, además, al historiador Flavio Josefo.

parrhesia en la literatura judío helenística de la época, especialmente en los escritos de Filón de Alejandría¹⁰⁸⁴ y concretamente en el comentario alegórico¹⁰⁸⁵ del Pentateuco¹⁰⁸⁶ que hace en *De specialibus legibus*, abunda en esta interpretación griega clásica. No obstante, es aquí mismo en donde Foucault encuentra el primer movimiento del desplazamiento. En efecto, tanto en la LXX, Job 22:23 ss,¹⁰⁸⁷ como en Filón¹⁰⁸⁸ hay un nuevo matiz de significado de *parrhesia* para la relación con el Todopoderoso, una nueva mirada y una nueva aproximación a Dios, ahora inmediata y por elevación, que conduce al goce del alma: “En el Todopoderoso estará tu deleite”.

22:23 Si vuelves al Todopoderoso con humildad y alejas de tu carpa la injusticia; **22:24** si arrojas el oro en el polvo y el oro de Ofir entre las piedras del torrente, **22:25** entonces el Todopoderoso será tu oro, él será un montón de plata para ti. **22:26** En el Todopoderoso estará tu deleite y levantarás tu rostro hacia Dios. **22:27** Tú le suplicarás y él te escuchará, y podrás cumplir tus votos. **22:28** Si te propones algo, te saldrá bien, y sobre tus senderos brillará la luz.¹⁰⁸⁹

22:23 ἐὰν δὲ ἐπιστραφῆς καὶ ταπεινώσης σεαυτὸν ἔναντι κυρίου, πόρρω ἐποίησας ἀπὸ διαίτης σου τὸ ἄδικον. **22:24** θήσῃ ἐπὶ χώματι ἐν πέτρᾳ καὶ ὡς πέτρα χειμάρρους Ὠφίρ. **22:25** ἔσται οὖν σου ὁ παντοκράτωρ βοηθὸς ἀπὸ ἐχθρῶν, καθαρὸν δὲ ἀποδώσει σε ὡς περ ἀργύριον πεπυρωμένον. **22:26** εἶτα παρησιασθήσῃ ἔναντι κυρίου ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἰλαρῶς. **22:27** εὐξαμένου δέ σου πρὸς αὐτὸν εἰσακούσεται σου, δώσει δέ σοι ἀποδοῦναι τὰς εὐχάς. **22:28** ἀποκαταστήσει δέ σοι δίκαιαν δικαιοσύνης, ἐπὶ δὲ ὁδοῖς σου ἔσται φέγγος.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁴ Aunque Foucault no lo cita también se aprecia este desplazamiento en Flavio Josefo.

¹⁰⁸⁵ El método alegórico que utilizó Filón de Alejandría lo heredó de los cínicos Antístenes y Diógenes, quienes utilizaron y difundieron la alegoría homérica como herramienta para descubrir los mensajes debajo de la superficie de un texto. Filón usa esta técnica para interpretar, por ejemplo, algunos aspectos de la mitología hebrea.

¹⁰⁸⁶ Filón era judío y como se sabe los cinco primeros “rollos”, pentateuco, se corresponden a los que en la tradición hebrea forman la torá.

¹⁰⁸⁷ Citado por Kittel y Friedich. op. cit. pag. 610.

¹⁰⁸⁸ En el manuscrito que utilizó para el curso, Foucault cita los acápite 95, 126, 150 de *De specialibus legibus*.

¹⁰⁸⁹ El texto concreto en español de la versión de la LXX del libro de Job 22, de los versículos 23 al 28, del sitio web:http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/42_job_05.htm#cap22.

¹⁰⁹⁰ En griego *koiné* original. Del sitio web:<http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>.

La palabra παρρησιασθήση es ahora, también, un movimiento hacia Dios en el que se alcanza una comunicación, un contacto, un cumplimiento y hasta un sentimiento de felicidad.

Lo mismo ocurre en relación con la oración e invocación al Todopoderoso. En la LXX, Job 27:9-10, mencionada más arriba, se dice lo siguiente:

27:9 ¿Acaso Dios escuchará su grito cuando le sobrevenga la calamidad?**27:10** ¿Se deleita él en el Todopoderoso e invoca a Dios en todo tiempo?¹⁰⁹¹

27:9 ἢ τὴν δέησιν αὐτοῦ εἰσακούσεται κύριος; ἢ ἐπελθούσης αὐτῷ ἀνάγκης **27:10** μὴ ἔχει τινὰ παρρησίαν ἔναντι αὐτοῦ; ἢ ὡς ἐπικαλεσαμένου αὐτοῦ εἰσακούσεται αὐτοῦ;¹⁰⁹²

Texto que está en línea con el pasaje de Filón de Alejandría donde la *parrhesia* se presenta junto a esa forma de rendir homenaje a Dios que es el sacrificio. Los motivos para estos sacrificios, según Filón, eran tres: el holocausto, por Dios mismo, al que corresponde honrar solo por Él; y los otros dos son por nosotros, el de preservación, por la preservación y mejoramiento de las cosas humanas, y el expiatorio, por la reparación de las faltas cometidas por el alma.¹⁰⁹³ En este contexto Filón continúa explicando lo siguiente:

La ley quiere, en efecto, en primer lugar, que la inteligencia del que ofrece el sacrificio se santifique ejercitándose en nobles y provechosos pensamientos; y en segundo lugar, que su vida esté constituida por excelentes acciones, de tal modo que al posar sus manos pueda, con una franqueza derivada de su conciencia pura, decir más o menos lo siguiente...¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹¹ Del sitio web: http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/42_job_06.htm#cap27

¹⁰⁹² Del siti web: <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>

¹⁰⁹³ Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*, Libri I, XXXVI, 197, *Obras Completas*, Vol. I, pag. 148.

¹⁰⁹⁴ Ibid. XXXVII, 203, pag. 148.

βούλεται γὰρ τοῦ θύοντος πρῶτον μὲν τὸν νοῦν ὡσιῶσθαι γνώμαις ἀγαθαῖς καὶ συμφερούσαις ἐνασκούμενον, ἔπειτα δὲ τὸν βίον ἐξ ἀρίστων συνεστάναι πράξεων, ὡς ἅμα τῇ τῶν χειρῶν ἐπιθέσει δύνασθαί τινα παρρησιασάμενον ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος τοιαῦτα εἰπεῖν.¹⁰⁹⁵

La *parrhesia* todavía es una forma de decir la verdad,¹⁰⁹⁶ pero ya no es solo eso. Ahora también, como subraya Foucault, consiste en una especie de movimiento de apertura del alma que se exterioriza como muestra de verdad hacia Dios.¹⁰⁹⁷

Pero todavía hay otro significado de *parrhesia* que se descubre en esta época. En algunos textos se entiende con un sentido de cualidad, como una facultad propia de la naturaleza divina. Es la representación de su omnipresencia a través de la sabiduría de su palabra: es la palabra de Dios. En efecto, en Proverbios, que recordemos están dedicados al elogio y a la recomendación de la sabiduría como medio para entender las palabras profundas,¹⁰⁹⁸ se dice lo siguiente:

1:20 La Sabiduría clama por las calles, en las plazas hace oír su voz; **1:21** llama en las esquinas más concurridas, a la entrada de las puertas de la ciudad, dice sus palabras...¹⁰⁹⁹

1:20 Σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται, ἐν δὲ πλατείαις παρρησίαν ἄγει, **1:21** ἐπ' ἄκρων δὲ τειχέων κηρύσσεται, ἐπὶ δὲ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει, ἐπὶ δὲ πύλαις πόλεως θαρροῦσα λέγει¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁵ Del sitio web:https://raw.githubusercontent.com/OpenGreekAndLatin/philos-dev/master/philosOpera1896_4-6.xml

¹⁰⁹⁶ Por ejemplo en *De sacrificiis Abeli et Caini*, IV, 12, dice Filón: "Precisamente cuando se acerca a Dios solo, sin testigo alguno, con franqueza Le dice que carece de facilidad de palabra."; *Obras Completas*, pag.179. En griego: "καὶ ὅταν γε μόνος ἰδίᾳ τῷ θεῷ προσέρχεται μετὰ παρρησίας φησὶ μὴ εἶναι εὐλογος", del sitio web:https://github.com/OpenGreekAndLatin/philos-dev/blob/master/philos_1.xml#L7025

¹⁰⁹⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 298.

¹⁰⁹⁸ LXX, *Proverbios*, 1:2 "...para conocer la sabiduría y la instrucción, para entender las palabras profundas...", en griego: "γνῶναι σοφίαν καὶ παιδείαν νοῆσαί τε λόγους φρονήσεως"

¹⁰⁹⁹ Del sitio web:http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/43_proverbios_01.htm#cap1

¹¹⁰⁰ Del sitio web:<http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>

Ese clamor que hace oír su voz es la *parrhesia*, y es un don de Dios expresado en forma de sabiduría. La *parrhesia* adquiere aquí el sentido de la sabiduría como atributo divino que dice sus palabras.

Y, por último, Foucault expone la significación de *parrhesia*, también aquí siguiendo a Schlier, como un mostrarse, manifestarse o aparecer del Todopoderoso. Así se puede ver en:

94(93):1 ¡Dios vengador de las injusticias, Señor, Dios justiciero, manifiéstate! **94(93):2** ¡Levántate, Juez de la tierra, dales su merecido a los soberbios! **94(93):3** ¿Hasta cuándo triunfarán, Señor, hasta cuándo triunfarán los malvados?¹¹⁰¹

93:1 Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, τετράδι σαββάτων. Ὁ θεὸς ἐκδικήσεων κύριος, ὁ θεὸς ἐκδικήσεων ἐπαρρησιάσατο.**93:2** ὑψώθητι, ὁ κρίνων τὴν γῆν, ἀπόδος ἀνταπόδοσιν τοῖς ὑπερηφάνοις.**93:3** ἕως πότε ἀμαρτωλοί, κύριε, ἕως πότε ἀμαρτωλοὶ καυχῆσονται,¹¹⁰²

Se presenta aquí a un Dios que debe manifestarse, ἐπαρρησιάσατο, ya en términos de un vengador, para hacer justicia con los soberbios y los malvados. Debe aparecer, pues, para darles su castigo merecido, es decir, debe mostrarse tal como es para alivio de las víctimas que le apremian y le demandan justicia.

Vemos, con todo lo anterior, cómo en esta primera aproximación a los textos bíblicos y de la literatura judía helenística se aprecia un desplazamiento desde el sentido de coraje y osadía en el hablar claro de la *parrhesia* clásica hasta una especie de relación directa, de confianza e inmediatez, con el Todopoderoso.¹¹⁰³ Evidentemente esta relación no es

¹¹⁰¹ Del sitio web:http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/39_3_salmos_01.htm#sal94

¹¹⁰² Del sitio web:<http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=LXXR&kap=93&k=Z>

¹¹⁰³ También en el Libro de Enoc, dentro de la ortodoxia de la iglesia cristiana etíope, “esta παρρησία es la libertad confiada y gozosa del apresurarse en llegar a Dios y de presentarse abiertamente en su presencia.” Kittel y Friedich. op. cit. pag. 610.

entre iguales, pero la *parrhesia* enmarca ahora un significado que permite al hombre dirigirse a Dios y a Dios manifestarse al hombre tal como es, es decir, como el Ser pleno de poder y sabiduría, pero también de bondad y justicia.

Ahora bien, en los posteriores textos neotestamentarios asistimos a un nuevo desplazamiento de la *parrhesia* que apunta en dos direcciones: la confianza en Dios y la valerosa actitud de quien lleva a cabo la predicación del Evangelio. En el primer caso se produce una resemantización aplicable a los hombres en general, donde la *parrhesia* empieza a tomar forma como la confianza en el amor que Dios siente por nosotros, esto es, la certidumbre que proporciona la fe en un Dios preocupado por nuestras inquietudes. El rezo, en este caso, articula verbalmente esa confianza y vehicula la relación entre el hombre y Dios. Así vemos en 1Jn 5: 13-4-5 que se expone de la siguiente manera:

1Jn 5:13 Estas cosas os he escrito a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna, y para que creáis en el nombre del Hijo de Dios. **1Jn 5:14** Y esta es la confianza que tenemos en él, que si pedimos alguna cosa conforme a su voluntad, él nos oye. **1Jn 5:15** Y si sabemos que él nos oye en cualquiera cosa que pidamos, sabemos que tenemos las peticiones que le hayamos hecho.¹¹⁰⁴

1Jn 5:13 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. **1Jn 5:14** καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτῶμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν. **1Jn 5:15** καὶ ἐὰν οἶδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὁ ἐὰν αἰτῶμεθα, οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ.¹¹⁰⁵

Cuando dice “conforme a su voluntad” ya se está contextualizando y anticipando, según Foucault, el principio de obediencia asociado en esta ocasión al “tenemos confianza”, que aquí se traduce por παρρησία; y esto junto a la patencia de la “vida eterna” y al conocimiento de ser escuchado por Él en “cualquier cosa que pidamos”. La

¹¹⁰⁴ Esta cita es una ampliación de la que hace Foucault en *Le courage de la vérité*, pag. 300., del sitio web:<http://nuevotestamentointerlineal.blogspot.com.ar/2014/06/23-1-juan.html>

¹¹⁰⁵ Del sitio web:<http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/72/50001/59999/ch/c79bd7258e7f54103233107a514dfac7/>

conformidad de las propias peticiones y la voluntad de Dios establece un marco de obediencia y se debe a la fe del creyente en ser escuchado. Esta aquiescencia, asimismo, crea las condiciones de convicción necesarias que hacen posible la confianza escatológica. Pero esta *parrhesia* también se manifiesta, esta vez asociada a un elemento importante para la propia confianza en uno mismo, como la confianza en el amor de Dios. Dios es amor y nos ama, por eso escucha nuestras plegarias y por eso manifestará su amor el día del Juicio:

1Jn 4:16 Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor, y el que vive [se mantiene]¹¹⁰⁶ en amor, vive [se mantiene] en Dios, y Dios en él. **1Jn 4:17** En esto es perfecto el amor con nosotros, para que tengamos confianza en el día del juicio; pues como él es, así somos nosotros en este mundo.¹¹⁰⁷

1Jn 4:16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. **1Jn 4:16** ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.¹¹⁰⁸

Por otra parte, en el ámbito del NT hay todavía una significación de *parrhesia* que en cierto modo vuelve a conectar con la tradición helenística. En los Hechos de los Apóstoles el sentido de la *parrhesia* se aproxima de nuevo a una proclamación, a un hablar franco, audaz y eficaz. Por ejemplo, en Hechos 4:13 se dice: “Entonces viendo la proclama de Pedro y de Juan, sabiendo que eran hombres sin letras e ignorantes, se maravillaban; y

¹¹⁰⁶ Foucault prefiere traducir μένων por mantenerse. El sentido es estar permaneciendo, perseverando, manteniéndose firme, quedando o viviendo la constancia de algo.

¹¹⁰⁷ Del sitio web:<http://nuevotestamentointerlineal.blogspot.com.ar/2014/06/23-1-juan.html>

¹¹⁰⁸ Del sitio web:<http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/72/40001/49999/ch/02ff537bd3c00c4029f9b773fd60e6d1/>

les conocían que habían estado con Jesús.”¹¹⁰⁹ Y también valiente pues el auditorio podía ser perfectamente hostil, ya fueran gentiles o judíos o ambos a la vez, y las consecuencias dramáticas. Así lo vemos en Hechos 14:3 donde se dice lo siguiente:

14:3 Con todo eso, se detuvieron *allí* mucho tiempo, hablando con osadía acerca del Señor, el cual daba testimonio de la palabra de su gracia, concediendo que se hiciesen señales y milagros por las manos de ellos.¹¹¹⁰

14:3 ἰκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι [ἐπὶ] τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν.¹¹¹¹

Pero también observamos algo similar en Hechos, capítulo 9, y versículos 27-28-29, que relatan lo siguiente:

9:27 Entonces Bernabé, tomándole, lo trajo a los apóstoles y les contó cómo *Saulo* había visto al Señor en el camino, que le había hablado, y cómo en Damasco había hablado osadamente en el nombre de Jesús. **9:28** Y entraba y salía con ellos en Jerusalén, **9:29** y hablaba osadamente en el nombre del Señor; y disputaba con los griegos, pero ellos procuraban matarle.¹¹¹²

9:27 Βαρναβᾶς δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον καὶ ὅτι ἐλάλησεν αὐτῷ καὶ πῶς ἐν Δαμασκῷ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ. **9:28** καὶ ἦν μετ’ αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἱερουσαλήμ, παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, **9:29** ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς, οἱ δὲ ἐπεχείρουν ἀνελεῖν αὐτόν.¹¹¹³

¹¹⁰⁹Kittel y Friedich. op. cit. pag. 610. En griego: “Θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάννου καὶ καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται, ἐθαύμαζον ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν”, del sitio web:<http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/54/40001/49999/ch/697846b13913bbd4a39e4d57887bd4be/>

¹¹¹⁰ Del sitio web:<https://www.lds.org/scriptures/nt/acts/14?lang=spa>

¹¹¹¹ Del sitio web:<http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/54/140001/149999/ch/fde0cf0316658da473153b7e1f101117/>

¹¹¹² Del sitio web:<https://www.lds.org/scriptures/nt/acts/9?lang=spa>

¹¹¹³ Del sitio web:<http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/54/90001/99999/ch/fa29ae78c9b86ac4a0d3bd78ffafc64b/>

Asimismo, ya en el corpus paulino, se insiste en esta idea del riesgo que se corre al hacer proselitismo y la valentía con que se asume. En Efesios 6:19-20 se puede leer:

6:19 y por mí, a fin de que, al abrir la boca, me sea dada palabra para dar a conocer con osadía el misterio del evangelio, 6:20 por el cual soy embajador en cadenas, a fin de que osadamente hable de él, como debo hablar.¹¹¹⁴

6:19 καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῆ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, 6:20 ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλήσαι.¹¹¹⁵

La valentía en el hablar franco, como virtud del predicador, es característica del apostolado y manifiesta claras similitudes con el sentido de la *parrhesia* tradicional de los griegos.¹¹¹⁶

Con todo, hay aún otro nuevo desplazamiento del significado de *parrhesia*. Por una parte tendrá ahora un valor positivo, cuya puesta en práctica ante los hombres apuntará hacia la función ejemplarizante del martirio como consecuencia de decir la verdad en que se cree, y ante Dios se sustentará en la fe y en la confianza. Y por la otra, adquiere una dimensión de carácter pernicioso, y ya en el orden del vicio, el error o el pecado. En el primer caso, dentro de la llamada literatura martirológica, Foucault elige a Juan

¹¹¹⁴<https://www.lds.org/scriptures/nt/ep/6?lang=spa>

¹¹¹⁵<http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/59/60001/69999/ch/1039632fba4e08e351912ae64c0666fe/>

¹¹¹⁶ Foucault no incluye en este relato, quizás porque rompe algo la linealidad de su evolución, la acepción de *parrhesia* que Schlier encuentra en Diogeno. En la conocida como *Epístola a Diogeno*, de autor desconocido y fechada hacia mediados del siglo II, se habla de la *παρρησία* del *λόγος* y la *οπὸν*, en cierta forma, a *μυστήριον*. Efectivamente en el capítulo XI, 2., se dice lo siguiente: “¿Quién, si ha sido instruido rectamente y ha sido engendrado por el Verbo lleno de benevolencia, no desea enseñar claramente lo que el Verbo mostró de manera manifiesta a los discípulos? El Verbo, cuando apareció y habló abiertamente, se les dio a conocer: no fue comprendido por los incrédulos pero fue explicado a los discípulos. Éstos, considerados por Él creyentes, conocieron los misterios del Padre.” Traducción de Juan José Ayán en *Padres Apostólicos*, pag. 568-569. En griego: “τίς γὰρ ὀρθῶς διδαχθεὶς καὶ λόγῳ προσφιλέσ γενηθεὶς οὐκ ἐπιζητεῖ σαφῶς μαθεῖν τὰ διὰ λόγου δεῖχθέντα φανερώσ μαθηταῖς, οἷς ἐφάνέρωσεν ὁ λόγος φανείσ, παρρησιαί λαλῶν, ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοοῦμενος, μαθηταῖς δὲ διηγούμενος, οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπὲρ αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια;”, del sitio web:http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Diognetos/dio_text.html

Crisóstomo¹¹¹⁷ para ilustrar cómo y hasta qué punto el mártir era un parrhesiasta. El que fue por un tiempo arzobispo de Constantinopla, en cuya obra se encuentra también un espacio a los tratados ascéticos como, por ejemplo, el titulado *Contra los impugnadores de la vida monástica*, plantea la *perrhesia* como una suerte de coraje del que se puede concluir una enseñanza aprovechable para el proselitismo. Efectivamente, en el *Tratado sobre la providencia*,¹¹¹⁸ detalla un conocido episodio, dentro del relato general de las persecuciones y martirios, que explica la incidencia en la relación entre los hombres de ese descrito coraje:

...Y Cuando no hay nadie que guíe el rebaño, y las ovejas actúan como pastores y los soldados lo hacen como los jefes, entonces, gracias a su valiente audacia y a su coraje, y todos con el moderado celo que conviene, ¿no te llenan de admiración y estupefacción esos actos de virtud de cuyas consecuencias han sido la causa?¹¹¹⁹

...καί τὰ ἀγέλην, εἰς τήν τῶν ποιμένων τάζιν μεταστάντα τὰ πρόδατα καί τοὺς στρατιώτας εἰς τήν τοῦ στρατηγοῦ, παρρησίας ἔνεκεν καί ἀνδρρείας καί πάντας μετά τῆς προσηκούσης θερμότητος, σπουδῆς, ἐμμελείας, τὰς συνάξεις ἐππελοῦντας, οὐκ ἐκπλήττη καί θαυμζεις, ὅσον ἐκ τοῦτου κατόρθωμα γέγονεν¹¹²⁰

Es decir, ante la adversidad, algunos que dicen la verdad con valiente audacia, reúnen el coraje necesario para aceptar el martirio. Pero no acaba aquí el valor que le atribuye Juan Crisóstomo a la *parrhesia* porque ahora, y debido al patrón modélico que se establece con la valiente audacia, servirá también como instrumento pedagógico. El

¹¹¹⁷ Foucault trabaja con la edición y traducción directa del griego de A.-M. Malingrey del tratado titulado: *Sur la providence de Dieu*, de 1961.

¹¹¹⁸ Juan Crisóstomo, Jean Chrysostome, *Sur la providence de Dieu*. Citado por Foucault en *Le courage de la vérité*, pag. 302.

¹¹¹⁹ Juan Crisóstomo, *Sur la providence de Dieu*, XIX, 11, pag. 241. TN del francés: " ...et, tandis que personne n'est là pour guider le troupeau, les brebis elles-mêmes faisant l'office de pasteurs, les soldats celui de chef, grâce à leur confiante audace et à leur courage et tous, avec la ferveur, le zèle, la retenue qui conviennent, célébrant les offices, n'est pas frappé de stupeur et plein d'admiration des actes de vertu dont les événements ont été cause?"

¹¹²⁰ Ibid. pag. 240.

ejemplo provechoso de “ver un alma invencible, una sabiduría que no deja de sojuzgar, una lengua llena de audacia valerosa”,¹¹²¹ γλῶτταν παρρησίας γέμουσαν,¹¹²² puede ser capaz por sí solo de hacer comprender, convencer y convertir a aquellos que antes dudaban. El mártir se convierte en una especie de parrhesiasta que hace proselitismo, *motu proprio*, por la ejemplar singularidad de su virtud. A la *parrhesia* se le añade entonces el sentido del coraje que debe tener ante los perseguidores y como paradigma de un valiente modo de ser que sirve para convencer.

Y además, dentro del mismo valor positivo que hemos mencionado más arriba, la *parrhesia* es el arrojo que se demuestra para la confianza que se tiene en Dios. Confianza que resulta indisociable¹¹²³ del coraje que se muestra ante los hombres, y que marca la diferencia entre el coraje, por ejemplo, de Sócrates y el valor de un mártir. La del primero solo se manifestaba ante los demás, ante la ciudad; la del segundo, además, añade el coraje de la confianza en la bondad de Dios y la osadía de la fe en la salvación.

Los textos de uno de los tres Padres Capadocios, Gregorio de Nisa, serán esta vez el soporte de Foucault para desarrollar esta idea. En efecto, la *opera prima* de san Gregorio, que fue obispo de la pequeña ciudad de Nisa en Capadocia y teólogo de referencia en el combate doctrinario contra el arrianismo, se tituló *La virginidad* y en ella se aprecia ya un sentido de *parrhesia* próximo, en cierta medida, al de los cínicos. Gregorio de Nisa, interesado por esta noción de la confianza en Dios, y por cómo fue evolucionando, cómo se amplió y cómo se modificó, se pregunta por la forma de vida del primer hombre:

¹¹²¹ Ibid, XXII, 5, pag. 259. TN del francés:” ...en voyant une âme invincible, une sagesse qui ne se laisse pas asservir, une langue pleine d’audace courageuse...”

¹¹²² Ibid. pag. 258.

¹¹²³ Teodoreto de Ciro, Théodoret de Cyr, *Correspondance*, Vol. III, carta 139. pag. 145. Del francés:” Cependant cette pénible circonstance fit éclater la trahison des uns et la lâcheté des autres, tandis que les souffrances que nous avons endurées pour la vérité nous sont fournies à nous, un motif de confiance.” En griego: “ Αλλ’ ὁμως ὁ χαλεπὸς ἐκεῖνος καιπὸς τῶν μὲν τὴν προδοσίαν, τῶν δὲ τὴν δειλίαν διήλεγξεν ἡμῖν δὲ παρέσχευ ἀφορμὴν παρρησίας τὰ ὑπὲρ τῆς ἀλεθείας παθήματα.”, pag. 144. Foucault cita a Teodoreto solo en una nota del manuscrito, que luego no dictó, de la clase del 28 de marzo.

¿Cómo era él? Él estaba desnudo de las túnicas de pieles de animales muertos, miraba sin vergüenza el rostro de Dios, no buscaba la belleza mediante el gusto o la vista, sino que se deleitaba únicamente en el Señor, y se servía para esto de la ayuda que la había sido dada, como indica la divina Escritura...¹¹²⁴

Τὶ οὖν ἐκεῖνος ἦν. Γυμνός μὲν τῆς τῶν νεχρῶν δερμάτων ἐπιζολῆς, ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων, οὕτω δὲ διὰ γεύσεως καὶ ὀπάσεως τὸ καλὸν κρίνον, ἀλλὰ μόνον τοῦ Κυρίου κατατρυφῶν, καὶ τῆ δοθείσῃ βοηθῶ πρὸς τοῦτο συγχρῶμενος, καθὼς ἐπισημαίνεται ἡ θεία Γραφή...¹¹²⁵

El mirar “sin vergüenza” el rostro de Dios de la traducción que utilizamos es la *parrhesia* que Foucault, siguiendo la traducción de M. Aubineau, transcribe como “libre seguridad”¹¹²⁶ y que, en suma, tiene el mismo sentido de confianza y proximidad con Dios. Gregorio de Nisa, se sirve intencionadamente del contexto bíblico en el que emplea la palabra *parrhesia*, es decir la escenificación de cómo al principio el hombre estaba libre de pecado, despojado de toda carga y seguro de su inocencia, para resaltar precisamente la inocencia en que se fundamenta la certidumbre de la fe. Es esa seguridad la que permite la familiaridad y la comunicación inmediata del mirar cara a cara a Dios.¹¹²⁷

Sin embargo, existe una contrariedad, un aspecto no tan positivo. En las instituciones cristianas y, en general, en la vida práctica cristiana, paulatinamente va implantándose el principio de obediencia como un elemento clave en la configuración doctrinaria del modelo ascético-monástico. El precepto alcanzará todos los ordenes y

¹¹²⁴ Gregorio de Nisa, *La virginidad*, XII, 5, pgss. 109-110. Trad., de Lucas F. Mateo-Seco. Las semejanzas con el modo de vida cínico son notables. Concretamente la idea de desnudez en la vida primitiva asociada a la purificación.

¹¹²⁵ De la edición bilingüe, griego y latín, en Migne, *Patrologia Graeca*, Vol. IVL, pags. 373-374., del sitio web:https://books.google.es/books?id=fvfuD2TKz_wC&pg=PP5&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

¹¹²⁶ “...avec une libre assurance...”. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, XII, 4, pag. 417-418., trad, Michel Aubineau.

¹¹²⁷ J. Daniélou en su tesis doctoral *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, publicada al año siguiente de su defensa, en 1944, habla precisamente de esa familiaridad con Dios o *parrhesia* como consecuencia de la inocencia sobrevenida en la purificación hallada en “Le Paradis retrouvé”. pag. 110.

niveles e influirá de tal manera en la construcción de la iglesia que no solo formará parte esencial de su credo sino que, asimismo, articulará con solidez la estructura de su funcionalidad. Es por esto que, de un modo persistente, la íntima confianza en nosotros mismos y en la salvación y en Dios que aportaba la *parrhesia* irá desvaneciéndose en la medida que vaya siendo sustituida por una obediencia que ahora llevará aparejada un cierto encogimiento al tener que aceptar y acatar el sometimiento. Con la obediencia también se instaura el temor a Dios, y a la jerarquía, y la consecuente desconfianza en la capacidad que se tenía en sí mismo. Lo que antes se presentaba como intimidad e inmediatez se convierte ahora en pecado de soberbia y, en general, toda actitud que pudiera interpretarse como no obediente implica desafección o indisciplina. La voluntad de sujeción a la autoridad significa también que el individuo ya no tiene, por sí mismo, la suficiencia para alcanzar la salvación, esto es, ya no puede confiar solo en sí mismo para salvarse:

Él mismo debe ser, para sí mismo, un objeto de desconfianza. Debe ser el objeto de una vigilancia atenta, escrupulosa, sospechosa. Por sí mismo y en sí mismo, no puede encontrar otra cosa que el mal, y solo por la renuncia a sí y la puesta en práctica de este principio general de la obediencia que el hombre podrá conseguir su salvación.¹¹²⁸

En la transición de elementos que se produce en el primer cristianismo, la obediencia se convierte cada vez más en un componente necesario para garantizar la estabilización de la transformación desde lo que se entiende por anacorética, es decir, el aislamiento individual como instrumento en la búsqueda de Dios, hasta el monaquismo comunitario que, por otra parte, irá imponiendo su estructura jerarquizada. Al fin, la institucionalización de su *praxis* en el dominio de la vida en común del cenobio terminará

¹¹²⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pags. 304-305. TN. En francés: "lui-même doit être, pour lui-même, un objet de méfiance. Il doit être l'objet d'une vigilance attentive, scrupuleuse, soupçonneuse. Par lui-même et en lui-même, il ne peut rien trouver d'autre que le mal, et ce sera seulement par la renonciation à soi et la mise en pratique de ce principe général de l'obéissance que l'homme pourra faire son salut."

conformando una especie de onda expansiva que desplegará su resorte de sujeción por toda la historia del cristianismo.¹¹²⁹La *parrhesia*, en todo este proceso, va mutando hacia una actitud reprobable, proxima a la fatuidad del envanecimiento y al pecado del ensimismamiento, y que se interna en el territorio de la infracción moralmente punible.

En los *Apotegmas de los padres del desierto* encuentra Foucault algunas evidencias que sustentan su descripción de este desplazamiento. Así, por ejemplo, cita el dicho o sentencia en el que el abba¹¹³⁰ Agatón dice lo siguiente:

Dijo abba Pedro, discípulo de abba Lot: «Estaba yo en una ocasión en la celda de abba Agatón, Y vino a él un hermano diciendo: “Quiero habitar con los hermanos; dime cómo he de vivir con ellos”. El anciano le dijo: “Guarda durante todos los días de tu vida la condición de extranjero, como en el primer día que ingresaste, para no entrar en confianza con ellos”. Le preguntó abba Macario: “¿Qué produce la confianza?”. Respondió el anciano: “La confianza es semejante a un gran calor, del que todos huyen cuando lo encuentran, y que corrompe los frutos de los árboles”. Abba Macario le dijo: “¿Tan dañina es la confianza?”. Dijo abba Agatón: “No hay pasión más perjudicial que la confianza, porque ella engendra las demás pasiones. Conviene, por tanto, al hombre esforzado no tener confianza, aunque esté solo en su celda. Yo conocí a un hermano que vivió largo tiempo en una celda, con un pequeño lecho, y que decía: ‘Habría abandonado la celda, sin llegar a usar este lecho, si no me hubieran hablado de ella’. Este es el hombre laborioso y luchador”».¹¹³¹

¹¹²⁹ Resulta algo sorprendente que Foucault no cite en este tema de la *parrhesia* en el inicio del cristianismo a Clemente de Roma, y esto por dos razones; la primera porque lo cita Schlier que es su fuente para toda esta cuestión, y la segunda porque literalmente escribe sobre el cara a cara, la confianza, la obediencia y hasta un dominio de sí mismo en santidad. Efectivamente en la *Carta a los corintios*, XXXIV, 1, 5, y XXXV, 2., pags. 169-170., dice lo siguiente: “XXXIV, 1 El buen obrero toma con confianza el pan de su trabajo.5 Estén en Él nuestra gloria y confianza. Obedezcamos a su voluntad, Meditemos cómo toda la muchedumbre de sus ángeles, que están a su disposición, sirven a su voluntad”. “XXXV, 2 Vida en inmortalidad, gloria en justicia, verdad en confianza, fe en seguridad, dominio de sí mismo en santidad. Todas estas cosas han caído en poder de nuestra inteligencia”. En griego: “1. ‘Ο ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παρρησίας λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ, ὁ νωθρὸς καὶ παρειμένος οὐκ ἀντοφθαλμεῖ τῷ ἐργοπαρέκτῃ αὐτοῦ.5. τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ἡ παρρησία ἔστω ἐν αὐτῷ· ὑποτασσόμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ· κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλήθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες.”, y “2. ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑπέπιπεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν.” Del sitio web:http://www.liturgia.it/1cor_clem_greco.pdf

¹¹³⁰ Del arameo “*abba*” traducido como “padre”.

¹¹³¹ Agatón, *Los apotegmas de las madres y los padres del desierto*. La Colección alfabética. Letra Alfa, pag. 16. Del sitio web:<http://www.surco.org/files/Apophthegmata.pdf> . Estos apotegmas, y las tres colecciones en que fueron ordenadas sus ediciones, es decir, la Alfabética, la Anónima y la Sistemática, fueron recopilados y también traducidos a diferentes lenguas. Esta cita de Agatón, en arameo se puede consultar en el siguiente sitio web:<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/novelebi/noveleb2/novel.htm> En edición bilingüe, griego y latín, en la monumental colección de textos publicados en 217 volúmenes de Jean- Paul Migne, *Patrologia Graeca, Apothegmata Patrum*, Vol. LXV, pags. 108-109-110-111., que está disponible para su consulta en el siguiente sitio web:https://books.google.es/?id=CJdBAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=Apotegma&f=false, que viene redirigido por:<http://patristica.net/graeca/>

Para no entrar en confianza con ellos, dice, ἵνα μὴ παρρησιασθῆς μετ' αὐτῶν. La *parrhesia* ya se utiliza con una carga o en un sentido negativo, reforzado por la siguiente pregunta retórica: ¿tan dañina es la *parrhesia*? Ahora es matriz de las pasiones perjudiciales que pueden hacer desviar, entre otras cosas, de la recta obediencia, y pueden hacer olvidar que en la comunidad monástica la inquietud sobre uno mismo conlleva también la desconfianza hacia uno mismo. Este mismo apotegma de Agatón, con algunos comentarios añadidos, lo transcribiré como ejemplo didáctico el abba Doroteo,¹¹³² ya en el siglo VI. Precisamente Foucault, para concluir su argumentación sobre la *parrhesia* y, sobre todo, para señalar los elementos que se han ido configurando de lo que llama la anti-*parrhesia*, recurre a esa repetición donde el respetado y honrado archimandrita hace sus consideraciones. Efectivamente, san Doroteo escribe lo siguiente:

Por el contrario, alejamos de nosotros el temor de Dios si hacemos lo opuesto a todo eso: Si no pensamos en la muerte ni en los castigos, si no nos vigilamos a nosotros mismos, si no examinamos nuestra conducta, viviendo de cualquier manera y juntándonos con cualquier persona. Pero sobre todo, cuando nos entregamos a la ligereza de espíritu, que es lo peor de todo y la ruina segura.¹¹³³

Esta “ligereza de espíritu” es la *parrhesia* ya con la profunda degeneración del sentido original. La *parrhesia* ahora aleja de sí el temor a Dios, olvidando la muerte y el castigo; presenta como falta y descuido la ausencia de vigilancia, con el significado de desconfianza, sobre sí mismo; la ligereza de espíritu resulta proclive, por último, a juntarnos con cualquiera, es decir, a mezclarnos con la cotidianidad del mundo y

¹¹³² También conocido como Doroteo de Gaza o san Doroteo. Aunque fuera reconocido como abba no pertenece a la generación de los padres del desierto. Tiene obra propia, *Conferencias*, la primera de las cuales se titula precisamente *Acerca del renunciamento*, y en cuyo apartado 24, encontramos la transcripción del apotegma de san Basilio citado.

¹¹³³ Abba Doroteo, *IV Conferencias, El temor de Dios*, 52., del sitio web: http://www.mercaba.org/Desierto/gaza_04.htm

obstaculizando así el necesario distanciamiento. La *parrhesia* se ha convertido en una suerte de liviandad o despreocupación conducente a la ruina segura.

En cuanto a la obediencia hay un apotegma de san Basilio bastante ilustrativo del valor que paulatinamente estaba adquiriendo al principio del cristianismo y del alcance de la trascendencia con que se consideraba el tema:

Dijo uno de los ancianos que mientras visitaba san Basilio un monasterio, después de hacer la debida exhortación (a los hermanos), preguntó al higúmeno: “¿Tienes aquí un hermano obediente?”. Le respondió: “Todos son servidores tuyos, señor, y desean salvarse”. Le dijo nuevamente: “¿Tienes alguno que sea en verdad obediente?”. Le trajo entonces a uno de los hermanos, y san Basilio lo utilizó en el servicio de la mesa. Después de comer trajo (agua) para que se lavase, y san Basilio le dijo: “Ven, también yo te daré (agua) para que te laves”. Aceptó que le echara el agua. Y dijo (Basilio): “Cuando entre en el santuario, acércate para que te ordene de diácono”. Después de hacerlo, lo ordenó también de presbítero, y lo tomó consigo en la casa episcopal, a causa de su obediencia.¹¹³⁴

Donde la obediencia, ὑπακοήν,¹¹³⁵ término que como siempre ocurre con el griego despliega una amplia gama de matices, pero que aquí se percibe con claridad las fuertes connotaciones de una sumisión que sirven para despejar dudas. La obediencia como instrumento útil para la vigilancia sobre sí mismo y como evaluación de méritos en la promoción del individuo dentro de la jerarquía que se establece en la comunidad. Más tarde, el abba Doroteo, también en esta misma línea, dirá lo siguiente:

Tengan en cuenta qué progresos se pueden realizar por medio de la negación de la voluntad propia. Fíjense, si no, en el bienaventurado Dositeo. Provenía de una vida relajada y sensual, y no había oído hablar ni una palabra acerca de Dios. Sin embargo, todos ustedes conocen las cumbres a que lo llevó en poco tiempo la fiel práctica de la obediencia y la negación de la voluntad propia.

¹¹³⁴ Basilio el Grande, *Los apotegmas de las madres y los padres del desierto*, La colección alfabética, Letra Beta, pag. 27-28. Del sitio web:<http://www.surco.org/files/Apophthegmata.pdf>. Para consultar en griego/latín : Migne, *Patrologia Graeca, Apothegmata Patrum*, Vol. LXV, pags. 137-138. Del sitio web:https://books.google.es/books?id=CJdBAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=Agathon&f=false Este apotegma no lo cita Foucault.

¹¹³⁵ Ibid.

También todos ustedes saben como Dios lo ha glorificado y no ha permitido que tal virtud cayese en el olvido. Dios se lo ha revelado a un anciano que vio a Dositeo en medio de todos los santos gozando de su felicidad.¹¹³⁶

Hasta la negación de la voluntad propia como progreso hacia la felicidad. La práctica de la obediencia es recompensada por Dios, que no permite su olvido, con la glorificación y el goce entre los santos.

¹¹³⁶ Abba Doroteo, *Conferencias I, Acerca del renunciamento*, 21., del sitio web:http://www.mercaba.org/Desierto/gaza_01.htm

III. 4 Renuncia a sí y quebranto del cuidado.-

Según mantiene Michel Senellart, dentro de los múltiples puntos de vista desde los que Foucault emprende su aproximación al cristianismo, como por ejemplo desde los procesos de normalización social en la época clásica o desde la pastoral como matriz de la gubernamentalidad moderna o, incluso, desde la perspectiva de la verificación por comparación entre las formas antiguas y cristiana de examen de conciencia, siempre encontramos, sin embargo, un hilo conductor constante y latente a través de la problematización general de la confesión. En la cultura cristiana, continúa su análisis Senellart, la confesión es entendida como la relación específica que vincula al sujeto con su propia verdad, y ello con vistas a asegurar su propia salvación.¹¹³⁷

Nosotros añadimos que Foucault, en este período embrionario y de formación del cristianismo, también incorpora el parámetro que centra su interés en la transformación de fondo que se produce del principio délfico del *gnothi seauton*. De esta forma lo dice:

...la obligación de conocerse a sí mismo se convierte en el precepto monástico: `Confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos´. Esta transformación es, creo, de una cierta importancia en la genealogía de la subjetividad moderna. Con esta transformación comienza lo que podríamos llamar la hermenéutica de sí.¹¹³⁸

El conócete a ti mismo de la antigüedad, como matriz de la *epimeleia heautou*, opera una transformación que alcanza hasta la hermenéutica de sí como modalidad del nuevo y

¹¹³⁷ Michel Senellart, *Michel Foucault : une autre histoire du christianisme?*, Hors-série n°7 | 2013 : Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social. Historiographie de l'ecclésiologie. Del sitio web:<https://cem.revues.org/12872>. En francés: "qui lie le sujet à sa propre vérité, en vue d'assurer son salut". Sobre la relación de Foucault con la religión consideramos interesante la lectura del número 15 de febrero de 2013 de la revista *Foucault Studies*, y en especial los artículos de Matthew Chrulew, "Suspicion and Love", pags. 9-26, de Jeremy Carrette, "Rupture and Transformation: Foucault's Concept of Spiritualité Reconsidered", pags. 52-71, y de John McSweeney y su "Religion in the Web of Immanence: Foucault and Thinking Otherwise after the Death of God", pags. 72-94.

¹¹³⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité, L'origine de l'herméneutique de soi*, pag. 40. En francés: "...l'obligation de se connaître soi-même est devenue le précepte monastique: `Avoue à ton guide spirituel chacune de tes pensées. Cette transformation est, je crois, d'une certaine importance dans la généalogie de la subjectivité moderne. Avec cette transformation commence ce que nous pourrions appeler l'herméneutique de soi".

riguroso examen de sí mismo, y que se lleva a cabo, como veremos, a través de la confesión al guía espiritual. Esta entrega, sumisión u obediencia al director espiritual implica uno de los aspectos de la renuncia que se hace necesario analizar.

En la clase del 26 de marzo de 1980 en el Collège de France, y también en parte de la anterior del 19 de marzo, Foucault presenta algunos temas de referencia que pueden darnos un buen punto de arranque para el análisis de la impronta de transformación que deja, dentro del ámbito monacal, el complicado proceso de renuncia a sí sobre el conocido cuidado de sí de la cultura y la tradición helenística. Pero, antes de todo, vamos a recordar de manera muy esquemática el momento y el contexto general en el origen y formación de la institución del monacato, que Foucault da por supuesta¹¹³⁹ y que a nosotros nos parece conveniente comentar. Así, el comienzo preciso del llamado “monacato” hay que buscarlo en relación con toda una serie de movimientos filosóficos y manifestaciones religiosas de muy diversa índole. Son conocidas las conexiones con el gnosticismo egipcio, con los esenios, con el anacoretismo de influencia oriental presente en todo el Imperio seléucida, con ciertas formas del antiguo sacerdocio profético de la gentilidad grecorromana y con el neoplatonismo, el cinismo y el estoicismo. A partir de aquí, hay un primer arranque pionero de lo que se entiende como anacoretismo y que tiene como figura principal a san Antonio, cuya forma de vida constituyó un ejemplo de este movimiento.

Los anacoretas optan por una búsqueda directa de Dios, sin intermediarios de ningún tipo, Iglesia incluida. Basándose, como dice de san Antonio su biógrafo, en la recomendación evangélica `si quieres ser perfecto, vende cuanto tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y

¹¹³⁹ Sobre este tema, la bibliografía básica en español que utilizamos es el libro de García M. Colombás, *El monacato primitivo*, y de Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres, protagonistas del cristianismo antiguo*. En otros idiomas es tan numerosa y variada que resulta casi inabarcable. Por poner solo un ejemplo: *The Desert a City. An Introduction to the study of Egyptian and Palestinas Monasticism under the Christian Empire*, de D. Chitty, es un magnífico y conocido libro sobre el monacato de origen oriental, fue publicado en 1966 y Foucault nunca lo cita.

ven y sígueme' tomaron éste como el precepto supremo y la base de la auténtica concepción cristiana.¹¹⁴⁰

Se busca la vida retirada en el desierto con la intención de acercarse a Dios pero también se sufre la tentación del diablo que, de ahora en adelante, ostentará el importante papel de antagonista. Como consecuencia de la tentación, siempre presente, se extremará el rigor y, por ejemplo, en Siria aparecerán variantes como los *dendritai* que vivían subidos en los árboles, los *boskoi* que lo hacían en los bosques o los que siguieron al anacoreta Simeón el estilita, es decir, los estilitas. Precisamente su biógrafo, Teodoreto de Ciro, consiguió popularizar su figura subida a una columna y su fama recorrió todo el Imperio. Con todo, enseguida se fue evolucionando hacia una vida en común sobre todo a partir de san Pacomio que estableció por escrito unas Reglas que nos han llegado a través de san Jerónimo. El muy conocido y respetado san Pacomio fundó, además, numerosas *koinonías* en el Bajo Egipto que se regían por una jerarquía, una ordenación del trabajo y unas prácticas de pobreza, castidad, obediencia, etc. Tanto el anacoretismo como el cenobitismo, al contrario de lo que pudiera parecer, compartieron un espacio de oferta espiritual sin competencia alguna porque los monjes, en muchas ocasiones, transitaban desde la soledad del desierto al abrigo de los muros del monasterio, y viceversa. Sin embargo, ambas formas de monaquismo constituyen un modelo de iglesia en cierto modo paralela, y que, a veces, operaba como una opción enfrentada a la Iglesia ya establecida. El padre capadocio san Basilio de Cesarea o Basilio el Grande fue quien moderó e integró al monacato en la Iglesia. En realidad su Regla aunó una institución que por ausencia de un mínimo de uniformidad amenazaba con la incipiente descomposición. Basilio contribuyó de manera decisiva en la preparación del monacato antiguo para su expansión medieval, ya con san Benito, para la fundación de su orden y para los monasterios autárquicos.

¹¹⁴⁰ Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, pag. 154. La cita evangélica es Mateo 19, 21.

Pues bien, siguiendo con la línea directriz general que nos va introduciendo en el cristianismo, y que ya nos ha situado en el centro del monaquismo, se plantea ahora como elementos de interés para el análisis la cuestión de la práctica de la dirección y la práctica del examen de conciencia,¹¹⁴¹ y sus tardías inserciones en las formas de vida y en el cuerpo doctrinario del pensamiento cristiano. Al respecto recuerda Foucault que desde la llamada teología paulina¹¹⁴² se tiene constancia de la penetración en el seno del cristianismo de una serie de temas filosóficos y del orden de la moralidad antigua, tanto de influencia platónica como estoica que, por su importancia substancial, afectaron a la orientación de su desarrollo. Sin embargo, todo lo relacionado con el examen, con la práctica, con la dirección y, en fin, con la vida filosófica, no entra a formar parte de la doctrina de la iglesia hasta que atraviesan los muros del cenobio; y esto no ocurrirá hasta el siglo IV. Por ejemplo, Clemente de Alejandría ya había tratado la cuestión de conocerse a sí mismo:

Según parece, la más grande de todas las ciencias sería conocerse a sí mismo; porque quien se conoce a sí mismo conocerá a Dios, y conociendo a Dios, se hará semejante a Él, no portando oro o una larga capa, sino realizando buenas acciones y teniendo necesidad de muy pocas cosas. Solo Dios no tiene necesidad de nada, y se alegra sobremanera al vernos puros, con el atavío de la razón, y revestidos con el adorno del cuerpo, ropa santa, la moderación.¹¹⁴³

Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικεν, πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γινῶναι αὐτόν· ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γινῶ, θεὸν εἴσεται, θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται θεῷ, οὐ χρυσοφορῶν οὐδὲ ποδηροφορῶν,

¹¹⁴¹ Cfr. toda la clase del 12 de marzo.

¹¹⁴² En realidad hay dos principales influencias que se discuten en el origen de la especulación teológica de san Pablo: la del dominio semítico o la de la cultura helenística. Subrayando esta última y basándose fundamentalmente en el texto de la *Carta a los romanos*, Rudolf Bultmann en su *Teología del Nuevo Testamento*, pag. 241., dice lo siguiente: "La posición histórica de Pablo viene definida por el hecho de que él, encontrándose dentro del marco del cristianismo helenístico, ha elevado los motivos teológicos activos dentro del kerigma de la comunidad helenística a la claridad del pensamiento teológico, ha llevado al plano de lo consciente las preguntas que latían dentro del kerigma helenístico y ha conducido a tomar una decisión y de esta manera, en la medida en que nuestras fuentes permiten emitir un juicio, se ha convertido en fundador de una teología cristiana". Por su parte, Albert Schweitzer en *La mystique de l'apôtre Paul*, hace hincapié en el seguimiento que hacía Saulo de la tradición religiosa judía, de las profecías del AT y en especial de la venida del Mesías, lo que le lleva a describir una especie de evolución en dirección a una "mítica cristológica" a partir de Damasco.

¹¹⁴³ Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, III, 1, 1. pag. 261.

ἀλλὰ ἀγαθοεργῶν καὶ ὅτι μάλιστα ὀλιγίστων δεόμενος· ἀνευδής δὲ μόνος ὁ θεὸς καὶ χαίρει μάλιστα μὲν καθαρεύοντας ἡμᾶς ὁρῶν τῷ τῆς διανοίας κόσμῳ, ἔπειτα δὲ καὶ τῷ τοῦ σώματος, ἀγνὴν στολὴν, σωφροσύνην, περιβεβλημένους.¹¹⁴⁴

Pero, este conocerse a sí mismo, τὸ γνῶναι αὐτόν, no tiene el significado, según aclara Foucault,¹¹⁴⁵ de una técnica de examen retrospectivo que explore el yo sino que, más bien, responde al interés de conocerse a sí mismo para, conociendo lo divino que hay en uno mismo, tener la posibilidad de iniciar una vía expedita al conocimiento de Dios. Y esto porque, como se observa a través de la opinión de Clemente: a través del λόγος¹¹⁴⁶ se conoce a Dios en lo divino que hay en uno mismo.

Y lo mismo ocurre con la práctica de la dirección que, a diferencia de lo que representaba en el helenismo, en este caso, el director, será menos un guía y más un testigo acompañante al que hay que escuchar porque, además, interviene como una especie de garante con respecto a Dios. Foucault vuelve a citar a Clemente de Alejandría, en esta ocasión hace referencia a una homilía titulada *Qué rico se salva?*¹¹⁴⁷ en la que un director, en este caso es supuestamente el apóstol Juan, delega temporalmente el cuidado de su protegido, un joven disoluto, a un obispo quien no cumple adecuadamente con el encargo; a la vuelta, al comprobar el muy adverso resultado exclama: ¡en qué clase de guardián he puesto a mi hermano! Vemos pues que tanto en la práctica de dirección como en el ejercicio de examen estamos distanciados de las práctica helenísticas, pero

¹¹⁴⁴ Del sitio web: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Paedagogus.pdf

¹¹⁴⁵ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 248.

¹¹⁴⁶ Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, III, 2,1. pag. 262., “ Dios está en el hombre y el hombre es Dios, y el mediador cumple la voluntad del Padre, el mediador es el Logos, común a ambos: hijo de Dios, Salvador de los hombres, ministro de Aquél y pedagogo nuestro”. En griego: “Ὁρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος· Ἄνθρωποιθεοὶ, θεοὶ ἄνθρωποι. Λόγος γὰρ ωὐτός· μυστήριον ἐμφανές· θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός, καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ· μεσίτης γὰρ ὁ λόγος ὁ κοινὸς ἀμφοῖν, θεοῦ μὲν υἱός, σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων, καὶ τοῦ μὲν διάκονος, ἡμῶν δὲ παιδαγωγός.”, del sitio web: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Paedagogus.pdf

¹¹⁴⁷ El título original en griego es: *tis ho sozomenos plousios* y en latín se tradujo por: *Quis dives salvetur?*. En griego disponible en el sitio: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=49FD59A27AE17C87169D1613495E710D?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0631>

también se diferencian de las técnicas que aflorarán en el siglo IV. Éstas, como ya se observa en el caso de san Atanasio,¹¹⁴⁸ que atribuye a san Antonio la recomendación de registrar diariamente las propias acciones, volverán a asemejarse a las prácticas estoicas que ya hemos visto, por ejemplo, en Séneca y Epicteto.

Ahora bien, en realidad ¿a qué se debe esta especie de retraso en la incorporación de esas prácticas al cristianismo? y, al mismo tiempo, ¿por qué la filosofía antigua penetra rápidamente en el pensamiento cristiano y las técnicas de vida filosóficas no?¹¹⁴⁹ Por una razón muy simple, dice Foucault: porque aún no se habían establecido las condiciones necesarias que impone el monacato. Pero, ¿por qué la institución monástica, y la vida que se desarrolla en ella, van a ser un pilar básico estructural para el desarrollo de la vida cristiana y, del mismo modo, el ámbito propicio para la renuncia a sí? Pues bien, hay que tener en cuenta que en el cristianismo de la época, así como en los potentes movimientos gnósticos que competían con él, estaba presente, y en fase muy activa, la problematización de la relación entre salvación y perfección. Efectivamente, se planteaba la cuestión en términos como la innecesaria o la necesaria perfección para la salvación. El cristianismo ofrecía la posibilidad de salvarse sin ser perfecto y en base a ello se desarrollaron dos instituciones complementarias: la penitencia y el monacato.¹¹⁵⁰ La primera de ellas, en respuesta al perenne peligro del pecado, mantiene los efectos de la salvación, por ejemplo la del acto del bautismo, en una forma de vida que precisamente

¹¹⁴⁸ San Atanasio, *Vida de san Antonio*. Citado por Foucault en *Du gouvernement des vivants*, pag. 252.

¹¹⁴⁹ Aunque parezca una obviedad, hay que recordar que no había cristianos antes de Cristo y que el cristianismo fue un movimiento de concentración rápido, casi de aluvión, en el que quizá no dio tiempo a una pausada asimilación del inmenso caudal ideológico de la antigüedad. Algunos de sus elementos quedaban solo parcialmente insertados, también, en cierto modo, para evitar excesivas similitudes.

¹¹⁵⁰ Del latín *monachus* y este del griego *monos*. San Agustín da relevancia a este origen etimológico porque los cenobitas vivían en comunidad como uno solo. Así lo dice S. Agustín: “Luego ¿por qué nosotros no hemos de llamar monjes, diciendo como dice el salmo: *Ved cuan bueno y deleitoso es habitar los hermanos en unión o en uno?* *Monos* en griego significa uno, y no uno cualquiera, porque la turba también es uno, ya que, siendo una formada de muchos, también puede llamarse uno; pero no puede llamarse *monos*, es decir, único o solo. *Monos* significa uno solo. Los que de tal modo viven en unión que constituyen un solo hombre, de suerte que en ellos se cumple lo que se escribió, son *un alma y un solo corazón*; son muchos cuerpos, pero no muchas almas; son muchos cuerpos, pero no muchos corazones; con razón se denominan *monos*, es decir, uno solo.” *Comentarios a los salmos, Salmo 132*, traductor Balbino Martín Pérez, del sitio web:http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm

por la imperfección no está exenta de caídas. La segunda, a la que Foucault denomina monacato, directamente plantea el proyecto de una forma de vida que pretende la búsqueda de la perfección, aun conociendo la existencia de los límites que vienen marcados por la imperfección. Es en esta forma de vida monástica que busca la perfección donde precisamente se redescubre la forma de vida filosófica tal como la explicaban y practicaban los pensadores antiguos. Y, como consecuencia de esto, con el paso del tiempo, se fue asociando la figura del monje con la del filósofo hasta el punto de llegar a identificarse. En los monasterios, pues, justo antes y a partir del siglo IV, se retornará a un cultivo y a una práctica de las técnicas de vida filosófica que, después del lapso mencionado, continuarán con algunos de los anteriores patrones de referencia helenísticos y romanos.¹¹⁵¹

Para concretar aún más la vida en la institución monástica y poder observar con mayor aproximación las consecuencias que tendrá en el cuidado de sí, Foucault propone, como punto de referencia, analizar detenidamente algunos textos de Juan Casiano.¹¹⁵² Fundamentalmente las *Colaciones* y las *Instituciones cenobíticas* que, entre otras cosas,

¹¹⁵¹ En 1975 Pierre Hadot publicó un artículo “Exercices spirituels” en l’*Annuaire de la V^a Section de l’École pratique des hautes études*, que fue la base a partir de la cual posteriormente recopiló una serie de trabajos que, en 1981, desarrolló y completó en su libro *Exercices spirituels et philosophie antique*. En la pag. 68 del artículo citado ya dice lo siguiente: “La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l’homme...Rappelons brièvement comment cette représentation a pris naissance. Il semble bien qu’elle soit le résultat de l’absorption de la *philosophia* par le christianisme. Dès les premiers siècles, le christianisme s’est présenté lui-même comme une *philosophia*, dans la mesure même où il s’assimilait la pratique traditionnelle des exercices spirituels. C’est ce qui se passe notamment chez Clément d’Alexandrie, chez Origène, chez Augustin, dans le monachisme.”, del sitio web:http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17023. En español: “La filosofía aparece entonces, en su aspecto original, no como una construcción teórica sino como un método de formación a una nueva manera de vivir y de ver el mundo, como un esfuerzo de transformación del hombre...Recordemos brevemente cómo ha nacido esta representación. Parece pues que sea el resultado de la absorción de la filosofía por el cristianismo. Desde los primeros siglos, el cristianismo se ha presentado a sí mismo como una filosofía, en la medida donde se asimilaba a la práctica tradicional de los ejercicios espirituales. Esto es lo que pasa especialmente en Clemente de Alejandría, en Orígenes, en Agustín, en el monaquismo.” TN. Pero, además, en el libro de 1981 también citado afirma lo siguiente: “Plus tard lorsque le monachisme apparaîtra comme la réalisation de la perfection chrétienne, il pourra lui aussi être présenté comme une *philosophia*, à partir du IV^e siècle, par exemple, chez Grégoire de Nazianze, chez Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome et concrètement, chez Evagre le Pontique. On retrouve cette attitude au V^e siècle, par exemple chez Théodoret de Cyr.”, pag. 80. En español: “Más tarde, cuando el monaquismo apareció como la realización de la perfección cristiana, también podrá presentarse como una filosofía como una filosofía, por ejemplo, en Gregorio nacianceno, en Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo y concretamente en Evagrio Póntico. Se vuelve a encontrar esta actitud en el siglo V, por ejemplo con Teodoreto de Ciro.” TN.

¹¹⁵² En el Anexo 3 relacionamos ciertas afirmaciones de Casiano en las *Colaciones* con alguna de las acepciones de “origen” con que trabaja Foucault.

aportan una gran fuente de información¹¹⁵³ sobre el modo de vida dentro de un cenobio.¹¹⁵⁴ Previamente conviene señalar que en la obra de Casiano se descubre una fuerte influencia del erudito Evagrio Póntico, que fue uno de los llamados Padres del desierto y al que, según parece, conoció. Evagrio es un importante personaje de inspiración en el monacato primitivo porque, entre otras cosas, consideró relevante introducir en la teología cristiana la noción griega de *apatheia*, es decir, el estado del ser sin pasiones. Es, asimismo, el precursor de la formación del concepto de los pecados capitales que cifraba en ocho y los denominaba tentaciones o malos pensamientos, λογισμοί. Además algunos de sus *skemmata* aparecían en el *Vitae Patrum*,¹¹⁵⁵ lo que da una idea de la relevancia que alcanzó en su tiempo. Pero volviendo a Casiano y la posición central que dentro del monaquismo le adjudica Foucault, hay que tener presente, como una de sus principales aportaciones, el papel que desempeñó como puente entre oriente y occidente. Efectivamente, tal como afirma García M. Colombás:

Casiano es, indiscutiblemente, un eslabón de suma importancia en la transmisión de la espiritualidad intelectualista de los alejandrinos, el puente que une la tradición monástica egipcia y oriental con el monacato latino.¹¹⁵⁶

Aunque no es un mero transmisor. Casiano tiene su propia doctrina que, por otra parte, circulará con gran difusión convirtiéndose en uno de los escritores más leídos y, por lo tanto, más influyentes del primer cristianismo. Foucault destaca, sobre todo, la descripción del régimen de vida monástico y su evolución hacia las prácticas de vida filosófica que, hasta cierto punto, resultaban homologables con las antiguas. Y

¹¹⁵³ Hay, por supuesto, otras fuentes de información sobre el tema y el período. Foucault también cita, junto con los *Apophthegmata Patrum*, la *Historia lausíaca* de Paladio. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 257.

¹¹⁵⁴ Este término proviene del griego κοινόβιον, y significa vida en común.

¹¹⁵⁵ Esta *Vitae Patrum* era una compilación antigua de dichos de los monjes cristianos redactados en latín y que tenían un orden sistemático, y se diferenciaba de la *Apophthegmata Patrum* porque estos últimos seguían un orden alfabético y estaban escritos en griego. Sobre Evagrio Póntico

¹¹⁵⁶ García M. Colombás, *El monacato primitivo*, pag. 428.

precisamente será en el análisis de la dirección cristiana, del que venimos hablando, donde se observa con más nitidez cómo se invierte la relación con uno mismo, por comparación con la práctica grecorromana, y cómo esa inversión significará una renuncia. Así pues, en la época, todos los autores coincidían y hacían hincapié en la importancia de esta dirección por varias razones: en primer lugar para diferenciarse de la dirección que se ejercía en el caso de la vida anacorética, de procedimiento fuertemente mimético, y en el segundo caso por las funciones que cumplía y las ramificaciones a que daba lugar dentro de la misma institución monacal. De hecho, Casiano precisa que desde antes incluso a ser admitido en el monasterio ya hay varias formas de dirección muy claramente definidas. En concreto, dentro de algunos de los capítulos del libro IV, en cuyo título aparece un revelador *renuntiantum*,¹¹⁵⁷ habla de tres momentos en los que la dirección adquiere paulatinamente todo el protagonismo: una dura prueba de criba de diez días, un año de aclimatación y de trabajo sobre la predisposición con un director y el ingreso controlado, ahora ya, por otro experimentado prepósito. Casiano afirma que se trata de una prueba de sumisión cuya finalidad sería, además de acabar con las posibles vacilaciones, comprobar la paciencia, la obediencia y la humildad del novicio para afrontar el apartamiento del mundo y la nueva dependencia del monasterio. Y es por alcanzar esa obediencia que:

Para que puedan llegar a ella fácilmente, les enseñan a no esconder ninguno de los pensamientos que bullen en el corazón, inducidos por una perniciosa vergüenza, sino a manifestarlos a su anciano no bien hayan surgido y a no confiar en su propio discernimiento

¹¹⁵⁷ El título completo del libro IV, aunque en muchas traducciones no figura los libros con título alguno, es *De institutis renuntiantium*, pag. 81. En latín original disponible en el sitio web siguiente:http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_Ioannes_De_Coenobiorum_Institutis_Libri_Duodecim_MLT.pdf

apoyados en lo que estos pensamientos sugieran, sino creer que es malo o bueno lo que resuelva o manifieste el juicio del anciano.¹¹⁵⁸

Obedecer y confesar son los principios que no solo se circunscriben a la institución monástica sino a toda la serie de prácticas que están en el corazón de la subjetividad cristiana y, por tanto, occidental.¹¹⁵⁹ Foucault, como vemos, fija aquí los anclajes referenciales desde los que procederá discurrendo hasta el principio de renuncia: someter la propia voluntad a la voluntad de otro y decir todo sobre sí mismo. No oponer la propia voluntad a la voluntad del otro y no ocultar nada, ni en obra ni en pensamiento.

No obstante, si contraponemos las características de la dirección antigua con las de la dirección de conciencia cristiana, todavía descubriremos con mayor claridad las diferencias porque, en la dirección antigua, la finalidad perseguida es obedecer a un maestro o pedagogo para que nos ayude a despojarnos de ataduras, es decir, tiene las limitaciones que nosotros elegimos. En el caso de la dirección cristiano-monástica, siempre se está ligado a alguna dirección porque nunca se está libre de caer en la tentación. La idea cristiana de dirección es dirigir pero también estar abierto a, en cualquier momento, ser dirigido. La obediencia se constituye en una forma de ser que obliga a estar solícito para la eventualidad de ser dirigido, y esto aun en los casos en que por la perfección adquirida se alcanza el estatus de director. Además, en la dirección grecorromana hay una relación que presupone una diferencia entre maestro y alumno. El maestro ostenta una sabiduría de la que el alumno carece, y esto no es necesario que ocurra en el monasterio porque lo importante es obedecer la orden y no de qué naturaleza sea su índole. Por último, y quizás la distinción más importante, se refiere al objetivo

¹¹⁵⁸ J. Casiano, *Instituciones cenobíticas*, IV, 9. pag. 86. En Latín: “ Ad quod ut facile valeant pervenire, consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde pernicioso confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint, eas suo patefacere seniori: nec super earum iudicio quidquam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse, vel bonum, quod discussserit ac pronuntiaverit senioris examen”, del sitio web:http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_loannes_De_Coenobiorum_Institutis_Libri_Duodecim_MLT.pdf

¹¹⁵⁹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 260.

fundamental de la dirección antigua: conseguir la propia auto-dirección, el autogobierno de sí para sí mismo, el llegar a prescindir del director como muestra de autonomía y en beneficio último del cuidado de nosotros mismos. En el caso de la dirección cristiana la finalidad, el fundamento y su efecto es la obediencia, esto es, en el primer cristianismo se establece una relación de reciprocidad biunívoca de estos elementos que proyectará su trascendencia.

Ahora bien, insistiendo en detallar aún más la cuestión de la obediencia, según apunta Casiano, y subraya Foucault como importante, hay tres maneras de caracterizarla: la primera es la sumisión, *subjectio*, que gira alrededor de las ordenes dadas y recibidas.

Pienso que debemos captar ante todo cómo pueden permanecer en tan prolongada perseverancia, humildad y sujeción, y por qué formación se logra que perseveren en el cenobio hasta la extrema vejez.¹¹⁶⁰

El cenobita siempre está sujeto a la operatividad de una estructura en la que la orden articula su funcionamiento. Su mundo consiste en el tipo de vida adecuado y el modo que observa para hacer las cosas que le vienen dispuestas en un mandato.

La segunda característica es la *patientia*, que se entiende como la quietud con que se plantea la recepción de la orden sin voluntad de obstaculización u oposición. Para esto

¹¹⁶⁰ J. Casiano, *Instituciones cenobíticas*, IV, 2, pag. 81. En latín: “ Quorum tam longa perseverancia et humilitas atque subiectio quemadmodum tam diuturna perduret quae institutione formetur, per quam busque ad incuruam senectam in coenobio perseuerent, opinor nos ante omnia debere praestringere”. De otro lado, Foucault en la conferencia *Omnes et singulatim* utiliza el término *subditi* para un mismo uso jerárquico de relación entre monjes: “ En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su voluntad...La obediencia esa una virtud. Lo cual significa que no es, como para los griegos, un medio provisional para alcanzar un fin, sino más bien un fin en sí. Es un estado permanente; las ovejas deben someterse permanentemente a sus pastores: *subditi*.” M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pag. 113. En francés: “Dans le christianisme, le lien avec le pasteur est un lien individuel, un lien de soumission personnelle. Sa volonté est accomplie non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa volonté....L'obéissance est une vertu. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas, comme chez les Grecs, un moyen provisoire pour parvenir à une fin, mais plutôt une fin en soi. C'est un état permanent ; les brebis doivent en permanence se soumettre à leurs pasteurs : subditi.” Del sitio web :<http://1libertaire.free.fr/MFoucault185.html>

hay que poseer un cierto aguante, una serena y paciente tolerancia¹¹⁶¹ consigo mismo y con la dirección.

Por lo tanto no debes esperar tu paciencia de la virtud de los otros, es decir, pensando que solo la poseerás cuando nadie te ofenda, pues no depende de tu voluntad que eso ocurra.¹¹⁶²

Y la tercera particularidad de la obediencia es la *humilitas*, que es la predisposición a considerarse a sí mismo como inferior a cualquier otro. Así se consigue que la propia voluntad carezca de valor porque, al final de todo, el lastre subyacente es que “soy pecador”.¹¹⁶³

De nuevo se observa, ahora en esta regla de la obediencia, la penetración en el cristianismo primitivo de las prácticas de la filosofía antigua. Si bien estas características de la obediencia son diametralmente opuestas a las que se ejercían en el estoicismo, por ejemplo, donde se perseguía la autonomía del sujeto, como ya hemos mencionado más arriba, donde la obediencia era a la propia razón en comunión con la razón universal y donde la *ἀπάθεια* consistía en evitar la sumisión a las propias pasiones y no el dócil sometimiento como prueba de resistencia. Es decir, dentro de una estructura de dirección heredada se produce una inversión del efecto que antes conducía la autarquía del individuo y ahora se convierte en obediencia al otro. Así es como se transfieren

¹¹⁶¹ *Tolerari* es en realidad el término que aparece en las *Instituciones cenobíticas*, IV, 27., pag. 100., y dice así: “...sino que más bien se alegraba de ver que nunca eran sufridas [las injurias] sin provecho...”; en latín: “...sed potius exultabat, quod eas nequaquam infructuose cernebat tolerari...”, del sitio web:http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_Ioannes_De_Coenobiorum_Institutis_Libri_Duodecim_MLT.pdf

¹¹⁶² Casiano cita en numerosas ocasiones, como patrón de paciente conducta y en lo que parece un precursor como figura de inspiración del modelo de obediencia, al santo Job, por ejemplo cuando se pregunta: “¿Dónde bebió Job aquel ardor de su fe, aquella pureza de costumbres, aquella ciencia de la humildad, de la mansedumbre, de la misericordia, de la hospitalidad...?”, Juan Casiano, *Colaciones I*, VIII, *Segunda conferencia del abad Sereno*, pag. 398; sin embargo Foucault no explora estas probables analogías. Aquí está haciendo referencia al capítulo 42 del libro IV de las *Instituciones cenobíticas*, pag. 112., que en latín dice así: “Ergo patientiam tuam non debes de aliorum sperare virtute, id est, ut tunc eam tantummodo possideas, cum a nemine fueris irritatus: quod ut possit non evenire, tuae non subjacet potestati...”, del ya mencionado sitio web de internet: [//www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_Ioannes_De_Coenobiorum_Institutis_Libri_Duodecim_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_Ioannes_De_Coenobiorum_Institutis_Libri_Duodecim_MLT.pdf)

¹¹⁶³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 267.: “...puisque je suis pêcheur.”

importantes técnicas de vida filosófica antigua al cristianismo, a través de su adaptación a la vida monástica.

Pero no termina aquí la cuestión o las cuestiones que, recordemos, son cruciales en el proceso que conforma la renuncia a sí. La obediencia, y en concreto el sistema regulatorio que somete la voluntad propia, así como su medular característica representada por la *humilitas*, significan un estado de renuncia a sí como nunca antes se había producido. Esta renuncia, además, no solo se manifiesta a través de la obediencia sino que también viene predispuesta igualmente en la confesión y el examen de sí que lleva aparejado. Hay que decir todo lo que se encuentra en uno mismo.

Y esto, ¿por qué?, ¿a qué se debe esta especie de indagación y desarme del yo profundo? y ¿cuál es su motivo? Es debido a los peligros que acechan al monje, a las amenazas que pudieran desviar los objetivos y a los riesgos que podríamos definir como estructurales para la arquitectura basada en la doctrina que se está edificando; y son dos: el relajamiento y el exceso. La corrección del relajamiento en exceso y del exceso de celo en prácticas y actitudes se convierten en las pautas de obligado cumplimiento que equilibran las condiciones de posibilidad de la forma cristiana de subjetivación. Ésta, que prioriza el código sobre las tecnologías del yo, articula un principio que ofrece la capacidad, y permite la función, de juzgar tanto los excesos eremíticos, como la permisividad con la soberbia o la avaricia. Ese principio es la *discretio* que Casiano, cuyo texto cita Foucault *ex profeso*, define así:

La discreción, manteniéndose igualmente alejada de los dos extremos contrarios, enseña al monje a caminar por una senda real, y no le permite apartarse ni a la derecha, en pos de una virtud orgullosa y un fervor exagerado que rebasan los límites de la justa templanza, ni a izquierda, tras de

la relajación y el vicio, so pretexto de mirar excesivamente por la salud del cuerpo, en una perezosa y mortal desidia.¹¹⁶⁴

y si a esto le añadimos el siguiente corolario:

Es indudable que si tenemos un criterio falso y andamos a ciegas en la noche de la ignorancia, también nuestros pensamientos y nuestros actos, que derivan de ellos como de su fuente, estarán envueltos con las tinieblas del pecado.¹¹⁶⁵

obtenemos una visión de conjunto donde elementos claves, como la dirección trazada por la senda real, los límites que marcan la justa templanza y el peligro de que nuestros pensamientos y nuestros actos se vean envueltos en las tinieblas del pecado, adquieren la importante dimensión con que son propuestos por el primer cristianismo, en clara oposición al estoicismo imperial. La justa templanza o justo medio, es decir la *discretio* de la que venimos hablando, es el principio de moderación que, ahora, debido al extrañamiento inducido por el cristianismo y a la carencia o a la falta de su presencia natural e inmanente que se produce en el hombre,¹¹⁶⁶ provoca que éste ya no encuentre la medida en sí mismo, a diferencia de la *discretio* antigua, que residía en uno mismo y discriminaba la relajación o el exceso en base al *logos*. Pero, continuando con el análisis de este proceso, ¿cuál es la causa de esta falta? y, por extensión de sus efectos, ¿cómo se puede paliar esa ausencia? Pues bien, en primer lugar, la causa por la que carecemos

¹¹⁶⁴ J. Casiano, *Colaciones, Segunda conferencia del abad Moises*, II, 2, pag. 90. En latín: "Nec enim alia lapsus eorum causa deprehenditur, nisi quod minus a senioribus instituti, nequaquam potuerunt rationem discretionis adispisci, quae praetermittens utramque nimietatem, via regia docet monachum semper incedere, et nec dextera virtutum permittit estolli, id est, fervoris excessu continentiae justae modum inepta praesumptione transcendere, nec oblectatum remissione deflectere ad vitia sinistra concedit, hoc est, sub praetextu gubernandi corporis contrario spiritus tepore lentescere." Del sitio web que hemos encontrado en la dirección de internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_Ioannes_Collationum_XXIV_Collectio_In_Tres_Partibus_Divisa_MLT.pdf

¹¹⁶⁵ Ibid. pag. 91. No citado por Foucault. En latín: "Nulli namque dubium est, errante iudicio cordis nostris et ignorantiae nocte possessio, cogitationes quoque et opera nostra quae ex discretionis deliberatione descendunt, majoribus peccatorum tenebris implicari." Del sitio web: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_Ioannes_Collationum_XXIV_Collectio_In_Tres_Partibus_Divisa_MLT.pdf

¹¹⁶⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 288-289. En francés: "Il n'y a pas de *discretio* naturelle, immanente à l'homme."

de una *discretio* que nos evita alcanzar la medida de nosotros mismos es, según interpreta Foucault el criterio de Casiano,¹¹⁶⁷ la existencia y el perenne hostigamiento del diablo. Ni siquiera los santos, los más próximos a la perfección, están libres de esta presencia que incapacita las decisiones sobre lo que uno mismo debe hacer e inhabilita cualquier certeza sobre la medida de sí mismo. La anatomía del diablo que lleva a cabo Casiano dirige su examen desde los anacoretas del yermo de Escete, cuya representación consistía en continuas oleadas de diferentes tentaciones, hasta una forma de presencia introyectada¹¹⁶⁸ que Foucault interpreta como de existencia análoga a la del alma. En coexistencia con el alma, el espíritu del mal impregna el cuerpo, aunque en este caso, para dominarlo, dirigirlo, darle ordenes y procurar, por todos los medios y en especial por el engaño, hacerlo caer en el pecado. Esta presencia del diablo que, por otra parte, es una presencia incesante e ineludible, ajena a nuestra voluntad e imposible de erradicar, busca la confusión, el error, la seducción, la apariencia y el engaño con uno mismo,¹¹⁶⁹ y, en consecuencia, extraña la *discretio* fuera de sí mismo y obliga a desentrañar los arcanos de la propia conciencia. La carencia o la falta de *discretio*, se

¹¹⁶⁷ En *Los tres principios de nuestros pensamientos*, que es el capítulo XIX de la *Primera conferencia del abad Moises, I Colación*, Vol. I, pag. 68-69., Casiano dice lo siguiente: “La trama de nuestros pensamientos nace del diablo, cuando se esfuerza por provocar nuestra caída. Para ello se sirve de la atracción que ejerce en nosotros el vicio, o bien pone en juego toda su habilidad para urdir secretas estratagemas y presentarnos con sutil artificio el mal bajo apariencia de bien, transformándose a nuestros ojos en ángel de luz. Nos ofrece un ejemplo de ello este pasaje del Evangelio: «Y comenzada la cena, cuando ya el diablo había sugerido al corazón de Judas, hijo de Simón Iscariote, el propósito de entregar al Señor». Y aun: «Después del bocado entró en él Satanás». También Pedro dice, en igual sentido, a Ananías: «Par qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo». Asimismo, estas palabras que leemos en el Evangelio y que mucho antes habían sido pronunciadas por el Eclesiastés: «Cuando el espíritu del poderoso se enfurece contra ti, no abandones tu puesta». Y estas otras que el espíritu inmundo dice a Dios contra Acab, en el tercer libro de los Reyes: «Saldré y seré un espíritu mentiroso en la boca de todos los profetas».”

¹¹⁶⁸ Foucault utiliza el término “intrication”, de *intricare*, que puede traducirse por intrincado, internalizado, enredado, imbricado, embarazado, embrollado. En *Du gouvernement des vivants*, pag. 290. Nosotros optamos por introyectar por que las connotaciones freudianas nos parecen destacables, incluso en la similitud metafórica; por ejemplo, Freud en *El malestar en la cultura*, pag. 180., habla de internalización e introyección como sinónimos y dice lo siguiente: “...la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo...haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada”, y Foucault dice esto: “...si es verdad que siempre hay en mí algo que puede engañarme, debo estar alerta sin cesar y ser el centurión de mi propia conciencia...como un aduanero que vigila en el umbral de mi conciencia y controla lo que entra y lo que no debe entrar...” en *Du gouvernement des vivants*, pag. 298. TN

¹¹⁶⁹ Recordemos que la amenaza de engaño es una constante en el cristianismo hasta que Descartes afirme en la segunda meditación que hay algo indudable en lo cual no me engaño: para engañarme es preciso que yo exista.

sustituye con la práctica de la confesión y con el examen de los pensamientos.¹¹⁷⁰ De unos pensamientos que ahora ya son problemáticos por el riesgo que entrañan y por la necesidad de seleccionar y verificar, es decir, de examinar su contenido de autenticidad; y de la confesión que será el salvoconducto capaz de superar el gran obstáculo del constante peligro representado por el error y el engaño. Efectivamente, la confesión, es decir, la declaración que alguien hace de lo que sabe de sí mismo, ya sea espontáneamente o preguntado, como acto que permite sincerarse, también consigue compartir y confiar en otro el recóndito interior. Por el solo hecho de la comunicación, de hablar con otro, la confesión sirve para discriminar y seleccionar los pensamientos, porque si se da el caso de que sean malos pensamientos costará un gran esfuerzo confesarlos y, por tanto, ese impedimento o esa vergüenza operan como criterio selector de buenos pensamientos, que no cuestan comunicar, o malos pensamientos, que vienen acompañados de mayor o menor retraimiento. Además, la confesión fractura la consistencia que puedan ir adquiriendo los malos pensamientos porque para que esto ocurra, es decir, para que arraiguen en nosotros deben ocultarse en el fondo oscuro de nuestro interior, donde realmente los malos propósitos y las malas intenciones surten efecto, y al expulsarlos afuera reciben la luz que disuelve su veneno.

No bien se ha manifestado un mal pensamiento, se desvanece al punto su ponzoña. Incluso antes de que la discreción haya dado su juicio sobre él, reprobándole, la horrible serpiente, a la cual

¹¹⁷⁰ Son los famosos *logismoi* de Evagrio Póntico, en los que deja de tener el sentido positivo del *logos* como acción de la razón para acceder a la verdad y adquiere un matiz de falibilidad, sospecha e inseguridad. Por ejemplo el noveno de sus *Peri logismon* dice lo siguiente: “Ἄλλ' ἐπειδὴ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πειρασμοῦ συμβαίνει, τεθολωμένον ὄντα τὸν μὴ ἀκριβῶς ἰδεῖν τὰ γεγόμενα, μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τοῦ δαίμονος τοῦτο γινέσθω· καθεσθεις καθ' ἑαυτὸν, μνημόνευσον τῶν συμβεβηκότων σοι πραγμάτων, πόθεν τε ἤρξω καὶ ποῦ ἐπορεύθης, καὶ ἐν ποίῳ τόπῳ συνελήφθης ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας, ἢ τῆς ὀργῆς, ἢ τῆς λύπης, καὶ πῶς πάντα γέγονε τὰ γινόμενα, καὶ σαφῶς ταῦτα κατάμαθε, καὶ παράδος τῇ μνήμῃ ἵνα ἔχῃς ἐλέγχειν αὐτὸν προσιόντα, καὶ τὸν κρυπτόμενον ὑπ' αὐτοῦ τόπον καταμήνυε, καὶ οὐκ ἀκολουθήσεις αὐτὸν λοιπόν.” En español traducido por nosotros del inglés dice: “Pero, debido a que durante la tentación el intelecto se obnubila y no ve exactamente lo que pasa, haz lo que sigue, una vez el demonio ha cesado. Siéntate y recuerda las cosas que han pasado: dónde has aparecido y dónde has ido, en qué lugar has sido poseído por el espíritu de la impureza, el abatimiento o la cólera y cómo pasó todo. Examina estas cosas con profundidad y guárdalas en la memoria, así estarás preparado para desenmascarar al demonio la próxima vez que se te aproxime. Trata de ser consciente del punto débil en ti mismo en el que él consigue esconderse de ti, y no lo seguirás otra vez”. Texto en griego e inglés disponible en el sitio web http://www.ldysinger.com/Evagrius/04_Peri-Log/00a_start.htm

esta declaración ha arrancado de su caverna tenebrosa, sacándole a la luz y poniendo de manifiesto su vergüenza, queda vencida y se bate en retirada. Y es que sus pérfidas sugerencias sólo nos dominan cuando permanecen ocultas en el fondo del corazón.¹¹⁷¹

Así pues, la confesión exonera por la mera verbalización. Al exteriorizar lo que se considera malo se expulsa a la “horrible serpiente” con un mecanismo análogo al de un exorcismo, se opera una liberación de esa especie de constricción internalizada, como “una guarnición militar en la ciudad conquistada”, cuyas malévolas sugerencias “solo nos dominan cuando permanecen ocultas”. La confesión es una forma de *discretio* porque, como apunta Foucault, con ella se puede discernir sobre los buenos o malos pensamientos y, además, con la expulsión del ángel condenado a las tinieblas se adquiere una “inmunidad frente a los ardides y asechanzas del enemigo”¹¹⁷² que, al andar derechamente por la senda de la discreción, repele lo malo y acepta lo bueno. Y esto implica la necesidad de una constante vigilancia que convierte a la confesión no en algo accidental o eventual sino en permanente, y al sujeto mismo en el “centurión de su propia conciencia”. La confesión da la medida de sí mismo porque proporciona la *discretio* que le había usurpado el diablo.

Hasta aquí hemos visto cómo Foucault ha ido apartando de la dirección antigua los elementos que han caracterizado la dirección de conciencia cristiana. En esta última se pretende establecer una relación de obediencia y, asimismo, de transparencia al decir verdad sobre uno mismo en forma de confesión. En la primera siempre se busca, con proporcionada intensidad, la autarquía del sujeto. En cambio, como consecuencia de la correspondencia entre los dos fundamentales elementos descritos, es decir, la obediencia

¹¹⁷¹ J. Casiano, *Colaciones*, *De discretione*, II, 10, pag. 101. En latín: “Illico namque, ut patefacta fuerit, cogitatio maligna marcescit; et antequam discretionis iudicium proferatur, serpens teterrimus velut e tenebroso ac subterraneo specu virtute confessionis protractus ad lucem, et traductus quodammodo, ac deonestatus abscedit.”, del sitio web: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0435_Cassianus_loannes_Collationum_XXIV_Collectio_In_Tres_Divisa. Citado por Foucault, aunque ni con la misma extensión ni la misma traducción con que aquí lo hacemos, en *Du gouvernement des vivants*, pag. 348.

¹¹⁷² Ibid. pag. 100-101.

y la confesión, Foucault concluye una serie de leyes entre las que encontramos la que más nos interesa análisis del desarrollo de la relación entre cristianismo y cuidado de sí. Así pues tenemos la ley de la profundización al infinito, es decir, no hay nada indiferente dentro de mí a lo que no haya que prestar atención. La ley de la exteriorización, esto es, hacer salir el interior para cumplir con la obediencia. La ley del tropismo, que busca en lo más oculto descubrir el mal en el fondo de uno mismo. La ley de producción de verdad o cómo conocer en mí mismo, a través de esa profundización, la verdad que me era desconocida.¹¹⁷³ Y la ley de renuncia a sí:

Habida cuenta de que en el dispositivo obediencia-confesión se trata de sustituir la voluntad propia por la de otro, descubrir en el fondo de sí mismo el poder `otro´ que lo habita (Satanás), arrancar de sí mismo a ese otro, no, empero, para reencontrarse, sino para contemplar a Dios sin oscuridad y hacer sin obstáculos su voluntad.¹¹⁷⁴

La renuncia a sí y la producción de verdad están indisolublemente asociadas en este primer cristianismo. La verdad está en el fondo de uno mismo y hay que mostrarla al otro como la obligación que da forma a nuestra obediencia. La simbiosis entre producción de verdad y renuncia a sí genera lo que Foucault llama esquema de subjetividad cristiana.¹¹⁷⁵ La renuncia a sí es el principio que nos permite acceder a la luz, a la verdad y a la salvación, y se convierte, por tanto, en el momento esencial del cristianismo.¹¹⁷⁶ El modelo ascético-monástico, con la regulación del orden de los sacrificios, los sometimientos a la ley y los renunciamientos que deben hacerse en partes de nuestro ser, gira alrededor de la exégesis de sí y la renuncia a sí, que es su objetivo último. El

¹¹⁷³ Más adelante, en otros lugares también la llama exégesis de sí.

¹¹⁷⁴ Así es como Foucault define la ley de renuncia a sí en los manuscritos que utilizó para la clase del 26 de marzo de 1980, es decir, del curso *Del gobierno de los vivos*. Hemos transcrito literalmente la nota a pié de página de la edición en español; pag. 354.

¹¹⁷⁵ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 303., en francés :”...le schéma de la subjectivité chrétienne...”

¹¹⁷⁶ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, pag. 240. En francés:” ...la renonciation à soi constitue le moment essentiel...”

movimiento de la renuncia, vinculado con el momento de la objetivación de sí en un discurso de verdad, someten al sujeto a la ley. Estamos ya lejos, en fin, del modelo centrado en la autofinalización de la relación consigo, en la constitución de un arte de sí mismo, *tekhne tou biou*, y en destacar la inquietud de sí como objetivo último a alcanzar. Gregorio de Nisa definirá la inquietud de sí como “esencialmente la renuncia a todos los lazos terrestres; es la renuncia a todo aquello que puede significar el amor a sí mismo, el apego al yo terrestre”.¹¹⁷⁷ Con la renuncia a sí, también se renuncia a la formación de una relación consigo mismo que sea completa y autosuficiente, y que capacite para la transformación que se hace necesaria en el proceso que conduce a la autonomía. La labor combinada de la *parrhesia* cristiana, que hemos visto más arriba, y esta renuncia a sí terminará por quebrar la estructura de soporte del cuidado de sí de la cultura helenística. Y, como venimos insistiendo, el modelo cristiano, junto con el que se define por la reminiscencia, es decir, el platónico, envolvieron, cubrieron u ocultaron al modelo helenístico de la conversión a sí. El modelo monástico de la exégesis del sujeto por sí mismo dominó el cristianismo y perduró por la transmisión que éste hizo a toda la cultura occidental, desde la espiritualidad de los siglos IV y V hasta una cierta renovación y redimensión de su alcance a partir de los siglos XV y XVI, ya en plena Reforma y Contrarreforma.

¹¹⁷⁷ L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, DE, vol. IV, 356, pag. 716. En francés: “...défini essentiellement comme la renonciation à tous les liens terrestres ; c'est la renonciation à tout ce qui peut être amour de soi, attachement au soi terrestre”. TN. Foucault se refiere al tratado de Gregorio de Nisa titulado *La virginidad*, XIII, 303c-305c

III. 5 El olvido.-

Con motivo del examen de esta “cesación” o “descuido de algo que se debía tener presente”,¹¹⁷⁸ vamos a tomar prestados algunos de los numerosos ejemplos con que Foucault ilustra los diferentes rumbos filosóficos que se van descubriendo en el análisis de la evolución de sus modelos de relación. De este modo, como venimos haciendo desde el principio, utilizaremos sus mismas herramientas para examinar ciertas perspectivas derivadas de esa intensa relación entre modelos que aquí nos servirán para centrar el tema del olvido. Al hacerlo así, creemos estar aprovechando el rico caudal intelectual, y hasta erudito,¹¹⁷⁹ del último Foucault para, siguiendo ahora nuestros propios objetivos, ir presentando para el análisis la cuestión en la que ponemos el énfasis: el olvido del sujeto preocupado por sí mismo tal y como se había entendido en el “siglo de oro” y el descubrimiento de por qué piensa Foucault que se produce tal preterición.

Pues bien, como hemos visto, Foucault ha establecido hasta ahora un amplio marco general de reflexión en torno a la relación entre sujeto y verdad. El período elegido y el espacio para este campo de análisis también han sido ciertamente extensos: desde la Grecia arcaica y el Delfos oracular hasta el progreso de la vasta implantación geográfica del cristianismo primitivo.¹¹⁸⁰ La perspectiva adoptada¹¹⁸¹ ha sido la de los distintos

¹¹⁷⁸ Así define la RAE la palabra “olvido”.

¹¹⁷⁹ Felisa Santos piensa lo contrario. En *El riesgo de pensar*, dentro de la compilación *El último Foucault* de Tomás Abraham, dice lo siguiente: “Foucault no es un erudito y menos un erudito en filosofía antigua. Muy otra cosa es ser un investigador que se toma en serio su trabajo. Foucault, sí, sabe muchas cosas, ejerce la polimatía, el saber de muchas cosas. Y éste es un rasgo interesante porque en general un erudito es quien se aboca a una disciplina, a un tema en profundidad, quien frecuenta las fuentes. Y no es ése el caso: muchas veces, en estos cursos, alude a traducciones que no son confiables o por lo menos no son las mejores disponibles. Las referencias no son siempre ubicables. Su griego y latín no son los de un erudito. Lo seductor de Foucault es que para ser filósofo sabe mucho de historia, de otras ciencias, que tiene lecturas de autores que no centran, que sabe de distintas cosas y que puede anudar, por eso mismo, relaciones que otros no pueden establecer”. pag. 92-93.

¹¹⁸⁰ Ver el esquema 3 puede resultar de utilidad.

¹¹⁸¹ Seguimos aquí algunas de las indicaciones anotadas en el ‘manuscrito’ hechas por Foucault al final del curso de 1984.

elementos y discursos que, en sucesivos momentos, han tematizado el cuidado de sí, junto con las prácticas necesarias para su implementación. En este sentido, Foucault ha tenido en cuenta que esa relación consigo mismo ha ido adquiriendo en ciertas ocasiones la forma de relación con el alma, *psykhe*, y ha estado integrada dentro del conjunto de la relación con el *bios*, es decir, con la vida, con el cuerpo, el *pathos*, además de con los diferentes sucesos y coyunturas. La red de relaciones también han sido examinadas como campo del ejercicio de unas prácticas que, entendidas como un conjunto de procedimientos técnicos perfeccionables y transmisibles, se ejecutaban en el curso de la vida. Eran prácticas, además, que traducían la preocupación por sí mismo, la inquietud por sí mismo o el cuidado de sí, y pretendían la elaboración de un *ethos*, es decir, una manera de ser y de actuar que condujera a la autonomía como forma de libertad. Esta construcción ética de sí mismo, según Foucault, requería un aprendizaje y el paulatino acceso a una serie de conocimientos sobre cuestiones relativas al ser humano, el mundo, la vida, los *mathemata*; pero, también exigía la perenne atención sobre sí mismo, en una serie de ejercicios, controles y pruebas que articulan la llamada *askesis*. Esta práctica sobre sí mismo, además, solo era posible con una actitud de coraje para decir la verdad, a sí mismo y a los demás, aun asumiendo los riesgos y peligros que suponía. La *parrhesia* se entendía como el coraje de decir la verdad a quién se quiere ayudar en su formación ética y como el coraje para decir la propia verdad de uno mismo a los demás. Así, en el pensamiento antiguo, se enlazó el cuidado de sí y el coraje de decir la verdad, *epimeleia* y *parrhesia*, y esta conjunción fue pasando por diferentes momentos como el del platonismo, el estoicismo, el cinismo hasta el primer cristianismo. Foucault interpreta que los desplazamientos en el cristianismo, por ejemplo en el caso de la *parrhesia*, ya son tan acusados que invierten ciertos valores previos. Además, en el interregno de formación y consolidación del momento ascético-monástico, emergen elementos nuevos decisivos, como la confesión, la obediencia o la renuncia a sí, que por sí solos ya varían

substancialmente el curso de las cosas, y que afectan hasta el punto de preterir cuál era el origen y el objetivo de la preocupación por sí mismo. Si a esto le sumamos los efectos persistentes de la relación entre la inquietud de sí y el conócete a ti mismo, el autoconocimiento, es decir, el *gnothi seauton* del modelo de reminiscencia, efectos que perduran hasta el gnosticismo y sus diversos conflictos con el cristianismo, tendremos la composición de lugar precisa para iniciar la tarea de describir al menos de forma somera, por qué comienza a tomar forma el olvido del cuidado de sí dentro del constante enfrentamiento entre estos modelos, y qué es lo que se olvida.

En efecto, tal y como hemos visto, se han erigido dos grandes modelos que, debido a su presencia y prestigio, han recubierto y hecho caer en el olvido al modelo intermedio, es decir, al modelo helenístico. Y tengamos presente que el olvido mismo, el hecho del olvido, la idea de olvido, la historia del olvido, corre en paralelo a los modelos que encubren el cuidado de sí. Recordemos que el olvido, en el sentido general del término, era percibido en la antigüedad como una disfunción de la memoria. Herodoto, por ejemplo, pretende proteger del olvido la gloria de los griegos, para que las admirables hazañas, realizadas en parte por los griegos y en parte por los bárbaros, no caigan en el olvido.¹¹⁸² Ahora bien, el olvido ya aparece cumpliendo una cierta función interna en el modelo de reminiscencia.¹¹⁸³ En el Teeteo, por ejemplo, Sócrates articula la siguiente metáfora como argumento expositivo:

Sóc.- Concédeme, entonces, en atención al razonamiento, que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene la consistencia adecuada.

Teet.- Concedido.

¹¹⁸² Herodoto, *Historia*, libro I, Clío, 1, pag. 69. En el texto griego la frase, τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, significa para evitar que con el tiempo caiga en el olvido lo ocurrido.

¹¹⁸³ En el modelo platónico de reminiscencia ya hemos dicho que el alma, tal como era comprendida, descubre lo que sabe y lo que es a través de la memoria, porque esa es la forma que tiene de volver a contemplar las verdades. Foucault se refiere a esto en HS, Pag. 169-170.

Sóc.- Pues bien, digamos que es un don de Mnemósine, la madre de las Musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado grabado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos.¹¹⁸⁴

Σωκράτης.- θές δή μοι λόγου ἔνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος.

Θεαίτητος.- τίθημι.

Σωκράτης.- δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὡσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους: καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεῦειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ: ὁ δ' ἂν ἐξαλειφθῆ ἢ μὴ οἶόν τε γένηται.¹¹⁸⁵

Esta conocida y repetida metáfora de la cera impresa, como vemos, establece una ligazón entre la problematización de la memoria con la del olvido, aunque aquí parece haber ya un desplazamiento desde la idea del olvido como deficiencia, debilidad o defecto, que hemos visto en Herodoto, hasta la noción de un cierto sentido de reverso que nos asocia con lo ocurrido antes de hacer memoria de ello. El olvido se relaciona ahora con la búsqueda, y la búsqueda es precisamente un re-aprender lo olvidado. En esta línea, Platón vincula la *anamnèsis* a un saber existente antes del nacimiento, saber del

¹¹⁸⁴ Platón, *Teeteo*, 191,d., pag. 495-496.

¹¹⁸⁵ Del sitio web:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D191d>

que seríamos desligados por un olvido simultáneo a la encarnación del alma en el cuerpo.¹¹⁸⁶

Pero también, en la antigüedad tardía de orientación cristiana, encontramos al olvido llevando a cabo un cometido y siendo objeto de una concreta especulación. Efectivamente, si tomamos ahora la figura de san Agustín y partimos de la “hipótesis general” que plantea Foucault en relación a la reflexión del pensamiento sobre sí mismo,¹¹⁸⁷ encontraremos algunos elementos que indican hacia una finalidad y, en concreto, al olvido como sepultador parcial de la memoria en una función que paradójicamente la prueba:

Se podría decir en grueso, que todo el pensamiento antiguo ha sido un largo desplazamiento de la memoria a la meditación, con, evidentemente, como punto de llegada, san Agustín. De Platón a san Agustín ha sido el movimiento de la memoria a la meditación. Si bien, la forma de la memoria no estuvo enteramente [ausente] en la meditación agustiniana, pero en Agustín, yo creo, es la meditación la que funda y da sentido al ejercicio tradicional de la memoria. Y, bien entendido, digamos que de la Edad Media hasta principios de la Edad Moderna, en fin, hasta los siglos XVI y XVII, la trayectoria fue otra: de la meditación al método, cuyo texto básico fundamental fue

¹¹⁸⁶ Precisamente en este punto en que se relaciona el olvido con el modelo de reminiscencia encontramos una referencia en P. Ricoeur que, por las conexiones que establece con otros pensadores aquí citados como esenciales para Foucault, creemos que puede resultar interesante para esta tesis. Piensa Ricoeur, en *La memoria, la historia, el olvido*, pag. 574-575-576., que en el olvido hay una equivocidad primordial: el poder de la destrucción y de la perseverancia. Partiendo de aquí dice lo siguiente: “ se entra en contacto con el fondo mítico del filosofar, es decir, el que llamó al olvido *lêthe* y el que proporciona a la memoria los medios para combatir al olvido: la reminiscencia platónica tiene mucho que ver con estas dos figuras del olvido. Procede del segundo olvido, que el nacimiento no pudo borrar y del que se nutre la rememoración, la reminiscencia: así es posible aprender lo que, de alguna forma, nunca se dejó de saber. Contra el olvido destructor, el olvido que preserva.” Y es ahora cuando compara esta explicación con una paradoja poco observada de Heidegger: “...es el olvido el que hace posible la memoria: `Así como la espera de algo solo es posible sobre la base del estar a la espera, de igual modo el recuerdo (Erinnerung) solo es posible sobre la base de olvidar, y no al revés; porque, en la modalidad del olvido, el haber-sido <abre> primariamente el horizonte en el que, comprendiéndose, el *Dasein* perdido en la <exterioridad> puede acordarse de lo que se preocupa. Esta paradoja se entiende...por la elección del pretérito perfecto del verbo ser: *gewesen*, *Gewesenheit*, <haber sido>...Es al pasado como `sido´al que se vincula este olvido del que Heidegger nos dice que condiciona el recuerdo. Se comprende la paradoja si se entiende por olvido el recurso inmemorial y no la inexorable destrucción...Heidegger relaciona el olvido con la repetición (Wiederholung) en el sentido de retomar, que consiste en `asumir el ente que el *Dasein* es ya´...Es en torno al `ya´...donde se organiza la cadena de las expresiones emparentadas: sido, olvido, poder más propio, repetición, reanudación. En resumen, el olvido reviste una significación positiva en la medida en que el que-ha-sido prevalece sobre el no-ser-ya en la significación vinculada a la idea del pasado. El que-ha-sido hace del olvido el recurso inmemorial ofrecido al trabajo del recuerdo.”, es decir, el olvido hace posible la reminiscencia de lo que ha sido.

¹¹⁸⁷ M. Foucault, *L´herméneutique du sujet*, pag. 441.

evidentemente Descartes, que es quien operó, en un texto que se llama las *Meditaciones*, la fundación misma de lo que constituye un método.¹¹⁸⁸

Pero no vallamos demasiado lejos y empecemos por la mirada interior agustiniana hasta descubrir que función cumple el olvido:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo, mas no olvides que, al trascenderte, trasciendes tu alma racional. Encamina pues tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adonde arriba todo buen razonador sino a la verdad? Pues la verdad no llega a sí misma razonando, sino que ella misma es lo buscado por los que razonan. Ve allí la mayor congruencia posible y vive en conformidad con ella.¹¹⁸⁹

Dentro del hombre habita la verdad que es lo buscado por los que razonan. La meditación arranca con una confesión: “Entonces me dirigí a mi mismo y me dije: ‘¿Tú quién eres?’ , y respondí: ‘un hombre’. He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a mi Dios...Mejor, sin duda, es el elemento interior...”.¹¹⁹⁰ Ahora bien, en la meditación que recurre a la memoria el fin buscado es Dios: “¿Y a ti, de qué modo te puedo buscar? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Búsqüete yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti.”¹¹⁹¹ Y cómo

¹¹⁸⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 442. TN. En francés: “ On pourrait dire en gros, si vous voulez, que toute la pensée antique a été un long déplacement de la mémoire à la méditation, avec évidemment, comme point d'arrivée, saint Augustin. De Platon à saint Augustin, ça a bien été ce mouvement de la mémoire a la méditation. Non sans, bien entendu, que la forme de la mémoire soit entièrement [absente] dans la méditation augustinienne, mais c'est, je crois, chez Augustin, la méditation qui fonde et donne sens à l'exercice traditionnel de la mémoire. Et, bien entendu, disons que, di Moyen Âge au début de l'Âge moderne, enfin au XVI et au XVII siècle, la trajectoire a été autre: elle a été celle de la méditation à la méthode, avec comme texte fondamental évidemment Descartes, qui est celui quid a opéré, dans un texte qui s'appelle les *Méditations*, la fondation même de ce qui constitue une méthode.”

¹¹⁸⁹ San Agustín, *De la verdadera religión*, XXXIX, 72-73, disponible en http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm

¹¹⁹⁰ San Agustín, *Las confesiones*, X, 6,9. pag. 397. Edición bilingüe. En latín: “ Et direxi me ad me et dixi mihi: ‘Tu quis es?’ Et respondi: ‘Homo’. Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius. Quid horum est, unde querere debui Deum meum...Sed melius quod interius.”

¹¹⁹¹ San Agustín, *Las confesiones*, X, 20, 29., pag. 416. Edición bilingüe. En latín: “ Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te.”

buscar a Dios, la luz de la razón, la verdad. San Agustín encuentra un lugar que le ofrece garantías:

Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido.¹¹⁹²

Y continúa san Agustín la argumentación: “Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria?”¹¹⁹³ Y si es así, y san Agustín dice estar seguro que recuerda el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos,¹¹⁹⁴ qué y cómo sucede cuando olvidamos algo y buscamos para recordarlo. Pues ocurre que lo buscamos en la memoria y cuando damos con lo que estamos buscando, también estamos seguros que es esto lo que buscábamos porque lo reconocemos, y lo reconocemos porque lo recordamos, así que lo habíamos olvidado.

No se puede, pues, decir que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado.¹¹⁹⁵

¹¹⁹² San Agustín, *Confesiones*, X, 8, 12. pag. 399. En latín: “...et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio”. El término “praetoria” se puede traducir por palacio y, entonces, la frase tendría el sentido siguiente: “ vastos palacios de la memoria”, que es como la transcriben la mayoría de los traductores franceses.

¹¹⁹³ San Agustín, *Confesiones*, X, 16, 24., pag. 411. En latín: “ Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae?”.

¹¹⁹⁴ San Agustín, *Confesiones*, X, 16, 25., pag. 412. En latín: “ ...etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, quia id quod meminimus obruitur.”

¹¹⁹⁵ San Agustín, *Confesiones*, X, 19, 28., pag. 416. En latín: “ Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnio obliti fuerimus.”

Por lo tanto, si el olvido no es absoluto es porque hay algo que recordar, que es precisamente de lo que se encarga la memoria. También aquí el olvido hace posible la memoria.

Sin embargo, estas son funciones y cometidos que desempeña la formulación y el ejercicio del olvido dentro de los dos modelos citados, aunque ya despliega, como hemos visto, una capacidad operativa y de transformación que viene inducida por el mismo acto del olvido. Pero si dirigimos ahora nuestra atención a la intensa relación, a veces de sostenida pugna, que mantuvieron los grandes modelos en cuyo seno se extendía la preocupación por sí mismo, observamos que no son estos olvidos de alcance interno los únicos elementos que cubrieron a un modelo como el helenístico; lo que dilucidamos aquí debe responder también a otras cuestiones. Cuestiones que, por una parte, expliciten el proceso de problematización desde la aproximación general a una compleja geometría de movimientos filosóficos pero que, por otro lado, allanen el espacio que facilite una cartografía precisa allá donde se producen los cambios. Algo así como buscar el punto de basculación donde se manifiesta el desequilibrio que nos orienta hacia el motivo. Así pues, ahora, y después de todo el extenso desarrollo de acontecimientos que nos ha traído hasta aquí, quizás estamos en condiciones de, precisamente para encontrar ese punto de referencia, plantear ciertas preguntas relacionadas con las causas o los motivos desencadenantes de ese olvido y las consecuencias derivadas para el modelo relacional entero. Y la primera parece obvia: ¿qué se olvida?, ¿qué es exactamente lo que se olvida? Si conseguimos centrar el objetivo y averiguar el qué, habremos encontrado una primera referencia, pero también deberemos continuar con el subsiguiente cuestionario presentado de forma escalonada: ¿por qué se olvida?, ¿cómo se olvida? y ¿cuándo se olvida? La composición de lugar resultante nos aportará una perspectiva que englobe la cuestión

III. 5. 1 ¿Qué se olvida?.-

Pues bien, para saber el “qué”, el “cómo”, el “cuándo” y las razones del “por qué” se olvida el concepto helenístico del cuidado de sí, y de muchos de los sucesivos elementos que lo han ido formando, nos resultará útil plantear algunos ejemplos expresamente escogidos junto con distintos enfoques desde los que Foucault acomete, con mayor o menor extensión, el tema de los ocultamientos, encubrimientos o recubrimientos históricos¹¹⁹⁶ que, como hemos dicho, conducen a ese olvido de sí y de las piezas que lo articulan. Así, encontramos una primera aproximación al “qué” se olvida volviendo previamente al proceso que acabó en la famosa sentencia a muerte de Sócrates. Foucault entiende que en ese momento, desde el mismo inicio del proceso hasta el “no olvidéis la ofrenda a Asclepio” del final, se produce una mecánica operativa del olvido de sí que ya no es una cuestión exclusivamente interna y que, además, inaugura una específica relación con la *parrhesia* y con el cuidado de sí.¹¹⁹⁷ En el apartado titulado “El paradigma socrático”, ya hemos tratado brevemente el tema de la manera en que Sócrates advertía sobre la relación entre la verdad de sí y el olvido de sí. Ocurría que, en el marco del juicio al que se ve sometido por sus adversarios, estos tergiversan los argumentos con cierta retorcida habilidad: “Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero”, καί-τοι ἀληθές γ’ ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέν εἰπήκασιν;¹¹⁹⁸ y él, según se defiende, no puede hacer otra cosa que decir la verdad. Son tan hábiles mintiendo que le hacen, dice, casi “olvidar lo que soy”, casi perder la memoria de si mismo hasta el punto de no reconocerse.¹¹⁹⁹ Es decir, la habilidad para hablar y la mentira pueden hacer olvidar lo que uno es, hasta el

¹¹⁹⁶ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, pag. 244. Foucault utiliza con frecuencia el verbo “recouvrir” para definir la situación creada. En concreto, en la página citada dice esto: “...recouvert historiquement...”

¹¹⁹⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 68-69.

¹¹⁹⁸ Platón, *Apología de Sócrates*, 17a. pag. 3, en griego del sitio web:<http://es.scribd.com/doc/14518884/PLATON-TEXTOS-GRIEGO>

¹¹⁹⁹ Platón, *Apología de Sócrates*, 17a y 17b., pag. 3.

punto que llegan a hacer creer a los demás, en este caso a la ciudadanía asistente al juicio, que el hábil orador es él mismo. Pero la verdad es que “yo no soy hábil para hablar”, confiesa Sócrates, “en cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad”, concluye.¹²⁰⁰ Tenemos entonces que la mentira al hablar, la omisión u ocultación de la verdad, pueden conducir al extremo de hacer olvidar lo que uno mismo es y el cuidado de sí que implica, y la *parrhesia* o el decir veraz, por contra, nos dirige a la verdad de lo que defendemos, a la verdad de nosotros mismos y a la verdad de lo que somos. Y ese ejercicio de verdad sobre uno mismo, además, solo es posible cuando se tiene el coraje de asumir el riesgo que implica decir la verdad, como ocurre en el transcurso de su juicio y posterior muerte. En el caso de Sócrates no hay olvido de lo que es, y no deja de reconocerse, porque dice la verdad. El peligro de olvidarse de sí mismo, pues, existía como una posibilidad a tener en cuenta en la antigüedad y podía ser consecuencia de la amenaza que implicaba la mentira, la astucia y el engaño explícitos o implícitos en la habilidad de hablar de los adversarios. Y, por extensión, se puede establecer en modo inverso que, si esa habilidad en el hablar de connotaciones tan negativas puede provocar el olvido de uno mismo, lo contrario, es decir, la palabra verdadera, el decir verdad, la *parrhesia* ética de Sócrates,¹²⁰¹ nos acerca entonces a la preocupación por nosotros mismos. Decir la verdad es preocuparse por sí mismo, entre otras cosas, para justamente no olvidarse de sí mismo. El fin de ese discurso valeroso es el cuidado de nosotros mismos, el ser útil a uno mismo, el cuidado de sí:

Así, aquello que atraviesa, según me parece, todo el ciclo de la muerte socrática es el establecimiento, la fundación, en su especificidad no política, de una forma de discurso que tiene por preocupación, que tiene por cuidado el cuidado de sí.¹²⁰²

¹²⁰⁰ Ibid.

¹²⁰¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 83.

¹²⁰² M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 84. TN. En francés: “Si bien que ce qui traverse, me semble-t-il, tout le cycle de la mort socratique, c’est bien l’établissement, la fondation, dans sa spécificité non politique, d’une forme de discours qui a pour préoccupation, qui a pour souci le souci de soi.”

Hay pues un precedente en el modelo de reminiscencia que afirma la posibilidad de que debido, en este caso, a la mentira, a la habilidad torticera para el engaño que algunos ponen en práctica, se puede llegar a olvidar el cuidado de sí y “puede llegar hasta provocar el olvido de uno mismo”.¹²⁰³ Se contempla la amenaza cierta del olvido de uno mismo, se lleve a cabo o no, y lo cierto es que urge tenerla en cuenta, no solo para tomar medidas, como en este caso ocurre con el discurso verdadero, sino para desarrollar una estrategia de defensa que proteja el cuidado de sí. Lo que se puede llegar a olvidar, en fin, es el cuidado de sí mismo. Es como un primer aviso del peligro que puede llegar a constituir el riesgo cierto del olvido.

Asimismo, el “qué” se olvida también se descubre desde otra perspectiva. Foucault señala un nuevo frente de análisis, por decirlo así, partiendo del sentido positivo que siempre se encuentra en el ocuparse de sí mismo, ya sea en Sócrates o en Gregorio de Nisa, sentido que, sin embargo, no fue óbice para la compatibilidad con rigurosas morales como la estoica o la cínica. En el tránsito precisamente del *ethos* griego a la moral cristiana se produce una adaptación que, debido a la interpretación e imputación a la ética pagana como portadora de un fuerte sesgo egoísta, báscula ahora, aunque sin dejar de ser austera, hacia un “no egoísmo” con la forma de obligación a renunciar a sí mismo. La inquietud de sí se perdió un poco en la sombra.¹²⁰⁴ Es decir, el cuidado de sí, que había tenido un sentido positivo en las morales de las escuelas helenísticas previas y del principio de nuestra era, adquiere en el momento del inicio del modelo ascético-monástico una connotación negativa atribuible precisamente a ese egoísmo que antes, desprovisto de excesos perniciosos, era considerado un valor. El cuidado de sí se asociará cada vez más a retirarse hacia sí mismo, retrotraerse en sí mismo, estar en sí mismo como en una

¹²⁰³ Ibid. pag. 68. TN, en francés: “...peut aller jusqu’á provoquer l’oubli de soi.”

¹²⁰⁴ M. Foucault, L’herméneutique du sujet, pag. 15. En francés: “...perdu un peu dans l’ombre...”

fortaleza, permanecer en compañía de sí mismo.¹²⁰⁵ Lo que termina por descuidarse y olvidarse, por lo menos en parte substancial, es el cuidado de sí positivo predicado por aquellos antiguos movimientos filosóficos. Se olvida, pues, la preocupación por sí tal como era.

Pero, simultáneamente, en otro de los elementos que definen el cuidado de sí de la época helenística, la *parrhesia*, también se observa claramente “qué” se recubre con esta especie de suspensión provocada por la acción de los modelos de la reminiscencia y del cristianismo. Ya hemos mencionado más arriba que en la *parrhesia* de la época monástica algunos elementos diferenciales claves en su transformación funcionarán ocultando ciertas de las características anteriores. En efecto, en la *parrhesia* de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a la figura de Jesucristo se experimenta una transformación que causa un efecto de exclusión sobre alguno de sus aspectos y funciones, y de cuyo análisis podemos servirnos como ejemplo para señalar qué pieza del puzle deja de tener vigencia. Hemos hablado de la confianza y la inmediatez con Dios que proporcionaba una *parrhesia* que, sin embargo, también podía adquirir una fuerte carga de negatividad. Foucault, propone ahora una perspectiva que precisamente descubre uno de los elementos de la *epimeleia heautou* griega que termina ocultándose, y del que hace una diferenciación que partiendo de los conceptos de “pedagogía” y “psicagogía”¹²⁰⁶ explica de otro modo esa transformación de la *parrhesia*. Para él, si convenimos en llamar “pedagogía” a la transmisión de una verdad que dota de capacidades, saberes y aptitudes, y denominamos “psicagogía” a la misma transmisión de una verdad pero sin la función de proveer al sujeto de esas capacidades y aptitudes sino de modificar el modo de ser de ese sujeto, entonces en la historia de esta “psicagogía” se observa una mutación entre la que se daba en la filosofía grecorromana y la que se da en el cristianismo. En la

¹²⁰⁵ Ibid.

¹²⁰⁶ Ya hemos visto una descripción rápida de este término en III.3.2.4 *La parrhesia helenística*.

primera, el emisor del decir veraz, el peso y la necesidad de decir la verdad, que busca producir el cambio en el modo de ser del sujeto, recaía en el director o maestro o guía. En este sentido la pedagogía y la psicagogía antiguas eran muy similares. Sin embargo, en el cristianismo, aun habiendo un guía que prescribe obligaciones, lo cierto es que la verdad no procede del director o maestro sino que se encuentra en la Revelación o el Texto y, por tanto, se separan psicagogía y pedagogía al exigir al alma que es conducida que diga una verdad:

...verdad que solo ella puede decir, que solo ella ostenta y que no es solo el único sino uno de los elementos fundamentales de esta operación por la cual su modo de ser se modifica. Y en esto consiste la confesión cristiana...en la espiritualidad cristiana es el sujeto guiado quien debe estar presente en el interior del discurso verdadero como objeto de su propio discurso verdadero. En el discurso de quien es guiado, el sujeto de enunciación debe ser el referente del enunciado: esa es la definición de confesión. En la filosofía grecorromana, al contrario, quien debe estar presente en el discurso verdadero es el que dirige.¹²⁰⁷

Lo que aquí se está recubriendo por el cristianismo, es decir, el qué se olvida, es que el decir veraz, que puede producir el efecto de mutación en el modo de ser del sujeto, recaía en la antigüedad en el maestro y ahora, con el cristianismo, recae en el sujeto guiado. El director deja de ocupar la posición dominante para ocupar una subalterna. Cobra sentido, pues, decir que la confesión emerge ahora como uno de los elementos que contribuyen a ese recubrimiento que hace olvidar la función del director de la cultura de sí griega.

Por otra parte, poniendo ahora como referencia la *tekhnai peri ton bion*, Foucault aborda la cesura que se produce entre los *aphrodisia* de la época griega y la doctrina de la carne en el cristianismo, y en esa discontinuidad también descubriremos “qué” se oculta. El análisis foucaultiano parte de la noción de subjetividad en tiempo de los griegos

¹²⁰⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 391. En francés: “...vérité que seule elle peut dire, que seule elle détient et qui est non pas le seul, mais un des éléments fondamentaux de cette opération par laquelle son mode d'être va être changé. Et c'est en cela consistera l'aveu chrétien...dans la spiritualité chrétienne, c'est le sujet guidé qui doit être présent à l'intérieur du discours de celui qui est guidé, le sujet de l'énonciation doit être le référent de l'énoncé: c'est la définition de l'aveu. Dans la philosophie greco-romaine au contraire, celui qui doit être présent lui-même dans le discours vrai, c'est celui qui dirige.”

o, mejor dicho, de la falta que tenían de una idea diferenciada de subjetividad homologable a lo que más o menos ahora entendemos por ella.¹²⁰⁸ Foucault piensa que la idea de *bios* era lo más próximo a la subjetividad moderna de base cristiana que tenían los griegos. Es decir, “el *bios* es la subjetividad griega.”¹²⁰⁹ Pero la subjetividad de cultura cristiana o de matriz cristiana en la que estamos inmersos está comprometida por una relación con el más allá, así como por un movimiento que nos dirige a la conversión y, también, por la existencia de una verdad por descubrir escondida en nosotros mismos. Y el *bios* griego, por su parte, se caracteriza por los objetivos que cada individuo se pone a sí mismo, por el trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo y porque, además, busca la forma adecuada de existencia. Los discursos que tienen que ver con las técnicas de vida,¹²¹⁰ con la *tekhnai peri ton bion*, están en la fundamentación de los procedimientos de constitución de esa subjetivación. Ahora bien, en este punto Foucault propone comparar lo que se dice en esas técnicas de vida, en esos procedimientos de subjetivación, con lo que pasa en las técnicas de vida que también tenía el cristianismo. En el caso concreto del análisis de los *aphrodisia*, y de las técnicas de vida que les conciernen, anticipan lo que constituirá la doctrina cristiana de la carne, pero esa continuidad, a través de algunas modificaciones producirá, como decimos, una cesura. Es más, Foucault localiza esta mutación que provoca la discontinuidad no al inicio del cristianismo sino en los siglos III y IV cuando las técnicas de subjetividad de la antigüedad son substituidas por nuevas *tekhnai peri ton bion*. Es en este marco donde precisamente aparece la “carne” cristiana como la sexualidad atrapada dentro de la subjetividad.¹²¹¹ Con la “carne”, y la moral cristiana que ordena comportamientos que lleva asociada, se ocultan los *aphrodisia*, y el

¹²⁰⁸ Frédéric Gros en nota a pie de página sugiere que Foucault está haciendo alusión al Heidegger que hace comenzar la metafísica de la subjetividad, la determinación del ser-en-el-mundo como sujeto, al *ego* cartesiano. Pag. 271 de *Subjectivité et vérité*.

¹²⁰⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, pag. 255. En francés: “ Le bios, c’est la subjectivité grecque.”

¹²¹⁰ Ibid. pag. 256. En francés: “...des techniques de vie...”

¹²¹¹ M. Foucault, DE, III, 233, *Sexualité et pouvoir*, pag. 566. En francés: “...c’est la sexualité prise à l’intérieur de cette subjectivité...”

ethos que permitía a los individuos constituirse como sujetos, y este recubrimiento terminará haciéndolos caer en el olvido.

La idea general, en fin, es que se van olvidando, como efecto del paulatino recubrimiento, los elementos de la *parrhesia*, del *ethos*, de la *askesis*, de la *tekne tou biou*, etc, que precisamente constituyen el núcleo vertebrador de lo que se entiende como el modo de inquietud por uno mismo de la cultura helenística y que, asimismo, definen al hombre helenístico que se cuida de sí mismo. Lo que plantea Foucault no es un olvido reminiscente o probatorio sino un recubrimiento que hace olvidar qué fue la *epimeleia heautou*. Al olvidarse la *epimeleia heautou*, el cuidado de sí como lo entendían los griegos, se olvida también el equipaje que portaba el hombre helenístico. Ahora, con los nuevos principios, preceptos, doctrina y teología dogmática cristianos surgen destacadas algunas preguntas inéditas en el helenismo, como ¿quién es ahora el autor del discurso?, ¿qué se impone con la fe?, ¿que significa la culpabilidad?, ¿qué nueva relación se establece con el otro?, ¿quién es responsable de los actos? Son cuestiones que ya reconducen a la nueva orientación cristiana.

III. 5. 2 ¿Por qué se olvida?.-

Pero, de entre las posibles reflexiones que nos acercan a la relación de reciprocidad de los elementos que intervienen en este periodo de desplazamientos, que son tan numerosos como dilatado es el tiempo que comprenden, no solo se debe prestar atención al “qué” es lo que se olvida en el ámbito de la moral o del discurso veraz. Foucault también atiende, y de manera intensa e insistente, a las razones de “por qué” se olvida paulatinamente la noción de cuidado de sí en esos y en otros ámbitos. Entre ellas está la que podríamos describir como ruptura entre el lazo del acceso a la verdad, planteado en los términos del mero sujeto cognoscente, y la exigencia de una actividad transformadora

del sujeto por sí mismo. Y no es ciertamente el avance en el desarrollo de la ciencia el motivo que separa estos dos elementos sino la teología que, inmersa en la efervescencia del primer cristianismo, concibe un sujeto cognoscente que encontraba en Dios su modelo y, al mismo tiempo, su creador. La correspondencia entre un Dios que lo conoce todo y un sujeto capaz de conocer es, según Foucault, una de las principales razones para que el pensamiento filosófico occidental se deshiciera de las condiciones de espiritualidad.¹²¹² Estas condiciones de espiritualidad que venían determinando la acción del sujeto sobre sí mismo en la antigüedad se ven afectadas por una teología que, ahora, en un proceso de escisión lento y elaborado, irá dominando el que podría definirse como conflicto entre pensamiento teológico y exigencia de espiritualidad.

La radical irrupción doctrinaria del modelo ascético-monástico formula unas nuevas condiciones que obligan a la transformación. Cambian los objetivos, cambian los medios y cambia la filosofía del sujeto que reorienta sus prioridades. El cuidado de sí ya no representa el fin perseguido, ya no se ocupa de la autofinalización ni del autogobierno, ahora, en el seno de la ascesis cristiana se acumulan las disposiciones de obediencia y de renunciamiento a sí, el cual dará cabida al momento en que el sujeto se objetiva a sí mismo en un discurso de verdad, o sea, de confesión. Se olvida el cuidado de sí helenístico porque irrumpe el cristianismo con vocación de implantación universal y porque, por una parte, éste orienta sus referencias clásicas directamente al modelo de reminiscencia y, por otra, lanza sus ataques a sus herederos gnósticos de influencia neoplatónica. La consecuencia es un encerramiento, un ocultamiento, que conduce a la práctica invisibilidad del modelo que Foucault ha venido definiendo como helenístico.

Pero Foucault insiste, ahora desde otra perspectiva de análisis, en documentar razones del por qué de ese olvido como resultante del proceso.¹²¹³ Así, por ejemplo,

¹²¹² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 28. Foucault entiende la espiritualidad antigua como la inquietud, la búsqueda, la práctica y la experimentación por las cuales el sujeto ejecuta en sí mismo las transformaciones que necesita para tener acceso a la verdad.

¹²¹³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag, 215.

desde el ángulo de la vida filosófica y del coraje de la verdad, que ya hemos visto parcialmente más arriba, encuentra que bajo la forma de osadía política, esto es, el arrojo del ciudadano que se dirige a la asamblea aun desafiando toda suerte de obstáculos y peligros, se dice aquella verdad que se piensa. En otras palabras, el individuo que así procede arriesga la vida, donde, cuando y como sea necesario, por decir la verdad. Pero no solo ocurre así porque, a su vez, hay otra forma de articulación del decir verdad: la ironía socrática. Foucault llama ironía socrática a la forma de hacer decir al sujeto objeto de interés lo que cree saber y en realidad no sabe. Para ello se inoculara una forma de saber que orienta al hombre, después de toda suerte de cuestionamientos, hacia la preocupación por sí mismo. Y aún había otro modelo de decir la verdad: la forma de vida, y en concreto, la exposición que se hace de la vida propia como expresión de verdad. Esto planteaba, ya desde el primer cinismo, la cuestión de la vida filosófica como un tema del máximo interés para la inquietud por sí, pues se consideraba que la filosofía no debía reducirse a un simple discurso sino a la efectiva conjunción de éste con la manera de vivir, con el *bíos philosophikos*. Pues bien, esta conjunción entre filosofía y vida es precisamente en la que Foucault piensa cuando describe el progresivo desprendimiento y eliminación que ocurrió y ocurre entre ambas. En efecto, la filosofía occidental mantuvo al margen o descuidó el problema de la vida filosófica.¹²¹⁴La filosofía occidental:

Descuidó cada vez más, mantuvo cada vez más al margen el problema de la vida en su ligazón esencial con la práctica del decir veraz. Este olvido, este descuido, esta eliminación, esta exteriorización del problema de la verdadera vida, de la vida filosófica con relación a la práctica y al discurso filosófico, se puede suponer que son el efecto de un cierto número de fenómenos, o que los manifiestan.¹²¹⁵

¹²¹⁴ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 216-217., en francés: "...a progressivement éliminé, ou du moins négligé et tenu en lisière le problème de cette vie philosophique,..."

¹²¹⁵ Ibid. TN. En francés: "Elle a négligé de plus en plus, elle a tenu de plus en plus en lisière le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. Cet oubli, cette négligence, cette élimination, cette extériorisation du problème de la vraie vie, de la vie philosophique par rapport à la pratique et au discours philosophique, on peut supposer qu'il sont l'effet [de], ou qu'ils manifestent, un certain nombre de phénomènes."

La vida filosófica que al final, a través del decir veraz termina ocupándose de sí mismo, es olvidada, descuidada y hasta eliminada, de facto, por la filosofía occidental. Y añade Foucault que: una de las razones por las que se confiscó¹²¹⁶ la práctica de la verdadera vida fue por el paulatino rebasamiento que, aun con los altibajos previsibles para una ideología de vocación universal, procuraba la religión. El modelo ascético-monástico coordinado con sus propias instituciones y, de otro lado, empujado por el carácter de su espiritualidad, impuso, de diversas formas, intensidades y circunstancias, el repliegue de la práctica de la verdadera vida filosófica junto con su consecuencia inmediata: el ocuparse de sí mismo. En consecuencia, también por esto se olvidó.

Por otra parte, Foucault, aunque desarrolla el argumento en forma de suposición, indica, asimismo, por qué circunstancia evoluciona el acceso a la verdad en una determinada dirección:

Se puede suponer también que la institucionalización de las prácticas del decir verdad en la forma de una ciencia (una ciencia con normas, una ciencia regulada, una ciencia institucionalizada, una ciencia que toma cuerpo en las instituciones), pues bien, esta institucionalización, sin duda, ha sido la otra gran razón por la que el tema de la verdadera vida desapareció como una cuestión filosófica, como problema de las condiciones de acceso a la verdad. Si la práctica científica, la institución científica, la integración al consenso científico son suficientes, por sí solos, para asegurar el acceso a la verdad, es evidente que el problema de la verdadera vida como base necesaria para la práctica del decir veraz desaparece.¹²¹⁷

Es decir, el proceso que institucionaliza las prácticas del decir veraz es una de las causas, es una de las razones por las que desapareció el nexo existente entre vida y

¹²¹⁶ Ibid. En francés: "...confiscation..."

¹²¹⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, pag. 217. TN. En francés: " On peut supposer aussi que l'institutionnalisation des pratiques du dire-vrai dans la forme d'une science (une science normée, une science régulée, une science instituée, une science qui prend corps dans des institutions), eh bien cette institutionnalisation a sans doute été l'autre grande raison pour laquelle le thème de la vraie vie a disparu comme question philosophique, comme problème des conditions d'accès à la vérité. Si la pratique scientifique, l'institution scientifique, l'intégration au consensus scientifique suffisent, à eux seuls, à assurer l'accès à la vérité, il est évident que le problème de la vraie vie comme socle nécessaire à la pratique du dire-vrai disparaît."

filosofía. El desarrollo de la ciencia, del saber científico, dentro ya de los parámetros y condicionamientos propios de una práctica regulada y tipificada, imposibilitó cualquier oportunidad de compatibilidad. En realidad es la gran razón, o una de ellas, por las que la verdadera vida, y el ocuparse de uno mismo implícito, termina desapareciendo.

Así pues, tenemos ahora dos grandes razones por las que la vida filosófica y sus implicaciones van desvaneciéndose: la confiscación progresiva que va consumando la institución religiosa y el apagamiento que lentamente va llevando a cabo la regularización científica. La tendencia al olvido, a partir de aquí, parece clara y aunque el olvido hay que entenderlo como un proceso que en ciertos periodos alcanza sus objetivos y en otros no, o por lo menos no completamente,¹²¹⁸ no hay duda de que tanto la religión como el progreso científico limitarán, desgastarán, recubrirán y eclipsarán la forma de vida filosófica que prioriza, y cuya formulación más conocida era el cuidado de sí. En este proceso de ocultamiento, pero más tarde y en sucesivas oleadas, irán apareciendo otros momentos¹²¹⁹ en los que el pensamiento occidental, al seguir construyendo la estructura que establece el pleno dominio de la razón, también ahondará en ese olvido; léase la Reforma de Lutero, la revolución copernicana, Galileo y su visión de la naturaleza, Descartes y la evidencia tal como aparece a la conciencia y la física de Newton. Por contra, Spinoza, como ya hemos visto, y Montaigne, con su ética y estética de sí referida a los griegos y latinos,¹²²⁰ volverán a incidir en asociar práctica y vida filosófica.

¹²¹⁸ Por ejemplo algo después de la eclosión filosófica del momento cartesiano, todavía Spinoza, al principio de su *Tratado de la reforma del entendimiento*; cuyo subtítulo era: *Y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento*; insiste, como recuerda Foucault en HS pag. 29, en que el acceso a la verdad estaba asociado a cuestiones relativas a la transformación necesaria del sujeto. Así, en el primer párrafo dice esto: "Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles,...me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero..." y sigue con esto: "...lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer... Como veía, pues, que estas cosas constituían un gran obstáculo... y comprendí que el conseguir dinero, placer y gloria estorba en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas", y termina: "...el verdadero bien, para que se entienda hay que señalar que el bien y el mal solo se dicen en sentido relativo... y la misma cosa se puede decir de lo perfecto y lo imperfecto... todo aquello que puede ser medido para llegar a ella [la perfección] se llama verdadero bien y el sumo bien es alcanzarla...". pags. 97-102.

¹²¹⁹ De entre los cuales el más importante, como veremos, será el gran racionalismo de factura cartesiana

¹²²⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 240.

III. 5. 3 ¿Cómo se olvida?.-

Ahora bien, el tener identificados motivos y razones del “por qué” se olvida el cuidado de sí no resuelve ni garantiza la detección y reconocimiento del “cómo” se articula el proceso de ocultación. En realidad, este es un movimiento bastante diáfano, pero fundamental y sobre el que hay que centrar el análisis para su correcta interpretación. Efectivamente, Foucault parte de la idea de la existencia de dos modelos ocultadores: la reminiscencia platónica y la renuncia a sí cristiana. Estos dos modelos recubrieron históricamente¹²²¹al modelo helenístico que pasó de ser el referente como ámbito de expansión de la cultura de sí a caer en el olvido. Recordemos que en el modelo platónico hay que cuidar de sí porque en primera instancia se es ignorante, aunque, bien es cierto que, gracias a la interrogación socrática se descubre que se ignora, qué se ignora y, también, que lo ignorado es, a decir verdad, uno mismo. Entonces, a fin de solventar esa suerte de impotencia, se preocupa por sí. Y para ello necesita conocerse a sí mismo, es decir, lo que hemos venido llamando autoconocimiento. Este conocimiento de sí mismo se lleva a cabo a través de la inteligencia del reconocimiento que de sí mismo hace el alma racional. Pero como el alma descubre lo que es al recordar lo que vio, la reminiscencia, es decir, el recuperar aquello que ya vio, es el movimiento del alma que relaciona, en una especie de eje de basculación, el autoconocimiento y el acceso a la verdad. El modelo platónico enmarca en esta relación el cuidado de sí, que vuelve al yo, en un movimiento de reminiscencia, para recuperar la verdad que contempló y el ser que es. Y este movimiento, como se muestra en el diálogo del *Alcibíades*, efectúa ya un primer recubrimiento de la *epimeleia heautou* por el *gnothi seauton*. El imperativo “conócete a ti mismo” recubre, identifica, absorbe y ocupa el lugar del principio “preocúpate de ti

¹²²¹ M. Foucault, L'herméneutique du sujet, pag. 244., en francés: "...recouvert historiquement..."

mismo".¹²²² Pero resultará que, mucho más tarde, el modelo ascético-monástico, desarrollado a partir de los siglos III y IV, extremará en otra dirección la orientación en su esfuerzo de polarización. Con la lenta configuración de este modelo, el autoconocimiento entra en una circularidad relacional con elementos como la confesión, la obediencia o la renuncia a sí que, sujetos al Texto y a la Revelación, exigen una purificación no contemplada anteriormente. Esta forma de cuidado de sí condiciona ahora la salvación, como decimos, a la doctrina que se desprende del Texto y a la fe en aquello descubierto por la Revelación. Este cuidado de sí lleva aparejado un escrutinio de sí mismo, una técnica que practica con especial incidencia el desciframiento de tentaciones, errores ocultos, falsas convicciones y toda clase de engaños y desviaciones que puedan anidar en el interior del sujeto. El modelo del cristianismo, pues, demanda un rigurosa exégesis de sí mismo.

Por tanto, los dos modelos, el de reminiscencia y el de la exégesis, por sí mismos y por las sinergias de su complementariedad, provocan una suerte de envolvimiento que oculta al modelo helenístico y, por así decirlo, ocluye la implementación de la *epimeleia heautou* tal y como se había establecido. Efectivamente, la autofinalización en sí mismo, las prácticas de sí, el arte de sí y la moral austera fueron reelaboradas y utilizadas por el cristianismo gracias, en parte, al soporte teórico que le proporcionó el modelo platónico, pero también debido a la creciente agitación de los movimientos gnósticos y al combate que el cristianismo lanzó contra ellos, precisamente, con las instituciones monásticas como punta de lanza. En paralelo, ya fuere con mayor o menor virulencia, la función exegética, complementada por la espiritualidad y el ascetismo cristianos de rastrear y descubrir el origen de los movimientos interiores del alma, fue dominando y preponderando sobre el autoconocimiento como manifestación de la memoria de recuperar el ser del sujeto. De esta simbiosis el cristianismo enriquece su equipamiento

¹²²² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 400-401.

ideológico hasta el punto en que contribuirá fuertemente en la articulación del sistema sólido y perdurable en el tiempo que conocemos. Y, como consecuencia de todo este esquema de encubrimiento, el modelo cuyo primer movimiento es ocuparse de sí, es decir, el modelo helenístico de un trabajo continuo de sí sobre sí, del arte de sí mismo, de la autofinalización de la relación consigo, fue puesto entre paréntesis. No hay pues una ruptura drástica en términos de separación, cisma o exclusión, pero hay un quebranto, circunscrito a la forma específica de la *epimeleia heautou*, que, con el tiempo, hace caer en el olvido la forma concreta de práctica de sí del modelo que Foucault sitúa en los siglos I y II de nuestra era. El efecto de los dos grandes modelos ocultadores, el referido a la dimensión platónica de la reminiscencia y el que se inicia con la vasta teorización cristiana, crea las condiciones precisas para la activación de un proceso que termina en el recubrimiento del modelo intermedio, es decir, el modelo helenístico, y que paulatinamente irá olvidando esa *epimeleia heautou* helenística hasta su consumación por el impacto del *cogito* cartesiano.¹²²³ Con la recalificación del conócete a ti mismo del momento cartesiano se producirá un discurso de resolución ya abiertamente contrario a la inquietud de sí, tal como se había entendido en la antigüedad. Tanto es así que la forma declinante con que hasta entonces la inquietud de sí había ido dejando el espacio ocupado, se rompe abruptamente ante la ubicación de la evidencia de la existencia en el origen, en el arranque de la especulación filosófica, es decir, la evidencia tal y como aparece, tal y como se da o como se revela a la conciencia, sin ninguna duda.¹²²⁴ Con la posterior *Aufklärung*¹²²⁵ y la aportación del pensamiento kantiano entraremos en una vía con diferentes alternativas, como ahora veremos.

¹²²³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 243.

¹²²⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 16.

¹²²⁵ En el próximo capítulo veremos algo más detalladamente qué ocurre en la Ilustración alemana con respecto al olvido del cuidado de sí.

III. 5. 4 ¿Cuándo se olvida?.-

A medida que íbamos avanzando en el desarrollo del apartado anterior ya se intuían implícitas algunas preguntas por plantear como las siguientes: ¿cuándo ocurre que se olvida lo que se olvida?, o mejor, ¿cuándo empieza a olvidarse el cuidado de sí tal y como se entendía en el helenismo?, ¿hay un punto de ruptura que señale cuándo se olvida?, ¿cuándo ocurre el o los desplazamientos considerados como determinantes para el comienzo de lo que Foucault describe como encubrimiento?, ¿hay en realidad diferencia entre olvido y encubrimiento?, ¿el olvido es completo y permanente o coyuntural? De ser así en alguno de los casos o en los dos ¿cuándo pasa de uno a otro? Foucault no señala una fecha concreta a partir de la cual se pueda especificar una ruptura o un “corte” que marque las diferencias. El mismo concepto de ruptura ya es innecesario si consideramos que en realidad hay un continuo no alterado por el quebranto del cuidado de sí, es decir, no hay desgajamiento ni separación ni extirpación del concepto, ni de la práctica del cuidado de uno mismo, pero sí fractura en la línea de dirección seguida hasta ahora. El olvido, como veremos, es el resultado del encubrimiento, pero no extingue el objeto olvidado, lo mantiene latente y propenso al recuerdo e incluso presente en la memoria. Que se olvide la *epimeleia heautou* no significa la desaparición del cuidado de sí, más bien al contrario, de la historia de aquella, de la memoria del pasado de la *epimeleia*, se induce una correlación temporal extendible a la actualidad del presente o al tiempo futuro. Ahora bien, continuando con las cuestiones arriba señaladas sobre cuándo se olvida, Foucault hace una aproximación al momento del olvido apoyándose en el análisis histórico que no solo centra su interés en los movimientos filosóficos sino que amplía la perspectiva penetrando en la misma sociedad a través de algunos fenómenos e instituciones sociales. Dice que esta doctrina histórica ha mostrado que, en el interior de la sociedad, en concreto de la sociedad del periodo helenístico y del fenómeno de la

homosexualidad inserto en ella, existe el desarrollo de un cierto modelo de conducta que se ha mantenido y continuado en el cristianismo.¹²²⁶ Y cita a Bailey y Boswell¹²²⁷ como referentes de la idea de continuidad del contexto moral de la homosexualidad entre el paganismo y el cristianismo. Efectivamente, estos autores afirman que muchas de las características más significativas de la moral antigua, y aparentemente opuestas a la moral cristiana, se encuentran, sin embargo, reproducidas en ésta última, como por ejemplo, y por paradójico que parezca, la tolerancia a la homosexualidad en el cristianismo hasta la alta Edad Media. Esto le sirve a Foucault para insistir en la idea de que, en algunos aspectos, había un todo continuo del periodo helenístico con el origen, formación y evolución del cristianismo. Pero, como el hecho es que al final se produce una fractura de modelos, aunque al principio la dinámica relacional sea continua y aunque la misma configuración del cristianismo esté penetrada por la filosofía del modelo helenístico, hay que buscar un punto de basculación. Para Foucault: “El problema es evidentemente saber dónde hay que hacer el corte”.¹²²⁸ El corte, ¿hay que hacerlo en los siglos III y II a.C. o en pleno Imperio romano?, ¿hay que buscarlo en el VIII y IX del Imperio carolingio o, en fin, en los siglos XI y XII de nuestra era?, como propone Boswell. “Je crois”, dice Foucault, que el corte no coincide exactamente con la aparición del cristianismo, pero que tiene lugar en la mutación que se produce en el interior del cristianismo en los siglos III y IV d.C. Es la mutación que substituye las técnicas de sí, las tecnologías de subjetividad, las técnicas de vida antiguas por nuevas tecnologías de la subjetivación, nuevas *tekhnai peri ton bion*. La carne, la confesión, la obediencia y la renuncia a sí son elementos que ocultan, a partir de ahora, el carácter precedente del

¹²²⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, pag. 257.

¹²²⁷ D.S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, y J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*.

¹²²⁸ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, pag. 258. En francés: “Le problème est évidemment de savoir où il faut faire la coupure”.

cuidado de sí. Por eso es un “corte” entre modelos y no un corte en el cordón umbilical que mantienen la *epimeleia* y el cuidado.

Del mismo modo, también podemos tratar de desvelar “cuándo” se olvida la inquietud por uno mismo si retomamos el tema y el problema del momento en que el cristianismo, y el espiritualismo que representa, adopta algunos fundamentos del decir veraz y del cuidado de sí como instrumentos útiles para su doctrina. Recordemos que la espiritualidad, como transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo, ya en la época helenística y romana había ido absorbiendo a la filosofía como pensamiento de la verdad, y que será más tarde, con Descartes y con Kant, cuando se liquide la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad. En este punto de encuentro, pues, se descubre un preciso observatorio donde vemos cómo se producen ciertos desplazamientos que afectan al núcleo de su significado. El modelo de reminiscencia había seguido evolucionando y manteniendo sus prioridades de autoconocimiento tal y como se verán reflejadas, por ejemplo, en las posiciones gnósticas. El platonismo, en realidad, replantea constantemente las condiciones de espiritualidad necesarias para el acceso a la verdad y, al mismo tiempo, reabsorbe la espiritualidad en el movimiento del conocimiento de sí mismo.¹²²⁹ En el siglo de oro, coincidente con el modelo helenístico de los siglos I y II de nuestra era, la espiritualidad está dirigida al cuidado de sí y al autogobierno, que era el fin perseguido. E indiquemos también que el cristianismo, como columna vertebral de la espiritualidad cristiana, reprueba la autofinalización como objetivo, rechazando, asimismo, el retorno a sí del modelo platónico y substituyéndolo por uno de sus principios fundamentales: el de la renuncia a sí. Pues bien, el resultado de la confrontación del primero, platonismo, y el tercero, cristianismo, es una merma considerable del conjunto de elementos de los que disponía la *epimeleia heautou* del modelo helenístico para cumplir su función y, en consecuencia, la omisión, el descuido, el

¹²²⁹ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 76.

abandono, la despreocupación y el olvido de una parte sustancial de lo que se venía definiendo por cuidado de sí. Lo que se olvida ahora como resultado de la configuración de los nuevos elementos que van a constituir el primer cristianismo es la *epimeleia heautou* del siglo de oro.

Pero, insistamos en la pregunta ¿cuándo exactamente se olvida? Foucault sitúa la espiritualidad cristiana, en su desarrollo más riguroso del ascetismo y del monaquismo, a partir de los siglos III y IV,¹²³⁰ Así pues, entre los siglos III y IV d. C. coinciden, de consuno con diferentes movimientos neoplatónicos y gnósticos, la rigurosidad monástica, la consolidación ideológica propia y diferenciada del cristianismo, la estructuración del aparato dogmático y pastoral, el vademécum doctrinario y el pleno funcionamiento del dispositivo operativo de evangelización y proselitismo. Es en este proceso interior del primer cristianismo cuando se impone el giro programático que pondrá rumbo a la exploración de nuevos contenidos, de entre los que emergerá la renuncia a sí. Por lo tanto, el momento¹²³¹ dentro del modelo ascético-monástico en el que la ocultación de esa inquietud por sí helenística se hace evidente coincide, por una parte, con el movimiento de mayor expansión de la espiritualidad cristiana y, también, del hasta entonces más estricto planteamiento de su doctrina.

De otro lado, si planteamos ahora el análisis del uso de los placeres como un indicador que nos aproxime a la cuestión de cuándo se produce la fractura que impulsa el encubrimiento, podremos encontrar formulaciones que profundicen en la explicación del proceso. Según Foucault, de nuevo será san Agustín, en pleno siglo IV por tanto, quien certifique el corte. En efecto, en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* titulado *El uso de los placeres*, Foucault presenta algunos principios generales alrededor de los cuales se reflexionó la práctica sexual como ámbito moral. La sustancia ética, o los

¹²³⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 172.

¹²³¹ En el sentido lato con que Foucault siempre suele utilizar esta palabra.

elementos de este ámbito, en este contexto, estaba conformada por los *aphrodisia*, esto es, aquellos actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer.¹²³² El principio según el cual debemos regular esta actividad es el “modo de sujeción” que consiste en el trabajo que el individuo realiza sobre sí mismo que, a través de la ascesis, tomaba la forma de una lucha con el objetivo del dominio de sí, y cuyo modo de ser se caracterizaba por la relación ontológica con la verdad.¹²³³ Y esta problematización moral continuará hasta bien entrado el cristianismo, pero:

...bajo esta continuidad aparente, hay que guardar en mente que el sujeto moral no se constituirá de la misma manera. En la moral cristiana del comportamiento sexual, la sustancia ética no será definida por las *aphrodisia*, sino por un dominio de los deseos que se ocultan en los arcanos del corazón, y por un conjunto de actos cuidadosamente definidos en sus formas y sus condiciones; la sujeción no tomará la forma de una habilidad sino de un reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral; no se trata pues del dominio perfecto de uno sobre uno mismo en el ejercicio de una actividad de tipo viril que caracterizará al sujeto moral, sino más bien de la renuncia de uno mismo, y una pureza cuyo modelo es preciso buscarlo del lado de la virginidad. A partir de ahí, puede comprenderse la importancia en la moral cristiana de esas dos prácticas, a la vez opuestas y complementarias: una codificación de los actos sexuales que devendrá cada vez más precisa y el desarrollo de una hermenéutica del deseo y de los procedimientos de descifrado de sí.¹²³⁴

Dice Foucault que el sujeto moral, a partir del cristianismo, ya no se constituirá de la misma manera, es decir, en base a los *aphrodisia*. En relación a los placeres, el pensamiento filosófico y moral de la antigüedad no establece un conjunto prescriptivo de

¹²³² M. Foucault, HS II, *L'usage des plaisirs*, pag. 55.

¹²³³ M. Foucault, HS II, *L'usage des plaisirs*, pag. 124.

¹²³⁴ M. Foucault, HS II, *L'usage des plaisirs*, pag. 124. TN. En Francés: “ Mais sous cette continuité apparente, il faut bien garder à l'esprit que le sujet moral ne sera pas constitué de la même façon. Dans la morale chrétienne du comportement sexuel, la substance éthique sera définie non par les *aphrodisia*, mais par un domaine des désirs qui se cachent dans les arcanes du coeur, et par un ensemble d'actes soigneusement définis dans leur forme et leurs conditions; l'assujettissement prendra la forme non d'un savoir-faire mais d'une reconnaissance de la loi et d'une obéissance à l'autorité pastorale; ce n'est donc pas tellement la domination parfaite de soi par soi dans l'exercice d'une activité de type viril qui caractérisera le sujet moral, mais plutôt le renoncement à soi, et une pureté dont le modèle est à chercher du côté de la virginité. À partir de là, on peut comprendre l'importance dans la morale chrétienne de ces deux pratiques, à la fois opposées et complémentaires: une codification des actes sexuels qui deviendra de plus en plus précise et le développement d'une herméneutique du désir et des procédures de déchiffrement de soi.”

valores y reglas de acción, esto es, un código, ni tampoco una hermenéutica del sujeto, sino una especie de estilización de la actitud y una estética de la existencia. Y ahí se fragua la ruptura entre la hermenéutica del yo que, bajo sospecha, busca descubrir los arcanos del corazón y los criterios de una estética de la existencia conformada a través de las técnicas de sí. Para Foucault, el sujeto, con la formación del aparato doctrinario que en el cristianismo estructura la conceptualización de la “carne”, se verá obligado a sospechar la existencia de “un poder sordo, adaptable y temible”¹²³⁵ que hay que desentrañar. Y vuelve a citar a san Agustín para ilustrar esa sospecha que, al no existir en la experiencia de las *aphrodisia*, marca también el punto de ruptura con el modelo helenístico del dominio perfecto de uno sobre uno mismo y fija, de nuevo, el siglo IV como el periodo de tiempo en el que ocurre el encubrimiento. Efectivamente, san Agustín, en el contexto de unos recuerdos de juventud, que por su descripción resultan perfectamente homologables a las memorias de cualquier poeta, historiador o filósofo del periodo helenístico, sin embargo se pregunta si estos episodios evocados de pasados placeres, solaces con otros amigos, conversaciones, risas, diversiones y otros tantos incentivos, no revelará que en el fondo está la carne y el apego a los deseos “pestilenciales”. Así lo dice san Agustín en sus *Confesiones* :

He aquí que venían y pasaban unos días tras otros, y viniendo y pasando dejaban en mí nuevas esperanzas y nuevos recuerdos y poco a poco me restituían a mis pasados placeres... Porque ¿de dónde venía que aquel dolor me penetrara tan facilísimamente y hasta lo más íntimo, sino de que había derramado mi alma en la arena, amando a un mortal, como si no fuera mortal? Pero lo que más me reparaba y recreaba eran los solaces con los otros amigos, con quienes

¹²³⁵ M. Foucault, HS II, *L'usage des plaisirs*, pag. 56.

amaba aquello que amaba en tu lugar...como era el conversar, reír, servirnos mutuamente con agrado, leer juntos libros bien escritos, chancearnos unos con otros y divertirnos en compañía...¹²³⁶

Rememoración en la que ya se descubre la presencia de una culpa por amar a un mortal como si no lo fuera, pero con la intencionalidad que conduce a preguntarse, un poco más adelante, si todo esto no indica, como hemos dicho antes, el fuerte apego a la carne. Y, en efecto, en el capítulo siguiente concluye lo siguiente:

Porque adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti...Alábate por ellas mi alma, `joh Dios creador de cuanto existe!'; pero no se pegue a ellas con el visco del amor por medio de los sentidos del cuerpo, porque van a donde iban para no ser y desgarran el alma con deseos pestilenciales; y ella quiere el ser y ama el descanso en las cosas que ama. Mas no halla en ellas dónde, por no permanecer. Huyen, ¿y quién podrá seguirlas con el sentido de la carne? ¿O quién hay que las comprenda, aunque estén presentes? Tardo es el sentido de la carne por ser sentido de carne, pero ésa es su condición."¹²³⁷

La carne adquiere la condición de pecaminosa tentación que fuerza la irreprimible atracción del deseo y del acto sexual.¹²³⁸Y este momento marca la diferencia porque antes, entre los griegos, la reflexión moral de las *aphrodisia* tiende a elaborar, teniendo en cuenta los desplazamientos que van sucediéndose, las condiciones y modos de un uso que denominaron *chresis aphrodision*, el uso de los placeres.

Lo importante aquí, para nosotros, es el señalamiento del punto de inflexión cuándo ocurrió la unificación doctrinal que consiguió trocar la forma de pensar las condiciones de

¹²³⁶ San Agustín, *Confesiones*, IV, 8, 13. En Latín: " Ecce veniebant et praeteribant de die in diem et veniendo et praeteruendo inserebant mihi spes alias et alias memorias et paulatim resarciebant me pristinis generibus delectationum...Nam unde me facillime et in intima dolor ille penetraverat, nisi quia fuderam in harenam animam meam diligendo moriturum ac si non moriturum? Maxime quippe me reparabant atque recrebant aliorum amicorum solacia, cum quibus amabam quod pro te amabam...colloqui et conridere et vicissim benivole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari...". Edición bilingüe pags. 170-171.

¹²³⁷ San Agustín, *Confesiones*, IV, 10, 15. En latín: " Laudet te ex illis anima mea, `Deus, creator omnium', sed non eis infigatur glutine amore per sensus corpis. Eunt enim quod ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideris pestilentiosis, quoniam ipsa esse vult et stant; fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? Aut quie ea comprehendit, vel cum praesto sunt? Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est; ipse est modus eius." Edición bilingüe pag. 173.

¹²³⁸ M. Foucault, HS II, *L'usage des plaisirs*, pag. 182.

acceso a la verdad, es decir, cuándo se estableció la nueva doctrina, de cuya autoría, como hemos visto, Foucault responsabiliza a san Agustín. Hubo una “unificación que se podría decir ‘práctica’, que recentró las diferentes artes de la existencia alrededor del desciframiento de sí, los procedimientos de purificación y las luchas contra la concupiscencia”.¹²³⁹ Y, otra vez lo mismo, con san Agustín centramos el periodo de cuándo ocurren los desplazamientos y, aunque, como venimos insistiendo, no hay una fecha que señale un punto de ruptura, sí queda claro que es a lo largo del siglo IV d. C. cuando se van sucediendo las condiciones que convierten paulatinamente en un hecho el recubrimiento de la *epimeleia heautou*.

¹²³⁹ M. Foucault, HS II, *l'usage des plaisirs*, pag. 327. TN del francés: “...unification qu'on pourrait dire ‘pratique’, celle qui a recentré les différents arts de l'existence autour de déchiffrement de soi, des procédures de purification et des combats contre la concupiscence.”

Capítulo

IV

MOMENTO CARTESIANO Y AUFKLÄRUNG

Nota de orientación.-

Hemos decidido abrir en esta “Parte Tercera” un cuarto y último capítulo por varias razones, algunas de las cuales pueden parecer contradictorias. En primer lugar es el mismo Foucault quien hace una clara y detallada distinción entre lo que llama el “momento cartesiano”, que será el primer apartado que abordemos, y el modelo ascético-monástico, que ha sido el último tratado. Entre uno y otro no solo hay diferencias de orden filosófico sino que hay, también, una brecha histórica que distingue absolutamente los puntos de perspectiva. Sin embargo, el olvido del cuidado de sí continúa siendo la columna vertebral que articula la conexión con los modelos anteriores y, como veremos, con la posterior *Aufklärung*. En realidad, ahora, no son “modelos” sino “momentos” o “movimientos” y el tratamiento que Foucault hace de estos temas es mucho más breve, ocasional y hasta esporádico que el dispensado, por ejemplo, a los muy extensos modelos helenístico o cristiano. Por tanto, este “Cuarto Capítulo” estará obligadamente sujeto a tales condiciones de relevancia y extensión. Con todo, centraremos el análisis en el método que implica el discurso cartesiano y los efectos sobre el modo de acceso del sujeto a la verdad que, según Foucault, van a producir un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Y, para ello, vamos a comenzar aquí haciendo una muy esquemática introducción del tránsito de las Edades Media, Renacimiento y Moderna, que, por

oposición a la que luego expondremos del mismo Foucault, sirva de punto de referencia y favorezca la comprensión del nuevo énfasis propuesto por éste.

Efectivamente, la especulación filosófica en la Edad Media estaba sostenida por dos pilares que representaban sus fundamentos teóricos y morales: los principios de doctrina cristiana y la referencia de los descubrimientos del pensamiento griego. Al principio la influencia de Platón, los estoicos, los cínicos y de la lógica aristotélica, fueron los elementos que fijaron y consolidaron el cristianismo que, durante muchos siglos, fue gestando y evolucionando una teología escolástica cuyo agotamiento, al final de la Edad Media, presagia y prepara el camino hacia el albor de una nueva época. Así es, en el Renacimiento pensadores como Giovanni Pico della Mirandola, Maquiavelo, Giordano Bruno, Montaigne, Guillaume Budé, Tomás Moro, Erasmo de Róterdam o Luis Vives, abren paso al humanismo como un movimiento de renovación que redirige su interés, por una parte, del método de conocimiento escolástico al acceso directo al saber a través de las facultades humanas, y, por otra, de lo sobrenatural y divino a lo humano.¹²⁴⁰ Al final del Renacimiento, que en términos filosóficos es una época de transición, pero también de acumulación de conocimientos, saberes y expectativas, Bacon y Descartes establecerán las condiciones para el desarrollo de una filosofía del conocimiento y de un método que, con el primero, dará origen al llamado empirismo, con el segundo, al denominado racionalismo y, con ambos, a la Edad Moderna hasta la llegada de Kant. Precisamente, ya en algunas de las consideraciones previas que aparecen en el *Discurso del método* se revela la razón que lleva a Descartes a buscar una trazabilidad de adquisición del conocimiento diferente al aprendizaje que él había experimentado, porque, por diferentes cuestiones, se sentía entorpecido con tantas “dudas y errores” y, en realidad, “lo único que había logrado era descubrir cada vez más mi ignorancia”.¹²⁴¹ Dudas y errores que

¹²⁴⁰ El hombre se entiende ahora como un ser natural e histórico.

¹²⁴¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, pag. 5. Recordemos también que el subtítulo que añade Descartes es el siguiente: *Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, esto es, *Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*.

extiende a las causadas por la teología y a la filosofía y que le impedían “distinguir entre lo verdadero y lo falso”,¹²⁴² por lo que toma la resolución de “estudiar también en mi mismo”.¹²⁴³ Y de esta manera llega a establecer la predisposición que le hace decir lo siguiente: “Mi intención no fue nunca más lejos que tratar de reformar mis propios pensamientos y de edificarlos sobre unos cimientos totalmente míos”,¹²⁴⁴ para siguiendo cuatro preceptos de método, es decir, admitir solo los juicios que se presentan clara y distintamente, dividir las dificultades a examen, ordenar los pensamientos comenzando por los más simples y hacer enumeraciones completas,¹²⁴⁵ llegar al primer principio de la filosofía que buscaba: yo pienso, luego yo soy.¹²⁴⁶

Ahora bien, en realidad, e independientemente de esta aproximación general al tiempo cuando se suceden estos movimientos ¿qué es concretamente el “momento cartesiano” para Foucault?, ¿cómo enlaza este llamado “momento” con el desarrollo del muy extenso modelo anterior? o ¿cuál es la trascendencia que le reserva como antecedente de la Aufklärung? y, precisamente, ¿cuál será la importancia del presente, de la actualidad, a partir de la Ilustración? Estas son algunas de las preguntas que vamos a intentar abordar en este capítulo.

¹²⁴² Ibid. pag. 8

¹²⁴³ Ibid. pag. 9

¹²⁴⁴ Ibid. pag. 11

¹²⁴⁵ Ibid. pags. 13-14.

¹²⁴⁶ Ibid. pag. 22.

IV.1 Momento cartesiano.

En el capítulo III de *Les mots et les choses* titulado “Représenter”, y más concretamente en su apartado II denominado “L’ordre”, Foucault, tomando como base las *Regulae ad directionem ingenii*,¹²⁴⁷ hace una exposición introductoria clásica de todo ese inmenso campo de nueva configuración que modifica la *episteme* de la cultura occidental y que se puede designar con el nombre de “racionalismo”. En efecto, Foucault afirma lo siguiente: “...se puede decir bien...que el siglo XVII marca la desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico”.¹²⁴⁸ Sin embargo, el último Foucault, haciendo ahora una diferente aproximación a partir de la hipótesis del genio maligno,¹²⁴⁹ marca una primera inflexión que, teniendo presente como referencia las relaciones entre verdad y subjetividad, señala hacia una nueva dirección. Efectivamente, sostiene Foucault que la idea propuesta por Descartes de un genio maligno, que, en resumen, consistía en un recurso argumentativo para tener presente que de una u otra manera ese ente ficticio siempre puede engañarme, ya estaba presente en la espiritualidad cristiana, como se desprende del análisis de algunos autores tales como Juan Casiano o Evagrio Póntico. Pero, en su opinión, la novedad de Descartes al tratar el tema es que en dicha hipótesis invierte la relación con el engaño y, lo más importante, la relación que establece entre verdad-subjetividad. Efectivamente, lo novedoso ocurre en el momento¹²⁵⁰ que deduce del “me engañe o no me engañe” que,

¹²⁴⁷ *Las reglas para la dirección del espíritu*, obra inconclusa y publicada póstumamente, pero que en 1628, al parecer, ya estaba como finalmente se publicó. Es decir, las *Regulae* estaban pendientes de un ulterior desarrollo, que nunca llegó, unos diez años antes al *Discurso del método*.

¹²⁴⁸ Foucault, *Les mots et les choses*, pag. 68. TN del francés: “...on peut bien...dire que le XVII siècle marque la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l’entrée, enfin, de la nature dans l’ordre scientifique”.

¹²⁴⁹ Ya hemos tratado el tema del genio maligno en la “Parte Segunda”, I.3.6 *La excepcionalidad escéptica* con ocasión de la controversia que mantuvieron Foucault y Derrida a cuenta del planteamiento que hace Descartes de la locura.

¹²⁵⁰ Es la primera vez que habla de “momento”, aunque de forma genérica.

sea como fuere, para engañarme, es preciso que yo exista.¹²⁵¹ Es decir, frente a la posibilidad de ser engañado Descartes...

...opondrá el hecho de que hay al menos una certeza, y es que, para poder ser engañado, es necesario que yo sea. La espiritualidad cristiana dirá: puesto que siempre te puedes engañar sobre ti mismo, puesto que siempre hay en ti algo que puede engañarte, pues, es preciso que hables, es necesario que confíes.¹²⁵²

Ahora bien, es en *La hermenéutica del sujeto* donde Foucault plantea, en términos de hipótesis general y dedicándole más espacio y trascendencia,¹²⁵³ que el “momento cartesiano” escapa a la lógica catártica de la espiritualidad en la que el acceso a la verdad demanda la transformación del sujeto. Ciertamente, en el mencionado curso, la cuestión del “momento cartesiano”,¹²⁵⁴ “moment cartésien”,¹²⁵⁵ adquiere desde el principio la importancia de la nueva perspectiva que se abre y uno de los puntos de referencia en los que profundizar. Y, para abordar la cuestión, vamos a iniciar una primera aproximación a ese “momento cartesiano” partiendo del análisis esquemático que hace Foucault de las tres grandes formas de reflexividad sobre sí mismo. Recordemos que la primera forma, como sabemos, es la memoria, donde se conoce la verdad como reconocimiento, esto es, se recuerda. El sujeto, en este caso, se modifica al descubrir el modo de retornar a su propio ser. Como segunda de esas reflexividades apunta Foucault a la meditación de

¹²⁵¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 298. Foucault está haciendo referencia a la segunda meditación cuando Descartes dice lo siguiente: “...il n’y a donc point de doute que je suis, s’il me trompe; et qu’il me trompe tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu’après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition, je suis, j’existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit”. R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, pag. 73.

¹²⁵² M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pag. 298. TN del francés: “...opposera le fait qu’il y a au moins une certitude, c’est que, pour pouvoir être trompé, faut-il encore que je sois. La spiritualité chrétienne dira: Puisque tu peux toujours te tromper sur toi-même, puisqu’il y a toujours en toi quelque chose qui peut te tromper, eh bien, il faut que tu parles, il faut que tu avoues.”

¹²⁵³ Aunque en menor medida que los modelos anteriores.

¹²⁵⁴ Recordemos que es una expresión que Foucault consideraba, en realidad, “inadecuada” y la utilizaba “a título puramente convencional”. *Le hermenéutica del sujeto*, pag. 29.

¹²⁵⁵ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, pag. 15.

origen estoico donde se prueba que el sujeto actúa como piensa, con la finalidad de la necesaria transformación del modo de ser que lo afirme como sujeto ético de la verdad. Esta forma respondería entonces al modo de saber espiritual y estaría enlazada con el posterior desarrollo del cristianismo. Y la última consiste en el método que busca un criterio de certeza válido para la regulación de un saber, de un conocimiento objetivo.¹²⁵⁶ Pues bien, teniendo estas tres grandes formas en cuenta, “la memoria”, “la meditación” y “el método”, Foucault afirma que en el caso del desplazamiento de la meditación al método, esto es, el que va desde la Edad Media hasta el principio de la edad Moderna, o hasta los siglos XVI y XVII, fue Descartes, precisamente con su conocido texto titulado las *Meditaciones*,¹²⁵⁷ quien funda lo que constituye un método intelectual¹²⁵⁸ que sistematiza ese conocimiento objetivo. Para el último Foucault la historia de la verdad entra en su Edad Moderna¹²⁵⁹ cuando se acepta como principio que las condiciones necesarias para que el sujeto tenga acceso a ella, a la verdad, son solo relativas al conocimiento, esto es, que no requiere cambios ni modificaciones ni transformaciones de su ser de sujeto ni, en este sentido, se le pide ninguna otra cosa.¹²⁶⁰ Este es, en realidad y de forma brevemente resumida, el “momento cartesiano”, que fundamentalmente consiste en la sustitución de la “ascesis” de orden espiritual por la

¹²⁵⁶ Ya hemos citado en esta tesis la mencionada “hipótesis general”, locución textual que se encuentra en la pag. 442 de *L'herméneutique du sujet*, al comienzo del apartado de “El olvido”.

¹²⁵⁷ Recordemos aquí cómo Foucault había llamado la atención sobre la antigua *melete* griega entendida como un ejercicio ascético del pensamiento sobre el pensamiento. HS. pag. 436. En francés: “...exercice de la pensée sur la pensée”.

¹²⁵⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 281.

¹²⁵⁹ La idea de Modernidad en Foucault, a partir de *La hermenéutica del sujeto*, incluye a Descartes y, por lo tanto, también engloba lo que entiende por Época Clásica.

¹²⁶⁰ Ibid. pag. 19. Citado literal en francés : “...sans qu'on lui demande bien d'autre,...” .

“evidencia” del yo.¹²⁶¹ Y es este modo de “saber de conocimiento”, el que fue poco a poco limitando, recubriendo y borrando al saber espiritual que había continuado vigente hasta entonces.

No hay duda de que el saber de conocimiento, en los siglos XVI y XVII, terminó por recubrir enteramente el saber de espiritualidad.¹²⁶²

Como consecuencia, ese “momento cartesiano”, es también la razón de fondo por la cual el cuidado de sí, tal y como se había establecido, fue desplazado a una vía muerta, condenado al olvido. Y esto ocurre porque recalifica filosóficamente el *gnothi seauton* y descalifica y excluye la formulación general de la *epimeleia heautou*.¹²⁶³ En el primer caso, la recalificación de que habla Foucault, se refiere a situar en el arranque de la

¹²⁶¹ Foucault en la entrevista corregida por él mismo, de la original en inglés, titulada *On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress* » (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, DE, vol. IV, texto 326, pag. 411, dice lo siguiente: “ Hasta el siglo XVI, el ascetismo y el acceso a la verdad están siempre más o menos ligados en la cultura occidental. Pienso que Descartes ha roto con esto diciendo: ‘para acceder a la verdad basta con que yo sea cualquier sujeto capaz de ver la evidencia’. La evidencia ha substituido a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y con los otros, la relación con el mundo. La relación consigo no tiene ya necesidad de ser ascética para estar en relación con la verdad. Basta con que la relación a sí mismo me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esta verdad.. Así, puedo ser inmoral y conocer la verdad. Creo que esta es una idea que de manera más o menos explícita, ha sido rechazada por todas las culturas anteriores. Antes de Descartes no se podía ser impuro, inmoral y conocer la verdad. Con Descartes, la prueba directa deviene suficiente. Después de Descartes, es un sujeto de conocimiento no obligado a la ascesis el que ha nacido. Seguro que he esquematizado aquí una historia más larga, pero en la que se aprecia lo fundamental.. Después de Descartes se tiene un sujeto que plantea a Kant el problema de saber cuál es la relación entre el sujeto moral y el sujeto de conocimiento. Se ha discutido mucho en el siglo de las luces para saber si esos dos sujetos eran diferentes o no. La solución de Kant ha sido encontrar un sujeto universal que podría ser el sujeto de conocimiento, pero que exigiría sin embargo una actitud ética-precisamente esa relación a sí mismo que Kant propone en La crítica de la razón práctica.” TN. En francés: “Jusqu'au XVIe siècle, l'ascétisme et l'accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale. Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : « Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident, » L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Ainsi, je peux être immoral et connaître la vérité. Je crois que c'est là une idée qui, de manière plus ou moins explicite, a été rejetée par toutes les cultures antérieures. Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral, et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient suffisante. Après Descartes, c'est un sujet de la connaissance non astreint à l'ascèse qui voit le jour. Bien sûr, je schématise ici une histoire très longue, mais qui reste fondamentale. Après Descartes, on a un sujet de la connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de la connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être le sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique - précisément ce rapport à soi que Kant propose dans La Critique de la raison pratique”.

¹²⁶² Ibid. pag. 296. TN del francés: “ C'est sans doute aux XVI_XVII siècles que le savoir de connaissance a finalement entièrement recouvert le savoir de spiritualité”.

¹²⁶³ Ibid. pag. 15.

especulación filosófica a la evidencia como la ausencia de duda para la conciencia. El autoconocimiento pasa a ser una forma de evidencia de la existencia. Y, como decimos, en segundo lugar descalifica la *epimeleia heautou*, el cuidado de sí, porque ahora las condiciones de acceso a la verdad ya no conciernen a la espiritualidad sino a condiciones formales de método o bien a condiciones extrínsecas, como pueden ser las culturales. La inquietud de sí se eliminó, se fue olvidando poco a poco, aunque indefectiblemente, del interés especulativo filosófico.¹²⁶⁴

El lazo se rompió cuando Descartes dijo: la filosofía se basta por si sola para el conocimiento, y cuando Kant lo completó diciendo: si el conocimiento tiene límites, ellos están en la estructura misma del sujeto cognoscente, es decir en lo mismo que permite el conocimiento.¹²⁶⁵

Aquí conviene detenerse un momento a fin de aclarar que no hubo en absoluto una ruptura el día que se conceptualizó el *cogito*. Desde un principio, la separación fue lenta y complicada, manteniéndose múltiples superficies de contacto durante mucho tiempo. Además de esto, hay que añadir la circunstancia de que la primera fisura partió precisamente del campo de influencia de la misma teología. Efectivamente, la teología había configurado hasta aquel momento un sujeto cognoscente que encontraba en Dios su modelo, pero ahora:

La correspondencia entre un Dios que todo lo conoce y sujetos susceptibles de conocer...es sin duda uno de los elementos principales que hicieron que el pensamiento- o las formas de reflexión principales- occidental, y en particular el pensamiento filosófico, se deshiciera, se liberara, se separara de las condiciones de espiritualidad que lo habían acompañado hasta allí, y cuya formulación más general era el principio de la *epimeleia heautou*. Creo que hay que comprender el conflicto que atravesó el cristianismo, desde finales del siglo V (san Agustín sin duda) hasta el siglo

¹²⁶⁴ Ibid. 27. Foucault dice textualmente: “éliminée”

¹²⁶⁵ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 27. TN de la nota del manuscrito.

XVII. Durante esos doce siglos, el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología.¹²⁶⁶

Es decir, el principio de ruptura arranca desde dentro y dura un largo periodo. La separación que conduce al olvido se produce lentamente y sin sobresaltos hasta que, con la regla de la evidencia cartesiana, se constata la escisión como la ya indudable desconexión entre el acceso a la verdad de un sujeto que se basta a sí mismo para el conocimiento y la que había sido planteada, hasta entonces, como la necesidad espiritual de una transformación del sujeto sobre sí mismo. La idea de conocimiento del objeto reemplaza a la condición de espiritualidad anterior que era propuesta como necesaria para el acceso a la verdad. Pero, sea como fuere, la filosofía moderna se ve en la necesidad de focalizar el interés especulativo en el *gnothi seauton*, y, de esa manera, “olvidar, dejar en la sombra y marginar la cuestión del cuidado de sí”.¹²⁶⁷ Y esto, insistimos, porque el sujeto ya no debe transformarse a sí mismo sino que, simplemente como tal, ya es capaz de verdad. La ciencia descubría un nuevo campo de exploración que regulado por la razón y la evidencia apunta ahora a una verdad independiente de cualquier condición de espiritualidad. El precio exigido, el valor a pagar por el saber de conocimiento no es otro que la marginación y el olvido del cuidado de sí. Y, sin embargo, aun habiendo recubierto el saber de espiritualidad, asimiló algunos elementos de éste. Son las que Foucault llama “superficies de contacto”, como la *Reforma del entendimiento*, donde Spinoza aboga por un acceso a la verdad ligado a una serie de exigencias y condiciones de transformación del sujeto.¹²⁶⁸ Tampoco desaparecen los puntos de

¹²⁶⁶ Ibid. pag. 28.

¹²⁶⁷ Ibid. pag. 67.

¹²⁶⁸ Ibid. pag. 29. En *Le courage de la vérité*, Foucault también cita *La reforma del entendimiento* en términos semejantes. En el marco de la desaparición de lo que llama la vida filosófica y la verdadera vida por la creciente institucionalización científica, cita a Spinoza como resistente y persistente a la hora de situar esa vida filosófica como principio mismo del proyecto del filosofar, es decir que el filósofo de origen sefardí e ibérico insiste en la exigencia de espiritualidad. Y termina Foucault su comentario afirmando que en la filosofía occidental “la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como algo excesivo en relación a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico más y más ajustado al modelo científico.” pag. 217.

conexión en el caso de Kant, ni con toda la línea de especulación filosófica que va desde *La fenomenología del espíritu*, en la que Hegel continúa asociando en cierta medida el acto de conocimiento con la necesidad de espiritualidad, pasando por Schelling, Schopenhauer, Nietzsche o Heidegger. Foucault considera que en esta delgada línea de continuidad del pensamiento, que apunta desde Spinoza a Heidegger, se mantiene implícitamente el planteamiento de la espiritualidad y “reencuentra, sin decirlo, el cuidado del cuidado de sí”.¹²⁶⁹ Y para corroborarlo, Foucault saca a colación la figura de Fausto. Recordemos que este personaje de ficción con muchos padres, numerosos matices de carácter y bastantes versiones, encarna, no obstante, las relaciones entre saber de conocimiento y saber de espiritualidad en el periodo que va del siglo XVI al XVIII, y, en consecuencia, sirve de paradigma para su argumentación. Si pasamos por alto el Fausto de Spies,¹²⁷⁰ quizás el de redacción, composición y estilo más pobres, enseguida encontramos el Fausto de Marlow, que ya introduce algunos elementos plenamente renacentistas, como el temple y la entereza de una personalidad de base humanista. Después, continúan añadiéndose elementos que hacen que tanto la trama como la personalidad del protagonista se vayan complicando. Así ocurre, por ejemplo, con el Fausto de Lessing, del que no hay un texto completo pero del que gracias a ciertas cartas conservadas¹²⁷¹ conocemos, al menos, que el tema de la redención adquiere una importancia que condiciona y desata los acontecimientos. Lessing salva a Fausto porque: “la espiritualidad del saber se convierte en fe y creencia en un progreso continuo de la humanidad”.¹²⁷² Pero, sin duda, el Fausto más excelente e influyente, y el que más interesa al objetivo de Foucault, es el Fausto de Goethe, en cuyo inicio de la primera parte ya encuentra los elementos que busca destacar. Recordemos que Fausto, después de

¹²⁶⁹ Ibid. pag. 30. TN de: “...retrouve sans le dire le souci du souci de soi”.

¹²⁷⁰ De autor anónimo, Johann Spies solo fue el primer editor de la obra en 1587.

¹²⁷¹ Foucault, en la nota 40 del final del capítulo, cita la carta escrita por Lessing y fechada el 16 de febrero de 1759.

¹²⁷² M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 296.

haber dedicado su vida a la búsqueda de la sabiduría y la verdad, metido en una “mazmorra”, en un “execrable y mohoso cuchitril” lleno de “libros roídos por la polilla” y “papeluchos”, junto con “aparatos, instrumentos y cachivaches”,¹²⁷³ se da cuenta de que no ha encontrado el conocimiento que pretendía.

Con ardiente afán, ¡ay!, estudié a fondo filosofía, jurisprudencia, medicina y también, por mi mal, la teología; y héme aquí ahora, pobre loco, que no sé más que antes. Me titulan maestro, me titulan hasta doctor y cerca de diez años ha llevo de nariz a mis discípulos, de acá para allá, a diestro y siniestro...y veo que nada podemos saber...No me figuro saber cosa alguna razonable, ni tampoco imagino poder enseñar algo capaz de mejorar y convertir a los hombres...Por esta razón me di a la magia, para ver si mediante la fuerza y la boca del Espíritu, me sería revelado más de un arcano, merced a lo cual no tenga en lo sucesivo necesidad alguna de explicar con fatigas y sudores lo que ignoro yo mismo, y pueda con ello conocer lo que en lo más íntimo mantiene unido al universo, contemplar toda fuerza activa y todo germen, no viéndome así precisado a hacer más tráfico de huecas palabras.¹²⁷⁴

Es decir, el saber de conocimiento no le había servido para encontrar lo que buscaba. La razón no es suficiente porque Fausto persigue un conocimiento de orden espiritual que implique la comprensión y la participación de sí mismo en el descubrimiento de los secretos de la “naturaleza viviente”.¹²⁷⁵ Ante su impotencia y decepción decide , en un movimiento completamente opuesto al que hemos visto de Descartes, pactar con Mefistófeles el acudir por el camino de la invocación a la magia, camino que Foucault representa como repliegue del saber del conocimiento sobre el saber de espiritualidad, como medio de conocimiento. Y a este paréntesis, a este interregno en el que se recupera

¹²⁷³Johan Wolfgang von Goethe, *Fausto*, pag. 122.

¹²⁷⁴ J. W. von Goethe, *Fausto*, pag. 121-122. Cita ampliada a la que hace Foucault en *L'herméneutique du sujet*, pag. 297. En alemán: "Habe nun, ach! Philosophie, /Juristerei und Medizin,/Und leider auch Theologie/Durchaus studiert, mit heißem Bemühn./Da steh ich nun, ich armer Tor!/Und bin so klug als wie zuvor;/Heiße Magister, heiße Doktor gar/Und ziehe schon an die zehen Jahr/Herauf, herab und quer und krumm/Meine Schüler an der Nase herum-/Und sehe, daß wir nichts wissen können!/Bilde mir nicht ein, was Rechts zu wissen,/ Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,/ Die Menschen zu bessern und zu bekehren./Drum hab ich mich der Magie ergeben,/Ob mir durch Geistes Kraft und Mund/Nicht manch Geheimnis würde kund;/Daß ich nicht mehr mit saurem Schweiß/Zu sagen brauche, was ich nicht weiß;/ Daß ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält,/Schau alle Wirkenskraft und Samen, Und tu nicht mehr in Worten kramen". Del sitio web:http://www.digbib.org/Johann_Wolfgang_von_Goethe_1749/Faust_I

¹²⁷⁵ Ibid. pag. 122. En alemán: "...lebendigen Natur..."

del olvido una forma de saber para la que, de una u otra manera, se supone una transformación del sujeto, Foucault lo llama: “la última formulación nostálgica de un saber espiritual que desaparece con la *Aufklärung*, y el saludo triste al nacimiento de un saber de conocimiento.”¹²⁷⁶

El “momento cartesiano”, en fin, ha significado para Foucault un “golpe de fuerza”¹²⁷⁷ del saber de conocimiento, que viene ligado históricamente con el antiguo *gnothi seauton*, al saber de espiritualidad que lleva aparejado el cuidado de sí, la *epimeleia heautou*. Con él, con el simple principio epistemológico, arranca la hegemonía del saber de conocimiento y el asimiento definitivo del cuidado de sí por el conocimiento de sí. Así pues, aunque sigan habiendo elementos entrelazados y puntos de contacto, el golpe es lo suficientemente contundente como para forzar la predisposición al olvido en la hasta entonces indeleble cuestión de la inquietud de sí. Y, como ya hemos visto que ha sugerido Foucault, el mismo alcance y la fuerza del golpe que representa la irrupción del *cogito* establecerá unas condiciones que harán todavía más fácil la desaparición¹²⁷⁸ del cuidado de sí con la llegada del otro momento:¹²⁷⁹ el del filósofo Immanuel Kant y la Ilustración alemana.

¹²⁷⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 297. TN del Francés: “...la dernière formulation nostalgique d'un savoir de spiritualité qui disparaît avec l'*Aufklärung*, et le salut triste à la naissance d'un savoir de connaissance”.

¹²⁷⁷ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, pag. 67. En francés: “coup de force”.

¹²⁷⁸ Utilizamos esta palabra intencionadamente para tener la oportunidad de explicar que Foucault no descarta, o mejor, no hace “desaparecer” con absoluta rotundidad las estructuras de espiritualidad, como es el tema de la verdadera vida, del ámbito filosófico. Pero sí que las sitúa claramente en una posición de latencia que las separa y aboca al olvido. Esto provoca una cierta ambigüedad que, a veces, desconcierta el sentido, como ocurre cuando en *L'herméneutique du sujet*, pag. 29., dice que a partir de Kant esa espiritualidad de la transformación del ser del sujeto “no desapareció”, y, dos años más tarde, en *Le courage de la vérité*, pag. 217., dice, cuando describe la institucionalización de las prácticas del decir veraz en la forma de ciencia, que el tema de la verdadera vida “desapareció” como cuestión filosófica.

¹²⁷⁹ Foucault, en respuesta a una pregunta de un alumno en la clase del 3 de febrero de 1982, segunda hora, habla incluso de liquidación y considera que con Descartes llegó un momento en el que para acceder a la verdad solo era necesario el uso adecuado de la razón y la evidencia, y, en el caso de Kant, el “giro complementario en espira”, que califica de quimérica y paradójica la idea de la transformación espiritual del sujeto, al no ser capaces ni de conocer “la estructura misma del sujeto cognoscente”. “La liquidación de lo que se podría llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace con Descartes y con Kant; Kant y Descartes me parecen los dos grandes momentos”. TN de: “Alors la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et avec Kant; Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments.” pag. 183.

IV.2 La *Aufklärung* y la ontología crítica de nosotros mismos

Si, por una parte, repetimos ahora el ejercicio precedente de elaborar una mínima introducción exploratoria, en este caso obviamente relativa al movimiento de la *Aufklärung*, con el objetivo de una aproximación que explique sus rasgos generales y, por otra parte, consideramos al mismo tiempo algunas de las observaciones que sobre la Ilustración alemana hace Foucault, tendremos la posibilidad de advertir cuáles de sus características enfatiza, y también, qué valor y alcance le sugieren otras. Por ejemplo, ¿acepta la calificación de este movimiento como el momento álgido de la soberanía de la razón en la cultura occidental, esto es, como un punto de inflexión que señala una nueva estimación de su dimensión?. Más adelante, y una vez ya dentro de la obligada referencia a las grandes obras de Kant, encontraremos lo que Foucault entiende como un idóneo punto de partida para el interés que guía su análisis: la pregunta que se cuestiona por saber qué es la Ilustración, las consecuencias que implica para la interpretación que a partir de ella hace de la relación que tenemos con la actualidad y, por último, la introducción de la noción de “eso que se podría llamar una ontología del presente”.

Comencemos pues por decir esquemáticamente y a modo de introducción que las ideas ilustradas, nacidas en Inglaterra con los resultados científicos de Isaac Newton y Robert Boyle, el empirismo de John Locke y, por supuesto, de David Hume, y las ideas morales en trono al deísmo de autores como Matthew Tindal o Joseph Butler, junto con Francis Hutcheson, David Hartley y Bernard Mandeville, cristalizan en Francia dotadas de una orientación política gracias a la divulgación llevada a cabo principalmente por los enciclopedistas. Entre ellos los mismos directores de la monumental Enciclopedia Diderot y d’Alembert, pero también d’Holbach, Voltaire, Rousseau, así como Montesquieu, autor del divulgado *Espíritu de las Leyes* o Condillac y su *Ensayo sobre el origen del*

conocimiento humano. En esa Ilustración que se extendía por Europa, el concepto de razón adquiere unos rasgos que la diferencian del racionalista, basado en las ideas innatas y el modo deductivo, y asume sus características propias, como la posibilidad de conocimiento a través de lo empírico, la mayoría de edad, la libertad y el hacer uso público de su íntegra razón, el progreso y la emancipación, la ruptura del equilibrio entre fe y razón o el carácter crítico que la enfrenta a los prejuicios, la tradición, la forma de gobierno ilegítima y la superstición. Sin embargo, todas estas ideas arraigaron tardíamente en la Alemania del siglo XVIII,¹²⁸⁰ aunque penetraron con fuerza en el mundo universitario e intelectual en el que todavía se mantenía firme el racionalismo de Leibniz. Precisamente un discípulo de éste, Christian Wolff, emerge como una de las figuras clave en este periodo. Protegido por Federico II,¹²⁸¹ había sido defenestrado de su cátedra por imposición de los poderosos pietistas, que combatieron sus ideas religiosas y su racionalismo como un peligro para el cristianismo. Consideraba la lógica matemática, basada en el principio de contradicción, como un instrumento o método de certeza racional absoluta con el que fundamentar la filosofía, que “es la ciencia de los posibles” y cuyo objetivo es “iluminar el espíritu humano” con conocimientos “claros y distintos”, y con la libertad necesaria para poder defender sus posiciones. Wolff fue objeto de crítica no solo por cuestiones religiosas sino, como ocurre en el caso de Kant, por su dogmatismo, es decir, “...a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principio —tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo—, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos”.¹²⁸² Kant, en su famosa mención, lo define como “el más grande de los filósofos

¹²⁸⁰ Hay una primera oleada ilustrada con filósofos del derecho como los dos iusnaturalistas Samuel Pufendorf y Christian Tomassius.

¹²⁸¹ Igual que Voltaire.

¹²⁸² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la segunda edición, pag. 30.

dogmáticos".¹²⁸³ Pero, el más importante escritor de la Aufklärung hasta la llegada de Kant es, sin duda, Efraím Lessing cuyo pensamiento parte del mismo Wolff aunque pronto evoluciona hacia posiciones propias, tanto en religión como en historia o estética. En sus obras teológicas¹²⁸⁴ sostiene que la revelación corresponde a las verdades que aún no se entienden, como ocurre con algunas ideas a una edad temprana, y que, con el progreso de la historia, se terminará unificando la revelación con la razón, la religión natural con la positiva y la razón del cristianismo será cristianismo de la razón. Cuando el progreso llegue a la madurez, el hombre hará el bien por sí mismo sin tener en cuenta el castigo, dice. Y, por último, hay que mencionar a dos estudiosos de la religión de origen judío, los deístas, es decir, aquellos filósofos y teólogos que coinciden en fundar la religión en el hombre y no en la revelación, Hermán Samuel Reimarus y Moisés Mendelssohn. El primero también argumentó contra la revelación y los milagros, al considerar la creación como el único posible. El segundo, tiene un interés específico por asociar solamente la ley al concepto de revelación, rechazar la institucionalización del poder eclesiástico, abogar por la defensa del estado de la libertad religiosa y contribuir a la difusión y popularización de la Haskalá, la Ilustración judía. Pero, además de esto, Mendelssohn es el primer autor que responde a la pregunta *Was ist Aufklärung?* que curiosamente le formula la revista *Berlinische Monatsschrift* en septiembre de 1784, es decir, justo dos meses antes de que Kant respondiera a la misma pregunta, en la misma revista. Y es por eso el autor que le ofrece a Foucault la ocasión para fijar, en primera instancia, el punto de partida de su

¹²⁸³ Ibid.

¹²⁸⁴ Como en *La educación del género humano*. En este punto es preciso recordar la polémica que sobre Lessing, y sus verdaderas posiciones filosóficas confesadas al parecer antes de su muerte a Mendelssohn, inició en 1793 F. H. Jacobi acerca de la supuesta influencia de Spinoza en la Ilustración alemana. Con las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Moisés Mendelssohn* desató un enfrentamiento que implicó y comprometió, entre otros, al mismo Mendelssohn, a Kant, Herder y Goethe.

análisis sobre algunos de los aspectos que se derivan del pensamiento de Kant acerca, precisamente, de la *Aufklärung*.¹²⁸⁵

Recordemos previamente que el último Foucault había dicho de Kant que, con él, y, sobre todo, con la evidencia del yo marcada como hoja de ruta por Descartes, se elimina la exigencia de espiritualidad;¹²⁸⁶ y que, con la *Aufklärung*, desaparece ese saber de espiritualidad ahora limitado, recubierto y finalmente borrado por el saber de conocimiento. Y, efectivamente, son afirmaciones que encajan con la descripción de una Ilustración alemana en la que, como hemos visto, las características de la razón proyectan un cuadro de análisis que exige otro orden y apunta en otra dirección.

Sin embargo, aun teniendo en cuenta que, si bien con Kant y con la Ilustración se liquida la exigencia de espiritualidad, desvanecida por el efecto de la “analítica de la verdad”,¹²⁸⁷ por otra parte, con la *Crítica de la razón práctica* y, también, con el pequeño ensayo *Qué es la Ilustración?*, se abre, *eo ipso*, un espacio de exploración a la posibilidad de articular lo que Foucault denomina una ontología del presente u ontología crítica de nosotros mismos. Efectivamente, tenemos la *Aufklärung* como estación término donde se han olvidado, se han borrado y liquidado los rastros del saber de espiritualidad que, desde la antigüedad clásica, permitía al sujeto la transformación que necesitaba para tener acceso a la verdad, y, simultáneamente, en medio de esa profusión de creatividad ilustrada emerge la figura de Kant como una especie de jefe de estación que ofrece dos vías de salida por las que circular, según el pensamiento crítico por el que se opte.

¹²⁸⁵ No era la primera vez que Foucault trataba el pensamiento kantiano. En 1961 ya había hecho la introducción y traducido, como tesis doctoral complementaria a la principal, la *Antropología desde un punto de vista pragmático* de Kant. Después, en *Las palabras y las cosas*, aborda la cuestión de la antropología kantiana en cuanto analítica de la finitud, y concluye criticando que nos haya despertado de un sueño, la metafísica, para introducirnos en otro, el sueño antropológico. pag. 332.

¹²⁸⁶ Cfr. cita anterior de *L'herméneutique du sujet*, pag. 183.

¹²⁸⁷ La verdad se articula en el seno de la crítica y en la capacidad del juicio que la hacen posible como una búsqueda continua.

Kant me parece que ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido la filosofía moderna. Digamos que, en su obra crítica, Kant ha puesto, fundado esta tradición de filosofía que plantea la cuestión de las condiciones por las que un conocimiento de la verdad es posible y, a partir de ahí, se puede decir que toda una parte de la filosofía moderna hasta el siglo XIX se ha presentado, se ha desarrollado como la analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modelo de interrogación crítica: es el que hemos visto nacer justamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto de la revolución;¹²⁸⁸ esta otra interpretación crítica pone la cuestión: ¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se tratará de eso que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección a la que nos enfrentamos actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien, se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía la que, de Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, a fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar.¹²⁸⁹

La otra opción, la de la filosofía analítica de la verdad, es la que acaba su recorrido en la filosofía analítica¹²⁹⁰ de tradición anglosajona que, como recordatorio de algunos de sus vectores más reconocibles y de contraste con otras tradiciones, se opone abiertamente al idealismo alemán manteniendo el vínculo histórico con el relato filosófico del antiguo empirismo, declara su proximidad metodológica con la investigación científica,

¹²⁸⁸ Se está refiriendo al análisis que dedica Kant a la Revolución francesa dentro del texto de *El conflicto de las facultades*.

¹²⁸⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE, IV, texto 351, pag. 687-688. Ampliación del texto que ya hemos citado al principio de esta tesis, aunque tomada de un lugar distinto y ahora de TN. En francés: "Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne. Disons que, dans sa grande oeuvre critique, Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne depuis le XIXe siècle s'est présenté, s'est développé comme l'analytique de la vérité.

Mais il existe dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique : c'est celle que l'on voit naître justement dans la question de l'*Aufklärung* ou dans le texte sur la révolution ; cette autre audition critique pose la question : « Qu'est-ce que c'est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? » Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agira de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes, et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler." Del sitio web:<http://1libertaire.free.fr/MFoucault260.html>

¹²⁹⁰ Por supuesto que no vamos a extendernos en hacer una introducción sobre la filosofía analítica, aquí solo interesa presentar algunas de sus características que aun siendo muy generales sirvan para enfatizar el contraste con la otra opción que plantea Foucault, y simplemente recordar también que inicia su recorrido a finales del siglo XIX y principios del XX, echando sus raíces en el ámbito mayoritariamente anglosajón: B. Russell o G. E. Moore, pero con pensadores como el alemán Gottlob Frege, y también claro, aunque nacido en Viena, L. Wittgenstein.

fundamenta sus avances en el análisis lógico del lenguaje buscando corregir errores del razonamiento, y, como ocurrió con algunos de los autores más conocidos del Círculo de Viena,¹²⁹¹ manifiesta una cierta hostilidad hacia la metafísica.¹²⁹²

Pero, sin adelantarnos tanto y continuando con el punto anterior, según Foucault, después que Descartes estableciera su evidencia inmediata como suficiente acceso al conocimiento, se le plantea a Kant el problema de saber cuál es la relación entre el sujeto moral y el sujeto de conocimiento. Y la solución que encuentra la desarrolla en la *Crítica de la razón práctica*: el sujeto universal que, como tal, puede ser sujeto de conocimiento, y sin embargo, exigir una actitud ética, precisamente la basada en la relación consigo mismo que propone en esa obra.¹²⁹³ Pues bien, ese sujeto universal que reintroduce la relación consigo mismo como sujeto, establece igualmente una correspondencia con el presente: la vía ontológica, la ontología crítica de nosotros mismos, que Foucault va a explorar en el momento de su génesis, en el punto de partida donde piensa que se produce en la obra de Kant una nueva perspectiva de análisis que abre la circulación para esa vía, para ese desplazamiento de la cuestión del antropologismo a la cuestión del

¹²⁹¹ Por ejemplo, Otto Neurath y Rudolf Carnap, cuyo principio para la filosofía consistía en “La clarificación lógica del pensamiento”.

¹²⁹² Curiosamente, Francisco Vazquez García, en su interesante trabajo titulado *Foucault y la filosofía analítica*, defiende que en la obra de Foucault se mantienen algunos puntos de conexión con esa filosofía analítica, como, por ejemplo, los actos de habla, los *speech acts que toma prestados* John Searle, y que relaciona con la confesión y con la *parrhesia*. Del sitio web: http://www.academia.edu/917301/Foucault_y_la_filosof%C3%ADa_anal%C3%ADtica

¹²⁹³ M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, DE, IV, texto 344, pag. 630-631. En la misma entrevista con el mismo título pero sin reelaborar por Foucault, es decir, la entrevista original en inglés, DE, IV, texto 326, pag. 411-412., encontramos esta última pregunta:

-¿Quiere usted decir que Descartes ha liberado la racionalidad científica de la moral y que Kant ha reintroducido la moral como forma aplicada de los procedimientos de racionalidad?

-Exactamente. Kant dice: `debo conocerme como sujeto universal, es decir, constituirme en cada una de mis acciones como sujeto universal de conformidad con las reglas universales`. Las viejas cuestiones están así pues reintroducidas: `¿Cómo puedo constituirme como sujeto ético? ¿Me reconozco a mi mismo como tal? ¿Tengo necesidad de ejercicios de ascetismo? ¿O bien, de esta relación kantiana con el universal que me vuelve moral conforme a la razón práctica? ¿Es así como Kant introduce una nueva voz en nuestra tradición gracias a la cual el sí mismo no es simplemente dado sino que constituye una relación consigo mismo como sujeto`. TN. En francés:

”- Vous voulez dire que Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale et que Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité ?

- Exactement. Kant dit : « Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles. » Les vieilles questions étaient donc réintroduites : « Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique ? Me reconnaître moi-même comme tel ? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme ? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ? » C'est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition grâce à laquelle le soi n'est pas simplement donné mais constitué dans un rapport à soi comme sujet”.

sujeto que cuida de sí. Y la va a explorar también porque, precisamente, esa forma de filosofía, la ontología de la actualidad, elude el olvido de sí mediante el mantenimiento vivo del pensar por sí mismo como contenido del gobierno de sí, y esto, además, mediante una actitud como la que los griegos llamaban *ethos*. Y el momento, o momentos, de inicio de esta nueva vía, tal y como hemos anticipado más arriba, pueden ser pensados a partir de cuando Kant publica en 1784, es decir, tres años más tarde de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, el artículo titulado “*Was ist Aufklärung?*”, y, también, cuando ya en 1798, dentro del texto conocido como *El conflicto de las facultades*, incluye una disertación sobre “¿qué es la revolución?” acompañada de las muestras de simpatía y admiración que le provoca la Revolución francesa. Pero empecemos por el principio para, siguiendo el hilo conductor del mismo Foucault, tratar de profundizar en el tema y averiguar en qué medida afecta todo este desarrollo al olvido del cuidado de sí.

Ya en la primera y segunda hora de la clase del 5 de enero de 1983, es decir, en el comienzo mismo del curso *El gobierno de sí y de los otros*,¹²⁹⁴ Foucault advierte de la importancia que le concede a una correcta interpretación de este texto, “*Was ist Aufklärung?*”, con el que cree tener, además, una especial relación y que llega a considerar como de “un poco blasón y fetiche”.¹²⁹⁵ Efectivamente, Foucault arranca el análisis explicando que una de las cuestiones generales por las que elige este opúsculo como hipótesis de comprensión es porque coincide exactamente¹²⁹⁶ con el problema de “la relación viciada”¹²⁹⁷ entre el gobierno de sí, el uso que damos a nuestra razón, y el

¹²⁹⁴ Tanto el seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, como la conferencia *What is Enlightenment?* están basadas en la clase del 5 de enero. Sin embargo, hay algunos añadidos importantes. Más arriba hemos tratado estos textos pero fundamentalmente en relación a la cuestión de las problematizaciones. Ahora, el objetivo es el análisis de otra tradición crítica, la que denomina ontología histórica de nosotros mismos, que Foucault ve nacer en los textos de Kant sobre la *Aufklärung* y la revolución.

¹²⁹⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 8., en francés: “...un peu blason et un peu fétiche...”

¹²⁹⁶ *Ibid.*, en francés: “... recouper exactement...”

¹²⁹⁷ *Ibid.* pag. 32., en francés: “...rapport vicié...”

gobierno de los otros, la dirección de los otros, que constituye el marco general del curso. Pero, la primera razón concreta en la dinámica de orden interno del texto, y que justifica la elección por el interés filosófico, es la importancia que en el mismo se le concede a la noción de público, *Publikum*. Según Foucault, en un primer nivel de análisis, que lleva a cabo sobre lo que Kant entiende por público,¹²⁹⁸ el sentido que adquiere a partir de su reflexión consiste en la composición de un grupo activo de individuos agrupados en sociedades, academias y las mismas revistas de difusión y transmisión de saberes que, en función de la estrecha relación que se establece en la Ilustración entre el escritor y hombre de cultura, *Gelehrter*, y el lector, considerado como un individuo cualquiera, constituyen ahora una realidad a la que dirigirse. En expresión de Foucault: "...en el corazón mismo de su análisis, Kant pone la noción de público al que se dirige la publicación".¹²⁹⁹

La segunda razón por la que despierta la atención de Foucault sobre el texto es la ya referida de la coincidencia temporal con la respuesta de Mendelssohn y la cuestión de fondo: la libertad de conciencia y su ejercicio privado. Efectivamente, Moses Mendelssohn había supuesto una especie de revolución en el mundo de la cultura judía alemana porque en 1783 había publicado *Jerusalem*, calificado por Kant como un libro irrefutable,¹³⁰⁰ que establecía las bases para una paulatina aproximación del viejo modo de vida, y del aislado "gueto" intelectual judío, con los gentiles, es decir, con el resto de la sociedad alemana. Pero lo que más le interesa a Foucault es la coincidencia de ambos pensadores en la defensa del uso de la religión en el ámbito privado, tanto en la bien

¹²⁹⁸ Más adelante veremos una dimensión universal de lo público relacionada con la tarea de la *Aufklärung*, es decir, con la superación de la denominada por Kant "minoría de edad".

¹²⁹⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 10., en francés: "...c'est qu'il met, au coeur même de son analyse, cette notion de public auquel s'adresse la publication".

¹³⁰⁰ Recordemos que, en la Alemania de su tiempo, Mendelssohn fue muy respetado por su vasta cultura, tanto que inspiró la obra de teatro de Lessing titulada *Nathan der Weise*. Y, también fue reconocido por ser pionero en las ideas entorno a una mayor liberación de la tradición judía, comunidad a la que pertenecía, que contribuyeron en buena medida a la fundamentación teórica de la *Haskalá* o Ilustración judía. Kant lo elogia y cita como ejemplo de tolerancia.

planteada argumentación de Mendelssohn¹³⁰¹ como en la extrapolación que hace Kant para el mundo cristiano y, en general, para la unidad de los hombres en relación con algunos puntos esenciales de la religión. Se produce, pues, un cierto encuentro entre la *Aufklärung* cristiana y la *Haskalá* judía que, en cuanto que se presenta como una necesidad de libertad de culto, origina sinergias de mutua utilidad.

La siguiente razón de interés para Foucault hace referencia al núcleo de significado principal, que en el texto responde a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?, pero no con la vista puesta en un horizonte lejano o en un tiempo pretérito. Efectivamente, en el contexto de dicho ensayo, Kant formula una nueva perspectiva de análisis sobre "...la cuestión del presente, la actualidad, la cuestión de ¿qué ocurre hoy?, ¿qué ocurre ahora?, ¿qué es ese `ahora´ dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto desde el cual escribo?"¹³⁰² Como se ve, Kant trata de encontrar una respuesta a qué es ese presente al que se pertenece, es decir, busca desentrañar qué elemento de ese presente lo hace distinto al entendimiento que se tenía de la actualidad y cuál es el interés que despierta para la filosofía, si, además, ese elemento puede activar un proceso que afecta a la filosofía y, por último, en qué medida el pensador o el mismo filósofo forma parte de tal proceso. Pues bien, el presente, o mejor, la cuestión del presente, según la interpreta Foucault, supone para Kant "un acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que

¹³⁰¹ En la que, por cierto, introduce como uno de sus ejes el término *Bildung*, sin que sea comentado en su respuesta por Kant ni tampoco aparezca en el análisis de Foucault.

¹³⁰² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 13., en francés: "...c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question de: qu'est-ce qui passe aujourd'hui? Qu'est-ce qui passe maintenant? Qu'est-ce que ce `maintenant´ à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point duquel j'écris?". TN. Sobre la cuestión de fondo, ciertamente puede ser una nueva perspectiva pero no es una cuestión nueva. En la misma página Foucault menciona a Descartes, en concreto el principio del *Discurso del método*, donde se refiere, en relación con el conocimiento, a una situación histórica de su propia época. Antes, otros autores, citados también por Foucault en *Sobre la Ilustración*, pag. 73., habían tratado la cuestión del presente, como Platón, san Agustín o Vico, aunque este último es posterior a Descartes. En el caso de Platón, la *Política*, se plantea el presente como perteneciente a una época distinta de otras, en el caso de san Agustín se busca descifrar en el presente acontecimientos futuros y, también, se propone el presente como una transición hacia un mundo nuevo, como ocurre en la exposición que hace Vico en sus *Conclusiones* de la *Scienza Nuova*: "Pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni [...] ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti.", disponible en <http://www.giambattistavico.it/opere>

habla de él”,¹³⁰³ esto es, manifiesta un proceso donde queda establecida una relación implicando al individuo que reflexiona y al pensamiento que desarrolla inmerso en el presente. En consecuencia, dice de nuevo Foucault, entre la pregunta ¿qué es la Ilustración? y la respuesta de Kant, la filosofía se convierte en “superficie de aparición de su propia actualidad”,¹³⁰⁴y, por lo tanto, el filósofo se encuentra ante la actualidad como el acontecimiento al que pertenece. Es decir, la pertenencia deja ahora de ser a una corriente filosófica o a la comunidad humana en general para pertenecer primero a un presente o a un ‘nosotros’ que se relaciona “con un conjunto cultural característico de su propia actualidad”.¹³⁰⁵El nosotros se hace presente para la reflexión enlazando la actualidad con el pensamiento. Y esto es, para Foucault, lo que, partiendo de la nueva perspectiva kantiana, caracteriza el análisis sobre la modernidad que, justamente, venía definiéndose en relación a su anterioridad. Ahora, el discurso filosófico toma como referencia la actualidad, el nosotros del que forma parte el filósofo y en el que tiene que situarse, y no el pasado. La modernidad no se descubre comparándola con la antigüedad sino con su propio presente. Así se explica que la *Aufklärung*, como proceso cultural, tomara conciencia de sí misma, definiera su función e incluso se nombrara a sí misma.

Y como la última razón que explica el interés por el texto de Kant, aunque en realidad es una consecuencia de la anterior, Foucault afirma que el alcance de la nueva perspectiva sobre la *Aufklärung* no se limita al marco temporal del siglo XVIII, sino que se proyecta a través del XIX hasta nuestros días.¹³⁰⁶ Para la filosofía, desde entonces, una de sus constantes problematizaciones será cómo articular y desarrollar la cuestión de su propia actualidad.

¹³⁰³ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 14., en francés: “...la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui parle”. TN.

¹³⁰⁴ Ibid., en francés: “...devenir la surface d’émergence de sa propre actualité...”. TN.

¹³⁰⁵ Ibid., En francés: “...à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité”. TN.

¹³⁰⁶ M. Foucault, *Sobre la Ilustración, Seminario sobre el texto de Kant ‘Was ist Aufklärung’*, pag. 58. En francés: “On pourrait suivre la trajectoire de cette modalité de la philosophie à travers le XIXe siècle et jusqu’aujourd’hui”. DE, IV, texto 351, pag. 682.

Simultáneamente, Foucault hace hincapié en la importante relación que Kant establece, catorce años más tarde de responder a la pregunta por la Ilustración, con la idea de “revolución”, pero de una revolución pensada en términos generales, aunque también alude concretamente a la Revolución francesa, como “aquello que acaba y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*”.¹³⁰⁷ Kant, en la disertación y párrafo que ya hemos mencionado más arriba de *El conflicto de las facultades*, se pregunta si cabe la posibilidad de que el progreso humano sea un hecho demostrable. Para ello, dice, hace falta una causa que actúe efectivamente, que se muestre a través de un acontecimiento y, además, como un signo que lo identifique. La revolución será el acontecimiento presentado como el signo de la existencia de esa causa. Pero ¿qué revolución?, ¿de qué clase, alcance o dimensión de revolución, estamos hablando y validando?, ¿hay que transigir con ciertos abusos?, ¿es necesario participar? Lo que importa de la revolución no es la revolución sino el efecto que tiene la revolución en los que no participan en ella, en los que forman su juicio como observadores. Lo importante, lo que demuestra el signo de progreso es “una simpatía de aspiración que roza el entusiasmo”¹³⁰⁸ entre aquellos que no necesariamente están involucrados en ella. Precisamente, esa simpatía y entusiasmo significan, continúa diciendo Kant, que existe “una disposición moral de la humanidad”¹³⁰⁹ y que, por tanto, subyace una cierta voluntad de los hombres y sociedades en general para dotarse de una constitución política que, entre otras cosas, evite toda agresión bélica. Y una constitución política que, además, proscriba la apertura de cualquier tipo de hostilidades son principios de la *Aufklärung*, lo que demuestra no solo la continuidad de

¹³⁰⁷ Ibid. pag. 65. En francés: “c'est-à-dire que, en effet, la révolution est bien ce qui achève et continue le processus même de l'*Aufklärung*”. DE, IV, texto 351, pag 685.

¹³⁰⁸ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, citado por Foucault, de la traducción al francés de Stéphane Piobetta: *Le conflit des facultés*, pag. 171., en francés: “une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme”, en *Le gouvernement de soi et des autres*, pag.19. TN.

¹³⁰⁹ I. Kant, citado por Foucault en *Sobre la Ilustración*, pag. 64. En francés: “...une disposition morale de l'humanité...”, DE, IV, texto 351, pag. 685.

facto que opera con la revolución sino que ambas, la *Aufklärung* y la revolución, representan la impresión de un acontecimiento que ya no se olvida.

En efecto, un tal fenómeno en la historia de la humanidad no se olvida más, porque ha revelado en la naturaleza humana una disposición, una facultad de progresar tal que ninguna política hubiera podido, ni siquiera por la fuerza de la sutileza, deducirla del curso pasado de los acontecimientos: solo la naturaleza y la libertad, reunidas en la especie humana siguiendo los principios internos del derecho, estaban en condiciones de anunciarla, aunque con respecto al tiempo, de una manera indeterminada y como un acontecimiento contingente.¹³¹⁰

Así pues, Foucault considera relevante enfatizar que para Kant un acontecimiento como la revolución, sea contingente, reprobable o simplemente fracase en sus objetivos, no se olvida porque revela una cualidad, una disposición moral de la naturaleza humana que garantiza el no olvido y la continuidad¹³¹¹ del acontecimiento que anuncia el progreso. La simpatía de aspiración se despierta ante un acontecimiento como la revolución porque hay una predisposición que está en la naturaleza humana.

Pues bien, si, después de estos antecedentes de orientación, ahora volvemos al texto kantiano sobre la Ilustración y, en concreto, a su preocupación por el “hoy”, por la actualidad, como motivo de reflexión filosófica, y a la consideración que hace de esto Foucault al atribuirle lo que podría interpretarse como el inicio de una actitud de modernidad, descubriremos cómo, además de lo anterior, se establece una conexión fundamental con el denominado *ethos* griego,¹³¹² es decir, con esa disposición ética, con

¹³¹⁰ TN de la cita que hace Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, pag. 20., del siguiente texto de Kant: “Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte”. *Der Streit der Fakultäten*, 7. *Wahrsagende Geschichte der Menschheit.*, del sitio web: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-streit-der-fakultaten-3509/1>

¹³¹¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 21., en francés: “...la garantie du non-oubli et de la continuité...”

¹³¹² Curiosamente no aparece la idea del *ethos* griego ni en la clase del 5 de enero del 1983 ni en el seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* publicado en mayo de 1984 y que es en realidad un extracto de la clase dictada. Sin embargo, en la conferencia de Berkeley del otoño del 1983 titulada *what is Enlightenment?* recoge el término y desarrolla el tema.

esa actitud ante la vida que practica el cuidado de sí, que cultiva el gobierno de sí y que trabaja sobre el proceso que hace madurar la forma de ser de uno mismo. Siguiendo el hilván apuntado por Foucault y en orden a desentrañar el significado y la crucial relación de ese *ethos* con el presente, empecemos por devanar con él, desde el principio, la madeja del escrito que se cuestiona por la *Aufklärung*. Y, de entrada, en la primera línea Kant ya define categórico: “la Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es el responsable”.¹³¹³ La línea directriz arranca pues con “la salida” del hombre de su minoría de edad, *Unmündigkeit*, que, además, es plenamente imputable a su irresponsabilidad por un motivo fundamental: la falta de coraje, *Mut*.¹³¹⁴ El hombre sigue siendo menor de edad, según se dice en el texto, porque no utiliza o no dispone de su entendimiento, *Verstand*, para que no sean los otros los que dispongan o lo utilicen a él. O dicho de otro modo, La *Aufklärung* es el proceso que conduce al hombre al gobierno de sí que, sin embargo, por la falta de coraje, le resulta tan inalcanzable que sucumbe al gobierno de los otros. *Sapere aude!*, se valiente y utiliza tu entendimiento, esa es, según Kant, la máxima, el tema y el lema, *Wahlspruch*, de la Ilustración.

Pero Foucault continúa tirando intencionadamente del ovillo de la *Aufklärung*, y centrando ahora su atención en la noción de salida, *Ausgang*, que hemos visto en la definición, afirma que Kant entiende el “momento presente”¹³¹⁵ como la *Ausgang*, el

¹³¹³ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, citado por Foucault en *Le Gouvernement de soi et des autres*, pag. 25., TN. En alemán: “*Aufklärung* ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.”; del sitio web:<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Beantwortung+der+Frage%3A+Was+ist+Aufklärung?>

¹³¹⁴ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en alemán: “*Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.”, del sitio web:<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Beantwortung+der+Frage%3A+Was+ist+Aufklärung?>

¹³¹⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 27., TN., en francés: “Il définit simplement le moment présent comme ‘*Ausgang*’.” En *Qu’est-ce que les Lumières?* DE, IV, texto 339, pag. 564., Foucault también habla, ahora en el marco de una aproximación a la *Aufklärung* por definición negativa, de “la pura actualidad”: “Kant définit l’*Aufklärung* d’une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une « sortie », une « issue ». Dans ses autres textes sur l’histoire, il arrive que Kant pose des questions d’origine ou qu’il définit la finalité intérieure d’un processus historique. Dans le texte sur l’*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d’une totalité ou d’un achèvement futur. Il cherche une différence: quelle différence aujourd’hui introduit-il par rapport à hier.”

desenlace, la salida, “el movimiento por el cual nos desprendemos de algo, sin que nada sea dicho de hacia donde se va”.¹³¹⁶ Pero esa salida también es la salida del hombre, *Mensch*, de su estado de minoría de edad, dice Kant, que, sin embargo, no deja claro que sea como agente de ese movimiento de desprendimiento. En realidad, tal y como observa Foucault, al principio del párrafo está describiendo unos hechos y al final del mismo prescribe la que es su conclusión, porque el *Sapere aude!* anunciado es un imperativo y porque la salida del hombre de su minoría de edad es una exposición del significado de la *Aufklärung*. Ahora bien, ¿por qué esa combinación de descripción y conminación?, ¿qué es esa minoría de edad?, ¿qué causa esa condición?, ¿a qué se debe exactamente su mantenimiento? y ¿cómo se procede para encontrar esa salida? Kant, observa Foucault, apunta varias circunstancias que orientan hacia la resolución de estas cuestiones. Efectivamente, como ya hemos indicado, en la respuesta a la pregunta por la Ilustración se dice que hay algo que incapacita al hombre, una especie de falta o insuficiencia que impide al hombre desarrollar sus aptitudes. Aparejado a esto, ante esa carencia que hace dejación o desiste de gobernarse a sí mismos, algunos se erigen en directores de los demás. Pero, ¿por qué se establece esta relación de hecho entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros?; pues bien, la respuesta hay que buscarla en la pereza, *Faulheit*, y en la cobardía, *Feigheit*, es decir, ese algo que hay dentro de nosotros mismos y que nos impide tomar el control de nuestra razón para gobernarnos.¹³¹⁷ Ahora bien, parece que estamos en un callejón sin salida ya que, por sí solos, los hombres son incapaces de salir del estado de minoría. La pereza y la cobardía los aboca a una dependencia que extingue la posibilidad de valerse de su propia voluntad para, precisamente, liberarse de ese

¹³¹⁶ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 27., TN., en francés:” ...mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on va”.

¹³¹⁷ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, “Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennis), dennoch gerne zeitlich unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen”. Es la primera frase después del primer párrafo. Del sitio web:<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Beantwortung+der+Frage%3A+Was+ist+Aufklärung?>

estado de minoría. Sin embargo, como hemos dicho, hay algunos hombres que sí eluden esa pereza y cobardía hasta el punto de adquirir una autoridad que los sitúa en posición de gobernar a los demás. Es decir, liberándose a sí mismos ofrecen la oportunidad de liberar a los otros, que aceptan de buen grado la subordinación debido a su pereza y cobardía. Pero, y aquí está el problema, aunque esto ocurra, en realidad no se liberan de su minoría de edad pues continúan estando sometidos a la autoridad de los que parecía que iban a liberarlos. Parece también, pues, que estamos entrando en una circularidad que no termina de explicar por qué la *Aufklärung* es una salida. Y para ver cómo se sale, Kant decide ampliar la perspectiva de aproximación aportando otro criterio que explique más concretamente cómo funciona esa minoría de edad y defina las condiciones que hagan falta para alcanzar la deseada mayoría de edad. Así, según afirma Foucault, Kant establece una comparación que implica, de un lado, la relación que opera entre la obediencia y la ausencia de razonamiento y, por otro lado, la relación de oposición entre lo público y lo privado. De hecho “define dos condiciones esenciales para que el hombre salga de su minoría. Y estas dos parejas de condiciones son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas”.¹³¹⁸ La primera condición es que hay que discernir y diferenciar entre la obediencia y el uso de la razón. Efectivamente, en la minoría de edad concurre una clase de obediencia que no necesita de la razón. Así ocurre, por ejemplo, en el ejército o la iglesia, es decir, en aquellas instituciones donde la autoridad, establecida institucionalmente, ni en el orden ni en la orden se ponen en cuestión. La mayoría de edad corresponde al hecho de obedecer pero también razonar tanto como se quiera. No es cuestión de dejar de obedecer porque se razona sino que se obedece precisamente porque se razona y por qué se razona. Kant lo ejemplifica con el contribuyente que cumple con su obligación de pagar sus tributos pero también razona sobre la fiscalidad.

¹³¹⁸ M. Foucault, *Sobre la Ilustración, ¿Qué es la Ilustración?*, pag. 76., en francés: “Kant définit deux conditions essentielles pour que l’homme sorte de sa minorité. Et ces deux conditions sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques”. Del sitio web: <http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>

Pero, con respecto a esta condición, dice Foucault que, como quiera que esto se parece bastante a la libertad de conciencia que se venía practicando desde el siglo XVI, Kant se ve obligado a añadir otra condición: distinguir entre el uso privado, *Privatgebrauch*, donde la razón debe ser sumisa y el uso público, *Publikum*,¹³¹⁹ de la razón, donde debe ser libre,¹³²⁰ es decir, precisamente todo lo que aparenta ser lo contrario de esa libertad de conciencia. Para Kant, continúa Foucault, se hace uso privado de la razón cuando se forma parte de una máquina, que puede identificarse con el Estado o la sociedad cosmopolita, ejerciendo una función, por ejemplo, cuando se es un soldado o se cumple con el fisco. Se requiere una cierta pasividad que facilite el funcionamiento de la maquinaria, por ejemplo, resultaría perturbador que un soldado discutiera en público la orden de un oficial. No se propone una “obediencia ciega y estúpida”¹³²¹ sino que se adapte el uso de la razón, en cuanto docto, *Gelehrter*, a esa circunstancia particular de constituir una pieza del engranaje. Esto es, no cabe el uso libre e ilimitado de la razón cuando éste puede afectar al correcto funcionamiento de esa máquina cuyo propósito y finalidad benefician a todos. Ahora bien, el hombre, que es algo más que una máquina,¹³²²

¹³¹⁹ Kant, en el artículo sobre la Ilustración emplea, a parte del término *Publikum*, las expresiones: “*öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft*” y “*öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen*”, en el sitio web:<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Beantwortung+der+Frage%3A+Was+ist+Aufklärung?>

¹³²⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, DE, IV texto n°339. El texto referido dice así: “Mais il ajoute aussitôt que la raison doit être libre dans son usage public et qu'elle doit être soumise dans son usage privé.” Del sitio web:<http://libertaire.free.fr/Foucault17.html>

¹³²¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, DE, IV texto n°339. pag. 566. En francés: “Kant ne demande pas qu'on pratique une obéissance aveugle et bête...”. Estos términos de ceguera y estupidez no aparecen por ningún sitio en el texto de Kant. Son pues una aportación de Foucault que sin embargo coinciden, por lo menos en el primero de ellos, con el término utilizado por Georg Hamann, el filósofo y amigo de Kant, para criticar no la pereza o cobardía del menor de edad sino la ceguera del tutor que presume de perspicacia. Según Volker Rühle en su libro *En los laberintos del autoconocimiento; el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, pag. 9-11., “Hamann ve que el Estado monárquico, por ilustrado que llegase a ser, había tomado un camino hacia la modernidad distinto al que la criticizante (*raisonnierende*) Razón de los doctos podía imaginarse para él.” Por eso se burla, apunta Rühle citando de nuevo a Hamann, de la diferencia que establece Kant a propósito del uso privado y público de la razón, y hasta termina con una clara referencia personal: “Así aquellos hablan como tutores y tienen que olvidar todo y contradecirlo todo, en cuanto que, en su propia autoculpable minoría de edad, deben hacerle prestaciones personales al Estado....La Ilustración de nuestro siglo es, pues, una franca aurora boreal, de la que no se puede profetizar quialismo cosmopolita alguno, como (sí puede hacerse) en gorro de dormir y atrincherado tras la estufa”. Hamann pensaba que Kant se consideraba a sí mismo como miembro de la clase de los mayores de edad y le echa en cara que escondido detrás de la estufa acusara a los demás de cobardía.

¹³²² I, Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en alemán “...den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, ...”, del sitio web:<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Beantwortung+der+Frage%3A+Was+ist+Aufklärung?>

cuando razona para hacer uso de la razón, y como miembro de la humanidad, entonces ese uso de la razón debe ser libre y público. Así lo expresa Kant: “el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso pueda traer Ilustración entre los hombres.”¹³²³En consecuencia, concluye Foucault:

La *Aufklärung* no es solo el proceso por el que los individuos se verían garantizados en su libertad personal de pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón.¹³²⁴

Y, ahora, ya se percibe con mayor nitidez qué es o en qué consiste la minoría de edad, y cómo se va a poder salir de ella.

Hay minoría de edad cada vez que se hace coincidir, cada vez que se superpone el principio de la obediencia -confundido con el no razonar- y no solo, por supuesto, el uso privado, sino también el uso público de nuestro entendimiento. Desde que obedecer se confunde con no razonar, y desde que, en esta confusión de obedecer y no razonar, se oprime lo que debe ser el uso público y universal de nuestro entendimiento, en ese momento hay minoría. Por contra, habrá mayoría de edad cuando de alguna manera se haya restablecido la justa articulación de esas dos parejas: cuando la obediencia bien separada del *Räsonnieren* (utilizar la razón) valga totalmente o absolutamente y sin condición alguna en el uso privado (es decir, desde que en tanto que ciudadano, en tanto que funcionario, en tanto que soldado, en tanto que miembro de una comunidad religiosa, etc., nosotros obedeceremos) y cuando, de otro lado, el *Räsonnieren* (el uso de la razón) se haga en la dimensión de lo universal, esto es, en la apertura a un público con respecto al cual no haya ninguna obligación o, mejor dicho, ninguna relación de obediencia ni ninguna relación de autoridad. En la minoría de edad se obedece de todas las formas, ya sea en el uso privado o en el uso público, y en consecuencia no se razona. En la mayoría de edad, desconectamos razonamiento y

¹³²³ Ibid. En alemán: “der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann *Aufklärung* unter Menschen zu Stande bringen,...”

¹³²⁴M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, DE, IV texto n°339. pag. 566. TN. En francés: “L'*Aufklärung* n'est donc pas seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée. Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison.”

obediencia. Se hace valer la obediencia en el uso privado y se hace valer la libertad total y absoluta de razonamiento en el uso público.¹³²⁵

Y hay *Aufklärung* cuando el agente que la llevará a cabo, que pondrá en marcha la maquinaria, en este caso Federico de Prusia,¹³²⁶ redistribuye como es preciso el juego entre obediencia y uso privado, universalidad y uso público.¹³²⁷ Con Federico de Prusia asegura la tranquilidad pública manteniendo el diálogo, la conciliación y el entendimiento en la peligrosa cuestión religiosa y, también, gracias a un ejército fuerte y disciplinado. En estos dos elementos que plantea Kant sobre la forma misma de gobernar de Federico ve Foucault la articulación o el enlace de la Ilustración con el gobierno:

Y en esa libertad total de dirigir la discusión religiosa, acompañada de la constitución de un ejército fuerte asegurando la tranquilidad pública, tenemos exactamente, por la decisión misma de Federico de Prusia y su manera de gobernar, este ajuste entre un gobierno de sí que se hará en la forma de lo universal (como discusión pública, razonamiento público y uso público del entendimiento) y, de otro lado, lo que será la obediencia, a la cual estarán obligados todos los que formen parte de una sociedad dada, de un Estado dado, de una administración dada.¹³²⁸

¹³²⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 35-36. TN. En francés: “ Il y a minorité chaque fois que l’on fait coïncider, chaque fois que l’on superpose le principe de l’obéissance -confondu avec le non-raisonner- et, non seulement bien sûr l’usage privé, mais aussi l’usage public de notre entendement. Lorsque obéir est confondu avec ne pas raisonner, et lorsque, dans cette confusion de l’obéir et du ne-pas-raisonner, on opprime ce qui doit être l’usage public et universel de notre entendement, à ce moment-là il y a minorité. En revanche, il y aura majorité lorsqu’on aura en quelque sorte rétabli la juste articulation entre ces deux couples: lorsque l’obéissance bien séparé du *Räsonnieren* (utiliser sa raison) vaudra totalement, absolument et sans condition aucune dans l’usage privé (c’est-à-dire lorsque, en tant que citoyen, en tant que fonctionnaire, en tant que soldat, en tant que membre d’une communauté religieuse, etc., nous obéirons) et lorsque d’un autre côté, le *Räsonnieren* (l’usage de la raison) se fera dans la dimension de l’universel. c’est-à-dire dans l’ouverture à un public par rapport auquel il n’y aura aucune obligation, ou plutôt aucun rapport d’obéissance ni aucun rapport d’autorité. Dans la minorité, on obéit en tout état de cause, que ce soit dans l’usage privé ou dans l’usage public, et par conséquent on ne raisonne pas. Dans la majorité, on d’connecte raisonnement et obéissance. On fait valoir l’obéissance dans l’usage privé et on fait valoir la liberté totale et absolue de raisonnement dans l’usage public.”

¹³²⁶ Kant propone en “términos apenas velados” a Federico de Prusia, pero años más tarde cambiará este sujeto por la revolución, por sentirse algo o manifiestamente disgustado, y en parte también porque, según Foucault, ya había dicho que no podía haber un agente individual para esa liberación, para esa salida. Los términos velados se encuentran en *Qu’est-ce que les Lumières ?*, DE., IV, texto 339. pag. 567. TN. En francés: “ ...en termes à peine voilés...”, y el disgusto o el sentirse afectado en *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 38. En francés: “ ...manifestement éprouve par...”

¹³²⁷ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 37. TN. En francés: “ ...redistribue comme il faut le jeu...”

¹³²⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, pag. 37.

La *Ausgang*, la salida del estado de minoría de edad, se lleva a cabo a través del agente que articula, por una parte, un gobierno de sí donde se hace valer la libertad total de razonamiento en la forma de lo universal de su uso público, entendiendo bien que el uso universal de la razón es asunto del propio sujeto en tanto que individuo,¹³²⁹ y, por otra parte, la obediencia, de obligado cumplimiento, y el uso personal y privado de nuestro entendimiento. La *Aufklärung*, como el momento en la historia donde la humanidad va a hacer uso de la razón sin someterse a autoridad alguna,¹³³⁰ garantiza a los individuos la libertad personal de pensamiento.¹³³¹ En ese tránsito de la humanidad a su mayoría de edad que Kant define como *Aufklärung*, es la actualidad, esa actualidad que se produce en el tránsito, la que centra ahora el punto de análisis filosófico, y ello en detrimento de la hasta entonces habitual perspectiva teleológica del examen histórico.

A partir de aquí, Foucault lanza una hipótesis¹³³² que interpreta la novedad del texto kantiano en el tratamiento del presente. Para ello, comienza estableciendo una relación entre la respuesta que Kant da a la pregunta por la *Aufklärung* y las tres Críticas. La Ilustración, dice, es la edad de la Crítica que vincula este movimiento de la *Aufklärung* con la modernidad como “actitud”, con el *ethos* como medio para cumplir un cometido y con la ontología crítica de nosotros mismos, como su objetivo. En efecto, Foucault juzga que este opúsculo sobre la *Aufklärung* puede considerarse como la línea de salida de la modernidad, pero entendida no como un periodo de tiempo en el que unos determinados preceptos articulan una concreta forma de pensamiento, sino, y esto es lo importante,

¹³²⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE, IV, texto 339. pag. 566. En francés: "On conçoit bien que l'usage universel de la raison (en dehors de toute fin particulière) est affaire du sujet lui-même en tant qu'individu"

¹³³⁰ Ibid. pag 567. En francés: "L'*Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité".

¹³³¹ Ibid. pag. 566. En francés: "...les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée."

¹³³² Ibid. pag. 568. En francés: "L'hypothèse que je voudrais avancer". Avanza esta "hipótesis" en la conferencia de 1983 en Berkeley, pero el texto original sobre este tema es la clase del 5 de enero de 1983 dentro del curso *El gobierno de sí y de los otros* en el Collège de France.

como una cierta "actitud". Recordemos que antes¹³³³ había situado el inicio de la modernidad, o el que denominaba como periodo moderno, en el "momento cartesiano", es decir, desde el día que el acceso a la verdad ya solo dependía del conocimiento.¹³³⁴ Sin embargo, ahora, a partir del análisis del ensayo con que Kant da respuesta a la cuestión de la Ilustración, interpreta que la modernidad deja de ser un ciclo histórico y pasa a ser una actitud, una actitud de modernidad. Y es una actitud de modernidad porque está relacionada con el presente y, también, con una pauta de procedimiento que se preocupa por la forma de obrar y de conducirse, tal y como ocurre con el *ethos* griego.

En este mismo sentido, en la conferencia de 1983 en Berkeley titulada *What is Enlightenment?*, cuya versión original francesa se publicó en Magazine Littéraire como "Kant et la Modernité", y cuyo hilo conductor estamos siguiendo precisamente para representar la hipótesis citada, Foucault presta una singular atención a la figura de Baudelaire como ejemplo notorio que personifica la modernidad.¹³³⁵ Para entender mejor el marco en el que se quiere contextualizar al poeta francés, Foucault recuerda cómo, al final del tiempo de preponderancia de la "renuncia a sí" del cristianismo, se fue configurando sutilmente el tema del "retorno a sí", de la vuelta al interés por sí mismo, en la cultura "moderna". Ya hemos dicho antes que desde el siglo XVI se había intentado reconstituir la cuestión de la ética de sí, una ética y una estética del yo, con humanistas

¹³³³ Al inicio del curso de *La hermenéutica del sujeto*, es decir, en 1981.

¹³³⁴ M. Foucault, HS, pag. 19.

¹³³⁵ Baudelaire no aparece ni en la clase del 5 de enero de 1983 ni en el seminario antes mencionado sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, basado en esa clase. Sobre el tema de Baudelaire y la modernidad resulta muy interesante consultar el ensayo de Gerald L. Burns, *Foucault's Modernism*, en *The Cambridge Companion to Foucault*. En él, Burns afirma lo siguiente: " Within a French context we might find some useful orientation by distinguishing between two early forms of modernism - Baudelaire's and Mallarmé's, where the one has to do with a certain antithetical but nevertheless intimate or proximate way of inhabiting the modern urbanized, rationalized world, whereas the other is defined by a certain antithetical relationship with language, where language is no longer a system for framing representations but has its own autonomy - its own modality of being that is irreducible to the functions that logic, linguistics, or philosophy of language attribute to it". En español: " Dentro del contexto francés podemos encontrar una efectiva orientación distinguiendo entre dos tempranas formas de modernismo - la baudelariana y la mallarmeana, donde la primera tiene que ver con un cierto antitético pero, sin embargo, íntimo o próximo modo de habitar el moderno, urbanizado y racionalizado mundo, mientras que la segunda se define por cierta antitética relación con el lenguaje, donde el lenguaje ya no es el sistema que delimita las representaciones sino que tiene su propia autonomía - su propia modalidad de ser que resulta irreductible a las funciones que la lógica, la lingüística o la filosofía del lenguaje le atribuyen". TN.

como Michel de Montaigne, entre otros. Foucault propone releerlo en este sentido y enlazar este antecedente con algunos autores ya del siglo XIX también dedicados a este empeño de reconstituir una ética del yo.¹³³⁶ Efectivamente, pensadores como Max Stirner,¹³³⁷ Schopenhauer, Nietzsche, movimientos como el dandismo, el pensamiento anarquista y, también, poetas como Baudelaire, representan un intento de reconstituir una estética y una ética del yo. Intentos que, por otra parte, Foucault considera infructuosos a la vista del resultado en la actualidad, pero que muestran una clara intencionalidad.¹³³⁸ Pues bien, a este punto concreto, a ese esfuerzo de “retorno a sí”, se refiere cuando en la mencionada conferencia cita a Baudelaire como paradigma de modernidad. Y lo hace fundamentalmente en torno a varios puntos que presenta como definatorios. La misma idea de modernidad para Baudelaire es algo transitorio y fugaz,¹³³⁹ pero ser moderno, es decir cuando la voluntad del individuo toma la decisión de ser moderno, es adoptar una actitud que busca atrapar lo eterno que reside en el presente, encontrar la esencia de lo permanente en lo pasajero. No obstante, Foucault advierte que, en realidad, Baudelaire está fijando una posición para, acto seguido, remover hasta el límite sus cimientos porque

¹³³⁶ Este extenso periodo de tiempo que parece aquí quedar vacío es justamente donde se ubica el punto de inflexión kantiano que reabre la vía filosófica que, como estamos viendo, inicia la modernidad con la salida de la minoría de edad a través de un *ethos* como actitud y trabajo de transformación necesario sobre sí mismo.

¹³³⁷ En su obra *El único y su propiedad*, centra su reflexión en el ‘mí mismo’ como el yo ‘Único’. En la pag. 443., dice lo siguiente: “ El ideal ‘el hombre’ se ha realizado cuando la visión cristiana cambia repentinamente en la frase: ‘yo, este único, soy el hombre’. La pregunta conceptual: ‘¿qué es el hombre?’, se ha convertido en la personal ‘¿quién es el hombre?’ Con el ‘qué’ se buscaba el concepto para realizarlo; con el ‘quién’ ya no se trata de una pregunta, sino que la respuesta está presente personalmente en la pregunta. La pregunta se responde por sí misma.”. Posteriormente tuvo influencia en el movimiento anarquista.

¹³³⁸ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, pag. 241.

¹³³⁹ Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna, IV La modernidad*; en *Salones y otros escritos sobre arte*, pag. 361. En realidad son una serie de artículos publicados en Le Figaro en 1863. Comentando distintos aspectos de la pintura de su tiempo, describe a un tal Señor C. G.[su amigo Constantine Guys], como dandi y brillante dibujante, así como viajero y hombre de mundo. Pero Baudelaire se pregunta ¿qué busca? este hombre solitario a través del gran desierto de hombres: “ busca algo que se nos permitirá llamar la modernidad...Se trata, para él, de separar de la moda lo que puede contener de poético en lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio...La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable.” Curiosamente, Baudelaire culpa a la pereza, como causa de la inmadurez que muestran los pintores de su época, y cita concretamente a Ingres, de vestir a sus personajes con ropas de la antigüedad: “...pues es mucho más cómodo declarar que todo es absolutamente feo en el vestido de una época, que aplicarse a extraer la belleza misteriosa que puede contener, por mínima y ligera que sea”. Y termina advirtiendo: “ ¡Ay de aquel que estudie en lo antiguo otra cosa que el arte puro, la lógica, el método general! Por mucho zambullirse, pierde la memoria del presente; abdica el valor y los privilegios que aporta la circunstancia; pues casi toda nuestra originalidad proviene del sello que el tiempo imprime a nuestras sensaciones”. pag. 363.

la captura del presente no es para guardarlo como una posesión o un souvenir sino para transformarlo. Pero aún hay más porque, para Baudelaire, ser moderno consiste también en fundar una relación consigo mismo. Y este enlace con uno mismo no está basado en una simple aceptación de lo que uno es, sino en una ascética de transformación de sí mismo que persigue convertir la propia existencia en una obra de arte. Baudelaire denomina a esta obra de gestación “dandismo”.¹³⁴⁰

Así pues, y según continúa con el análisis Foucault, de la relación de confluencia entre la *Aufklärung* con el inicio de la modernidad se infiere una ligazón de la salida de la minoría de edad con la actitud o *ethos* filosófico como crítica de lo que nosotros somos ahora. Este *ethos*, que supone el trabajo constante de transformación que se requiere para conducirse a sí mismo, se define como “crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”,¹³⁴¹ e incluye dos actitudes que le son propias: la que indaga los límites de un franqueamiento posible¹³⁴² para nuestra constitución como sujetos de lo que decimos, pensamos y hacemos, y la actitud experimental que ponga a prueba esos límites en la realidad y en la actualidad. Es decir, por el lado de la actitud límite se busca ahora no dónde está el límite infranqueable para la configuración de la universalidad del conocimiento, como ocurre en la crítica kantiana,¹³⁴³ sino en la actitud que se preocupa y ocupa de la formación de nosotros mismos situando como objetivo de alcance la libertad. Y en cuanto a la actitud experimental, explora cómo en la actualidad concreta se hace posible esa transformación

¹³⁴⁰En el apartado II.1.1 “Historia y sujeto”, ya hemos comentado el sentido peyorativo que actualmente conserva el dandismo, más próximo a una retórica de tipo narcisista que a un trabajo sobre sí mismo. Por otra parte, Hadot en *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault, Convergences et divergences*, y sobre todo en *Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’*, anexo de su conocido *Exercices spirituels et philosophie antique*, afirma que el estudio foucaultiano de la antigüedad termina en “una nueva forma de dandismo”, pag. 331. Sin embargo J. Miller, en *La pasión de Michel Foucault*, pag. 604. nota 43. dice que cuando Hadot hizo esta aseveración no había leído ni los artículos ni las conferencias de Foucault sobre la *Aufklärung*.

¹³⁴¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE, IV, texto 339, pag. 574. En francés: “...un *éthos* philosophique consistant dans une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes.”

¹³⁴² Ibid. pag. 574. En francés: “...franchissement possible.”

¹³⁴³ En referencia a la *Crítica de la razón pura*.

para que no se convierta en el “sueño vacío de la libertad”.¹³⁴⁴Foucault termina por relacionar el *ethos* con la ontología:

Yo caracterizaría, pues, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres.¹³⁴⁵

Y esta manera de conducirse, que Foucault encuentra un poco como eso que los griegos llamaban *ethos*,¹³⁴⁶caracterizada como el trabajo nuestro que hacemos sobre nosotros mismos, es la actitud crítica de lo que somos, la ontología de nosotros mismos.

En resumen, y enlazando de nuevo con la idea central de este apartado, a Foucault , como hemos dicho, le parece que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas en las que se ha dividido la filosofía moderna. La tradición que establece los límites del conocimiento mediante un análisis sistemático de las condiciones de posibilidad del pensamiento; interpretación de la filosofía que Foucault plantea como confirmación del largo proceso de desvanecimiento que venía produciéndose y que acaba sumiendo al cuidado de sí, tal y como aún en parte seguía siendo reconocible, en el olvido. Y la otra tradición es el modelo de interrogación crítica que gira alrededor de la cuestión de la *Aufklärung* o del texto de la revolución, y se cuestiona por nuestra actualidad en lo que podríamos denominar una ontología de nosotros mismos. Esta ambivalencia, este modo de filosofar crítico propio de Kant, de alguna manera cierra y, a

¹³⁴⁴ Ibid. pag. 574. En francés: “...rêve vide de la liberté...”

¹³⁴⁵ Ibid. pag. 575. En francés: “Je caractériserai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres.”

¹³⁴⁶ Ibid. pag. 568. En francés: “Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos*.”

la vez, ofrece una salida. La puerta giratoria¹³⁴⁷ que le servía a Foucault para alertar sobre los peligros y ambigüedades de la racionalidad, puede valer ahora como introducción preparatoria de un entorno de suceso, así como de representación simbólica de las opciones de salida que presenta esta dicotomía. Efectivamente, siguiendo a Foucault, hemos dicho que examinando la trayectoria del pensamiento filosófico retomada hasta sus orígenes, con la especulación kantiana se llega a una especie de estación término, y a la vez de enlace, a un punto de bifurcación de donde metafóricamente salen vías con destinos contrapuestos. Una especie de “*Bahnbetriebswerk*”, o “intercambiador de raíles giratorio”, a partir del cual es posible cambiar el sentido. Una puerta giratoria, o en este caso una “*plaque tournante*”, que distribuye hacia las diferentes salidas, la primera de las cuales es la de *La crítica de la razón pura*, y conduce al andén que da acceso a la línea de pensamiento cuyo recorrido encuentra en el pasado remoto el antecedente de Aristóteles.¹³⁴⁸ Es la línea de pensamiento conforme a una filosofía crítica, a una filosofía del conocimiento que toma la forma de analítica de la verdad y que liquida la condición de espiritualidad para el acceso a esa verdad. Ajena pues a la necesidad de transformación del sujeto para el conocimiento y basada en el método.¹³⁴⁹ Pero, prolongando el giro se accede a la posibilidad de otra salida, la de *La crítica de la razón práctica*, que continúa por la vía del pensamiento crítico pero, ahora, manteniendo el saber de espiritualidad y la

¹³⁴⁷ M. Foucault, *Espace, savoir et pouvoir*, DE, IV, texto 310. pag. 279. Aprovechamos la misma conocida expresión que Foucault utiliza para advertir de los riesgos de la racionalidad que nos reenvía a su necesidad o a los riesgos que contiene. En francés: “...porte tournante...”. También pretendemos aprovechar un elemento arquitectónico similar al representado en la metáfora del Panóptico, es decir, que nos sirva como recurso para describir una circunstancia concreta.

¹³⁴⁸ En la segunda hora de la clase del tres de febrero de 1982, Foucault responde a la pregunta de un alumno para aclarar este tema. La pregunta, en breve, era sobre la aparición fugaz de la figura de Aristóteles solo como el antecedente de Descartes. Ya hemos mencionado este precedente aristotélico en la “Parte Tercera”; apartado I.4 El enigma aristotélico. En síntesis Foucault establece la línea de relación partiendo de Aristóteles y la teología como el conocimiento de estructura racional que da acceso a la verdad de Dios, sin condición de espiritualidad. Continúa con el posterior desarrollo de las ciencias empíricas y con la escolástica como esfuerzo en la misma línea de supresión de la condición de espiritualidad, etc. HS, pag. 183-184.

¹³⁴⁹ Foucault, teniendo probablemente el método cartesiano en mente, aunque sin citarlo, lo define así: “ El método es una forma de reflexividad que permite fijar cuál es la certeza que podrá servir de criterio a toda verdad posible y que, a partir de ahí, a partir de ese punto fijo, va camino de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo”. TN. En francés: “ La méthode, c’est une forme de réflexivité qui permet de fixer quelle est la certitude qui pourra servir de critère à toute vérité possible et qui, à partir de là, à partir de ce point fixe, va cheminer de vérité en vérité jusqu’à l’organisation et la systématisation d’une connaissance objective”. HS, pag. 442.

transformación, mediante un trabajo sobre nosotros mismos, del ser del sujeto que garantiza las condiciones de posibilidad del cuidado de sí mismo. Foucault afirma que son indicativos en el jalonamiento de esta última vía la aportación de pensadores como Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de la *Krisis* o Heidegger. Y, cuando en una de sus últimas entrevistas Dreyfus y Rabinow le preguntan por si lo que está queriendo decir es que Descartes ha liberado la racionalidad científica de la moral y que Kant ha reintroducido la moral como forma aplicada de los procedimientos de racionalidad, Foucault responde:

Exactamente. Kant dice: 'debo reconocerme como sujeto universal, es decir constituirme en cada uno de mis acciones como sujeto universal en cumplimiento de las reglas universales'. Las viejas cuestiones estaban, así pues, reintroducidas: '¿cómo puedo constituirme a mi mismo como sujeto ético?, ¿me reconozco a mi mismo como tal?, ¿tengo necesidad de ejercicios ascéticos?, ¿o bien simplemente es esta relación kantiana con el universal la que me hace moral de conformidad con la razón práctica? Así introduce Kant una nueva vía en nuestra tradición gracias a la cual el sí mismo no es solamente dado sino constituido en una relación a sí como sujeto.¹³⁵⁰

Tenemos entonces que, por una parte, si fijamos la atención en la reflexión gnoseológica que investiga las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, así como la fundamentación de su validez, vemos que se cierra definitivamente al tránsito la vía de comunicación con la estructura de espiritualidad cuyo desarrollo ya había condenado el *cogito*. Donde antes habían superficies de contacto ahora hay dos vías que separan su trayecto. El acto de conocimiento, a partir de este momento, solo necesita la evidencia y deja de considerar imprescindible la transformación del ser del sujeto, y, por lo

¹³⁵⁰ M. Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours", DE. texto 326, pag. 411. Insistimos aquí con esta cita por su interés. Es la traducción revisada del original en inglés. TN. del francés: "- Vous voulez dire que Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale et que Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité ?

- Exactement. Kant dit : « Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles. » Les vieilles questions étaient donc réintroduites : « Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique ? Me reconnaître moi-même comme tel ? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme ? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ? » C'est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition grâce à laquelle le soi n'est pas simplement donné mais constitué dans un rapport à soi comme sujet".

tanto olvida el cuidado de sí. De esta manera es como interpreta Foucault lo que dice Kant a este respecto:

...eso que no somos capaces de conocer constituye precisamente la estructura misma del sujeto cognoscente, que hace que podamos conocerlo. Y en consecuencia, la idea de una cierta transformación espiritual del sujeto, que le daría en fin acceso a algo a lo que precisamente no tiene acceso por el momento, es quimérica y paradójica.¹³⁵¹

Como consecuencia, la antigua manera de ser, de conducirse y de constituirse, la incitación a ocuparse de sí mismo que, aunque mermada, había sobrevivido de diferentes formas a las limitaciones que imponía la doctrina cristiana, ve ahora cercenada su evolución y puesta en práctica. Se habían mantenido también esas superficies de contacto entre ambos caminos de acceso a la verdad, como ocurre por ejemplo con el ya mencionado de la *Reforma del entendimiento* de Spinoza, pero, al quebrarse ahora la relación, esa necesidad espiritual¹³⁵² de una acción continuada sobre sí mismo, en la tradición crítica desarrollada ahora como analítica de la verdad, cae en el olvido.

Pero también, por otra parte, y esta es la opción que reabre la otra vía, la *Aufklärung* ofrece asimismo una salida, una vía de salida, una reanudación. Así, por ejemplo, el *Sapere aude* invocado por Kant emerge como la divisa que reclama el coraje, el valor de servirte de tu propio entendimiento. Es, en este sentido, la condición para salir de la minoría de edad y como dice Foucault: "...hay que suponer que no saldrá [el individuo] de ese estado si no es por un cambio que él mismo ha de efectuar sobre sí mismo"¹³⁵³ Y esta actitud es la que Foucault relaciona con el *ethos* griego, con la ontología del presente, con

¹³⁵¹ M. Foucault, HS, pag. 183. En francés: "...ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. Et par conséquent l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale".

¹³⁵² Recordemos que siempre que Foucault habla de espiritualidad lo hace en el sentido que la define como el conjunto de búsquedas y prácticas que constituyen para el sujeto el peaje para el acceso a la verdad. HS, pags. 16-17. Ver definición más completa en Conceptos básicos utilizados.

¹³⁵³ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, DE, texto 339, pag. 565. En francés: "Il faut donc concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même."

la ontología crítica de nosotros mismos y con la vida filosófica como trabajo sobre nosotros mismos, es decir, con un modo de saber que afecta a la manera de actuar, al *ethos* del sujeto, un modo de conocimiento que es capaz de producir *ethos*¹³⁵⁴y, por lo tanto, de transformar el modo de ser del sujeto, *ethopoios*. No tienes que olvidarte de ti mismo,¹³⁵⁵es necesario cuidarte, era la regla general del *ethos* griego, la forma reflexiva de pensar y actuar como se piensa, y ello con la tarea de transformación de sí mismo que debe constituirlo como “sujeto ético de la verdad”.¹³⁵⁶

Finalmente, con la puesta en práctica de la ontología de nosotros mismos, es decir, con la manera de relacionarnos y conducirnos, con la actitud de tomarse a sí mismo como trabajo de transformación para tener acceso a esa verdad, con el *ethos* como crítica de nuestro ser, con la vida filosófica que analiza los límites en los que estamos inmersos y a los que estamos expuestos, se llevan a cabo las tres “coherencias” con que Foucault explica sus funciones y pone en activo su operatividad:

...coherencia metodológica en el estudio a la vez arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y como juegos estratégicos de las libertades; coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han estado problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Coherencia práctica en el cuidado con que someten la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas.¹³⁵⁷

¹³⁵⁴ M. Foucault, HS, pag. 227-228. En francés: “...est capable de produire l’*êthos*...”.

¹³⁵⁵ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 18. Hemos preferido aquí la traducción de Horacio Pons a otra posible más ajustada a la literalidad. En francés: “...il ne faut pas que tu t’oublies toi-même...”. HS. pag. 6.

¹³⁵⁶ M. Foucault, HS, pag. 442. En francés: “...sujet éthique de la vérité.”

¹³⁵⁷ M. Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières?*, DE, texto 339, pag. 577-578. TN. En francés: “...cohérence méthodologique dans l’étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés; elles ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l’épreuve des pratiques concrètes.”

La ontología histórica de nosotros mismos, por fin, le permite a Foucault no solo autodeclararse incluido en esa línea de pensamiento que se reanudada con el *sapere aude*, y que tiene echadas las raíces en los adagios del *ethos* griego, sino también explicar retrospectivamente algunos movimientos en su propia evolución filosófica. Efectivamente, como ya hemos comentado más arriba, Foucault asegura que, tomando como referencia el dominio genealógico, hay una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que son las que nos permiten constituirnos en sujeto de conocimiento; hay también una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder, donde nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás; y una ontología histórica de nuestra relación con la moral, que nos permite constituirnos en agentes éticos.¹³⁵⁸

Por último, digamos que, con la respuesta que Kant articula sobre la cuestión de la *Aufklärung*, Foucault encuentra la oportunidad de tirar del hilo de la modernidad hasta la modernidad de huella baudelairiana, y ello en base a una interpretación enfocada desde la vinculación con el *ethos*, relacionada con la matriz de subjetividad contenida en el cuidado de sí y dirigida hacia el pensamiento crítico de la ontología histórica de nosotros mismos, como marco de su puesta en práctica. Y, como fin de trayecto, con el sentido aplicable al *sapere aude* observa que se abre a la circulación la vía que intenta la reconstrucción del sujeto que se piensa a sí mismo como un trabajo a realizar, que explora una estética del yo como disposición de no olvido de la relación consigo mismo y que investiga la ontologización crítica de nosotros mismos. Pero, asimismo manifiesta que, con la actividad crítica llevada a cabo por Kant, también ha quedado extinguida la condición de espiritualidad que venía siendo necesaria para el acceso a la verdad, borrada por un conocimiento del objeto que ha ocasionado el olvido del modo de ser del sujeto.

¹³⁵⁸ M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours Michel Foucault*, DE, IV, texto 326, pag. 618.

Conclusiones de Parte Tercera.-

En la disposición de estructura planteada que hemos llevado a cabo sobre el examen de “la inquietud de sí”, hemos propuesto, en primer lugar, un acceso en sentido “vertical” que ha ido incorporando y acumulando los elementos con los que algunos filósofos e historiadores, y también la mayoría de las escuelas antiguas de pensamiento, fueron conformando sus características. Y esto, hasta el punto álgido en su plena formación de significado, es decir, hasta los siglos I y II de nuestra era. En este punto hemos dispuesto de la información suficiente para hacernos una idea completa, autónoma y autofinalizada de lo que, según Foucault, entendían los griegos por la *epimeleia heautou*.

En segundo término, hemos pretendido otro acceso, el de esta Parte Tercera, que ha contemplado no solo el relato delimitado a su descripción sino el detallado análisis del proceso de evolución que lo ha conducido por su complejo desarrollo histórico. Como consecuencia de la dialógica relacional de modelos, este movimiento ha consistido en un desplazamiento “horizontal” que ha recorrido el orden y la composición de los elementos del “cuidado de sí” en su configuración, pero ahora junto con las sucesivas oleadas de solapamientos y subordinaciones, hasta verse determinado por el efecto del olvido.¹³⁵⁹Y, además de esto, hemos atendido a todos los despliegues que en las habitualmente prolongadas transiciones han caracterizado el recorrido de esa preterición.

¹³⁵⁹ La idea de yuxtaposición entre verticalidad y horizontalidad la recogemos de la interpretación que hacemos de una cita de HS, Pag. 373, donde, en relación a la *parrhesia* y al epicureísmo, afirma que: “...fuera de esa línea vertical que marca el lugar singular del maestro en la serie histórica que llega hasta Epicuro y que funda su autoridad...va a haber... toda una serie de relaciones horizontales, intensas, densas, fuertes...En esta organización doble (vertical y horizontal) la *parrhesia* va a circular.” Es decir, hay una línea vertical que llega hasta un punto en la serie histórica y, por otro lado, la serie de relaciones horizontales que completan la circulación. La traducción es nuestra.

Por un lado hemos articulado la combinación de elementos necesaria para comprender la cinemática de su contenido definitorio y, por otro, hemos creído que, poniendo el foco en la articulación de una dimensión de relaciones de modelos ya consolidados, podíamos facilitar la comprensión del “cuidado de sí” en su desarrollo. También, como decimos, hemos observado con detenimiento los importantes tránsitos donde se substanciaban, primero de manera incipiente y luego manifiesta, las conexiones entre elementos que precedían los cambios. Por ejemplo, entre los griegos, el dominio de sí para dominar a los otros o el dominio de sí para alcanzar la serenidad e imperturbabilidad entre los romanos o el dominio de sí para salvar el alma entre los cristianos. De esta manera, la especificidad perteneciente a su desarrollo ha estado marcada por los objetivos que se iban alcanzando, entre ellos la primera constatación del olvido de la *epimeleia heautou* tal y como habían entendido el precepto los griegos.

En el orden metodológico relativo al planteamiento de aproximación sobre los textos citados, la tarea llevada a cabo en esta “Parte Tercera” ha consistido, además, en el análisis, compilación, ampliación y crítica tanto de algunos de los textos propuestos por Foucault como de otros, de diferentes autores, que hemos considerado significativos y de utilidad. Las fuentes, que en algún caso han resultado de un laborioso rastreo, han sido pues compartidas, ampliadas y analizadas. Asimismo, en algunos casos, hemos optado por incluir nuestra opinión, generalmente en cuestiones relativas a la época, la extensión o la autenticidad de los textos, cuando nos ha parecido que podía aportar información suplementaria. Por último, teniendo en cuenta las dificultades ortográficas y sobre todo de acentuación, los textos en griego que hemos entendido como más importantes, que han sido la mayoría, los hemos mantenido en el cuerpo principal del trabajo para facilitar su lectura.

Apuntes de conclusión

Como reflexión final complementaria creemos conveniente añadir unos breves apuntes de conclusión de diferentes aspectos relacionados con los límites de exposición, con la apariencia de exclusión que puede derivarse de habernos centrado en el último Foucault, con el significado del título, con los riesgos asumidos y con el desarrollo del cuerpo principal de esta tesis y los objetivos generales planteados al principio de la misma.

-EXTENSIÓN.-

El trabajo de pretender examinar un periodo tan vasto de la historia de la filosofía, recordemos que hemos comenzado en el Oráculo de Delfos y que hemos acabado con citas de algunos autores de finales del siglo XX, arrostra ciertas consecuencias y también permite sacar algunas conclusiones. La primera de ellas es el rápido abandono de la pretensión de un planteamiento de exhaustividad; la sola idea de agotar un estudio, no ya de todo el ciclo histórico entero sino de alguna de sus épocas, resulta ingenua. El modo de acceso ha consistido, necesariamente, en la preferencia por una serie de textos y de autores que, teniendo presente la propia selección y línea general de investigación elegida por Foucault, hemos aumentado, en algunos casos, para poder articular una estructura que diera soporte al diseño de la tesis del olvido que hemos propuesto. Por otra parte, debido al vasto espacio de investigación y al ampliar en cierta medida las fuentes,

también hemos corrido el riesgo de tensar hasta casi romper el hilo conductor del tema principal de la inquietud de sí. A esto hay que añadir la dificultad de buscar el equilibrio entre las partes, no tanto entre la primera y la segunda, volcada hacia esta última premeditadamente, sino, sobre todo, entre los grandes modelos de relación. Que guardaran correspondencia con la importancia y el espacio que Foucault había dedicado a cada uno de ellos ha sido el criterio previo elegido. Pero, además, también hemos prestado atención a procurar encontrar la precisa proporción para no excedernos innecesariamente en la extensión de algunos apartados y hacer menos comprensible el progreso del discurso. Por esto mismo hemos recurrido a los anexos y apéndices. Limitación, equilibrio y proporcionalidad han sido los puntos de referencia con respecto a la extensión.

El precio a pagar, por expresarlo de un modo gráfico, ha sido que en numerosas ocasiones esas limitaciones, además de las habituales de tiempo, han acotado la posibilidad de pensar en ampliar algunas iniciativas de estudio. La consecuencia ha sido el tener que pasar por alto toda una serie de líneas de investigación que iban surgiendo y que, aun alejándose paulatinamente del tema principal, podían haber enriquecido el conjunto. Por ejemplo, en el trayecto por el que se iban abriendo los espacios que conducían de un modelo de cuidado de sí a otro, se abrían también nuevas vías a la exploración de elementos cuya interpretación necesariamente iba cambiando. En cualquier caso, nosotros, en virtud del interés por alejarnos de los riesgos de redundancia o superfluidad y de aproximarnos a los objetivos de claridad y precisión, así como de los equilibrios y proporcionalidad antes mencionados, hemos desgajado del tronco central de esta investigación dos anexos y un apéndice, el primero considerablemente extenso, con algunas de esas exploraciones. Los esquemas, índice de nombres, conceptos básicos utilizados, calendario de publicaciones, etc., procuran satisfacer el mismo objetivo de claridad.

-EXCLUSIÓN.-

Por otro lado, el último Foucault no es ni diferente ni contradictorio con el precedente, como hemos venido sostenido a lo largo de esta tesis. A este respecto, y desde nuestro punto de vista, esta última oleada de aportaciones filosóficas se produce como consecuencia de la evolución que lentamente venía teniendo lugar en el seno de su pensamiento, aunque destacando ahora otras facetas menos desarrolladas con anterioridad. Él mismo nos recuerda que desde el principio ha ido haciendo desplazamientos teóricos, pero siempre en base a una columna vertebral que da consistencia y estructura interna, además de orden, organización y cohesión a su pensamiento, si bien, en algunos momentos y en algunos escritos la exposición pueda llegar a parecer heterogénea. En la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* titulado *El uso de los placeres*, analiza con bastante precisión esta coherencia en el progreso de su hoja de ruta, refiriéndose a su propia obra como un todo. Sujeto y verdad se presentan como el eje de rotación entorno al que se han producido los desplazamientos y se han problematizado los modelos. En nuestro caso, el sujeto que accede a la verdad cuidando de sí, al que se refiere ese último Foucault, ha representado el centro de atención de ese todo, si bien, ahora, desde la perspectiva de la relación directa con la lógica de la estrategia de modelos. No hemos excluido ninguna parte de Foucault porque todo forma parte de lo mismo y porque el último Foucault no se entiende sin toda su especulación filosófica previa, de la que depende la orientación de su evolución así como el orden de su articulación.

-SIGNIFICADO.-

En cuanto al significado que hemos intentado transmitir con el título 'El olvido del cuidado de sí en *La hermenéutica del sujeto*', lo primero ha sido enfatizar la evidente analogía con el desarrollo del tema de la hermenéutica del sujeto en alusión al texto principal de referencia para este trabajo, es decir, el curso de 1981-1982 dictado por Foucault en el Colegio de Francia y titulado igualmente: *La hermenéutica del sujeto*. Asimismo hemos querido resaltar la proximidad con el título que se le ha venido dando, sugerido por el mismo Foucault, a las conferencias de Dartmouth: *El origen de la hermenéutica de sí*. Pero, más allá de estas y otras referencias, también hemos pretendido asociar dos nociones que aportaran un sentido determinado al proceso dialógico entre modelos foucaultianos que hemos descrito. Así, en el caso de la hermenéutica, en términos generales hemos enmarcado su significado en la misma tradición que continúa Foucault, es decir, en la estela nietzscheana de un fuerte sentido interpretativo que, asimismo, hay que situar en perspectiva histórica y, además, con una imposición añadida de sospecha que hace interrogarnos por nosotros mismos. Estas coordenadas solo orientan *grosso modo* porque en el caso concreto de la interpretación del proceso que conduce al olvido, es decir la línea medular de esta tesis, la intención ha sido ajustar el sentido del porqué, del cómo y del hasta cuándo de ese olvido, y el objetivo ha sido circunscribir el significado de los indicios que apuntaran a las certezas de preterición señaladas.

Y, en cuanto al olvido mismo, hemos compartido la definición en términos de cesación de la memoria o des-cuido de algo que se debería tener presente. Se olvida algo que sigue ahí, oculto a la memoria pero dispuesto al recuerdo, que ha estado presente y que por alguna causa ha dejado de estarlo. Olvidar no significa finiquitar ni concluir sino suspender la asistencia. En el caso que nos ocupa, el olvido del cuidado de sí, lo hemos entendido como una paulatina progresión de acontecimientos cuya compleja intersección ha ido creando las condiciones que, en un momento determinado, han propiciado su

ausencia. Su presencia ha ido desfalleciendo hasta su omisión, pero no hasta su extinción. Lo que se olvida se puede recordar y esto es, de hecho, lo que sucede con la inquietud por sí mismo, se olvida y se reanuda su presencia, se llega a ocultar y borrar pero también se redescubre, se “desencripta”. Lo que se había descuidado se vuelve a tener presente, aunque en un presente diferente.

-ASUNCIÓN DE RIESGOS.-

En este trabajo hemos perseguido con insistencia el mantenimiento de un equilibrio entre lo que dice Foucault y el énfasis en la perspectiva que añadimos nosotros. Para ello, hemos partido siempre de sus afirmaciones y en ningún caso hemos aventurado hipótesis alejadas de su discurso. Lo que dice Foucault es todo lo que aquí decimos nosotros, si bien es cierto que hemos destacado líneas de investigación poco exploradas. Y precisamente aquí está el riesgo asumido, es decir, que el procurar no romper amarras con el pensamiento foucaultiano, no cediendo a la tentación de salir a navegar buscando la primera brisa favorable, nos permitiera también poder articular una redimensión completa del fondo de la cuestión en el que hemos centrado nuestra atención, esto es, la dinámica entre modelos como marco de relación en el proceso que conduce al olvido de sí. Tanto el excesivo resguardo al abrigo de vientos impredecibles como el rumbo precipitado hacia cualquier puerto de arrebatapas han sido las dos hojas de ruta a evitar. La navegación de cabotaje quizás no posea el atractivo del aventurado desafío que supone una singladura a través de la mar ancha, sin embargo disfruta de una ventaja: nunca pierde de vista la tierra firme, el punto de referencia que aun sin poder eludir riesgos e incertidumbres asegura la correcta orientación y el cierto destino.

Por otra parte, en el desarrollo de este trabajo, la posibilidad de incurrir en una falta de claridad en su elaboración y desarrollo ha sido una de las contingencias que más nos

ha preocupado. Hemos permanecido alerta ante las ambigüedades en los planteamientos, las equivocidades en los términos o las indeterminaciones de conjunto. Por eso, en cuanto al esquema general de presentación, la disposición estructural de esta tesis ha obedecido al intento de dibujar un cuadro descriptivo y comprensivo de la que hemos venido llamando dinámica entre modelos. El objetivo era vertebrar un *iter* de exposición que hemos considerado como más apropiado para la introducción paulatina y progresiva de los motivos por los cuales el precepto del cuidado de sí fue olvidado. Y, en lo referente a conceptos de referencia, a las nociones y a la terminología utilizada, también hemos procurado dar consistencia interna ajustándonos escrupulosamente a las definiciones usadas por Foucault. Y, además, con las introducciones filosóficas e históricas, los exordios, las notas de orientación, las conclusiones y los conceptos básicos utilizados, hemos procurado situar cada momento y dejar claro cada paso.

-CUERPO PRINCIPAL DE LA TESIS.-

Yendo ahora al tema central, y en orden a ir concluyendo con una idea general que cierre el relato que hemos propuesto, la aportación de este trabajo se resume con la relevancia puesta en dilucidar cómo y para qué plantea Foucault los esquemas de relación entre los grandes modelos ocultadores, el platónico y el cristiano, y el modelo sobre el que se cierne el progresivo ocultamiento, es decir, el modelo helenístico. Y ello como línea directriz de un proceso donde se establecen y analizan las repercusiones que ese encubrimiento ha tenido sobre “el cuidado de sí”. La continuación y evolución de su desarrollo hasta la irrupción del ‘momento cartesiano’ y la posterior *Aufklärung*, en su función de consumación del proceso que provoca el olvido del citado cuidado de sí, completan el recorrido. Hemos visto cómo esa relación entre modelos, así como la dinámica de los desplazamientos entre los elementos que los componen, conduce a la

progresiva preterición de la ocupación y transformación de sí mismo por sí mismo que, siguiendo distintos patrones, fue modelada por movimientos filosóficos como el cinismo, el estoicismo o el epicureísmo, además de por los distintos contextos históricos. Y a este conjunto de fases que se suceden y que se afectan hasta la explícita ocultación de las prácticas y técnicas que dan forma y transforman al sujeto, es a lo que hemos llamado *El olvido del cuidado de sí en La hermenéutica del sujeto*. Para la interpretación del cómo, del cuándo y el porqué de ese olvido de sí mismo hemos seguido la minuciosa hoja de ruta que propone Foucault, esto es, remontar por el curso de la historia de la filosofía hasta la antigua Grecia, con Sócrates y Platón como primeros referentes, y, como hemos dicho, retomar las grandes ideas de los más importantes movimientos, con referencias constantes a los filósofos estoicos Epicteto, Séneca y Marco Aurelio. El objetivo consistía en una tarea de reflexión que nos aproximara, desde muy variados ángulos, a la interpretación que Foucault hacía de la noción de *epimeleia heautou*, del precepto delfico del *gnothi seauton*, el *ethos* griego clásico y a sus evoluciones, la *askesis*, la *paraskeue*, las prácticas o a las tecnologías del yo, la construcción de subjetividad, la vida como obra de arte o, en el otro extremo del trayecto, a la modernidad. Y todo ello con la intención de desentrañar cuál era su objetivo y dónde estaba su meta. Esto ha implicado que, entre otras cuestiones y debido al frecuentemente particular y original planteamiento foucaultiano, a la labor de seguimiento y acompañamiento de su discurso ha habido que añadir el de la articulación del análisis a sus criterios innovadores, como por ejemplo, sobre el sentido y acepciones que atribuye al sujeto, a la verdad o a la ética. Y, precisamente, es esa novedosa articulación entre los elementos constitutivos de los modelos, y el encuentro de los modelos entre sí, la que gradualmente hace emerger el olvido de sí como el resultado de carácter inevitable en la lenta y prolongada evolución del cuidado de sí. La inquietud por uno mismo, como hemos visto, recorre hasta su punto álgido y desde éste en adelante, un largo trayecto por el que, debido al empuje de

distintas fuerzas, como por ejemplo el cristianismo y el platonismo, y de la agonal relación entre ellas, va desfalleciendo hasta el golpe o los golpes de fuerza que, con Descartes primero y Kant después, la hacen caer definitivamente en el olvido.

Pero, si ampliamos la visión de conjunto y, a la vez, concretamos un poco más el tema, podemos añadir que, aquello que hemos convenido en denominar como la dinámica o relación entre modelos hay que entenderla como el proceso que, por la acción y el efecto de su prolongado enfrentamiento¹³⁶⁰ en el tiempo, impulsa la interrelación de los elementos que provocan los desplazamientos y cambios de predominio entre “la inquietud de sí” y “el autoconocimiento”. Siguiendo a Foucault hemos dicho que el modelo de reminiscencia y el ascético-monástico recubrieron históricamente al modelo helenístico que había llegado a su apogeo en los siglos I y II de nuestra era. La reminiscencia, a la que se accede a través del retorno a sí, se encuentra situada entre el cuidado de sí y el autoconocimiento, es decir, cuando el alma recuerda lo que vio, descubre lo que es. Sin embargo, en el cristianismo el conocimiento se asocia a la revelación del libro que necesita de una exégesis de sí cuya finalidad, además, es la renuncia a sí mismo. La problematización de algunos de los elementos en tensión, así como el respectivo prestigio y la dialéctica de enfrentamiento entre ambos, es decir, la oposición entre el modelo de reminiscencia y el de renuncia, consiguieron el progresivo cubrimiento del modelo helenístico que, por su parte, proyecta como objetivo la construcción del yo, la elaboración de un arte de sí mismo, de una existencia adecuada al arte de vivir y todo ello sujeto a una manera de ser y de conducirse. Así pues, con la difusión del cristianismo, y la aparición de elementos como la revelación, la salvación y la sujeción del sujeto al poder pastoral, el individuo ya no será el origen y fundamento de la libre determinación de su *ethos*. A partir de aquí, el decaimiento, el desmadejamiento y el perenne encubrimiento que experimenta la inquietud por uno mismo alcanzan su punto culminante con el golpe

¹³⁶⁰ Foucault utiliza el verbo “affronter”. HS, pag. 246.

de fuerza del 'momento cartesiano'. Cuando las condiciones para tener acceso a la verdad ya no dependen de la espiritualidad, es decir, cuando esas condiciones se remiten solo a las reglas formales o bien al método de estudio objetivo o a las condiciones culturales de educación, por ejemplo, las debidas a la extracción social, o a la pertenencia a una tradición científica, entonces la regla de la evidencia provoca el olvido de la exigencia de transformación del propio sujeto por sí mismo. Pero el golpe definitivo, el golpe de gracia a la antigua exigencia de espiritualidad lo asesta Kant con la analítica trascendental de la verdad. Con todo, el fecundo pensamiento kantiano también se bifurca hacia otra ruta compatible con la crítica y que, asimismo, deja vía libre a una producción, a una constitución de sí. La *Crítica de la razón práctica* y la respuesta a la pregunta por *Was ist Aufklärung?*, suponen la alternativa de continuidad con la formación de un sujeto que ahora debe "saber escuchar".

Como se ve, en toda esta configuración de relato que hemos planteado, de acuerdo siempre con las líneas programáticas establecidas por Foucault, la multiplicidad de elementos componentes de cada modelo, y la combinación entre ellos, encajan en una suerte de estructura con una determinada movilidad. Pero, lo determinante del encaje en el esquema de modelos del "olvido del cuidado de sí" no es, sin embargo, la forma del encaje, aun siendo importante. Es el objeto a encajar, es decir, "el olvido". El olvido es el catalizador del proceso, el vector que indica la dirección del movimiento. En cierto modo, todos estos encajes y movimientos son, podríamos decir, una especie de cubo de Rubik en el que, antes incluso de pensar la estrategia de ejecución y de iniciar el movimiento de giros previstos, sabemos que las piezas encajan de muchas formas, pero solo hay una articulación que corresponde a su correcta composición final. Después de algunas rotaciones mas o menos desalentadoras, cuando todas las facetas igualan su uniformidad cromática se confirma el sentido y también se comprende la forma de cómo hay que mover los ejes del poliedro en la dirección correcta. Esta utilizada metáfora puede

servirnos para comprender que el objetivo estratégico de Foucault de retomar el interés filosófico por la noción de “cuidado de sí”, y por la relación entre sujeto y verdad desde sus primeras acepciones oraculares de la Grecia antigua, obedece, según creemos, a encauzar esa “dirección correcta” y dotarla de un sentido que la conecte con la modernidad. Foucault piensa el olvido de “la inquietud por uno mismo” como la prueba que muestra la necesidad de reanudar en el hombre moderno la compatibilidad de comportamientos éticos con “la experiencia de sí”. Y el sentido por el que el proceso de la *epimeleia heautou* discurre hacia el olvido como vector del proceso hay que descubrirlo encajando las piezas de su origen y su formación, junto con la configuración y el ajuste de la dinámica relacional de los grandes modelos. Foucault así lo hace, aunque solo en algunos lugares de su obra cita explícitamente la relación entre modelos, la evolución de sus desplazamientos y el olvido del cuidado de sí, siendo, además, su detenimiento en el tema bastante esquemático y breve. Nuestro objetivo ha consistido en identificar la cuestión del “olvido del cuidado de sí”, acompañar los desplazamientos y las problematizaciones de su desarrollo e indagar sobre la finalidad perseguida, y ello sin perjuicio de otras cuestiones colaterales, como las lecturas críticas o las contextualizaciones históricas, que también han merecido nuestra atención. Destacando la importancia del “olvido” en “el cuidado de sí” creemos haber aportado una vía más de acceso al sentido último de su propuesta filosófica en *La hermenéutica del sujeto*. Por último, esperamos que, con esta lectura de sentido que aquí terminamos, hayamos podido contribuir a ese encaje de facetas que, aun teniendo en cuenta la mutabilidad, movilidad y alternancia en la configuración de sus elementos, ha buscado articular otra posibilidad de simetría cromática en el pensamiento poliédrico del último Foucault.

Anexos

1. Cronología de literatura crítica.-

Introducción.-

El texto de este apartado anexo podríamos haberlo situado entre el primer y el segundo capítulo de la “Parte Primera” de este trabajo, como continuación del análisis filosófico de aproximación, pero también, y quizás más apropiadamente, como tercer y último capítulo de esa parte, cerrando así el ciclo con una contextualización desde el enfoque de la literatura crítica. Sin embargo, con la intención de mantener un cierto equilibrio y de no distorsionar la inercia de continuidad a causa de su extensión, hemos decidido su traslado fuera del cuerpo principal de esta tesis. En cuanto al contenido, pretendemos aquí trazar con detención y detalle un hilo conductor que, a través de las reseñas que establecemos por orden cronológico de un cierto número de lecturas críticas elegidas, enlace el movimiento de tránsito teórico que Foucault lleva a cabo desde el eje poder-saber hasta el origen y desarrollo de los elementos que darán lugar a la noción de cuidado de sí. El objetivo no es criticar a los críticos sino aprovechar su crítica, y la red de relaciones que tejen entre ellos por las numerosas citas recíprocas, afinidades filosóficas y complicidades ideológicas, para reflejar y precisar los distintos episodios que se van sucediendo en ese proceso de evolución. Por otra parte, también proponemos,

estableciendo una relación ahora con nuestra propia tesis, señalar lo inédito de nuestro planteamiento al comprobar la práctica inexistencia de una perspectiva, en este caso crítica, que analice la dinámica y el desarrollo de la relación de modelos foucaultina. En la amplia revisión de literatura que hemos realizado hasta seleccionar los textos aquí elegidos, en la preparación del estado de la cuestión y en el estudio de los precedentes de referencia, no hemos encontrado lecturas críticas sobre este tema, lo cual, creemos, demuestra la poca atención que ha despertado la cuestión.

Con todo, en este anexo tampoco pretendemos construir un relato como base de ninguna hipótesis. Las críticas nos pueden ayudar, creemos, a estrechar los márgenes de análisis y localizar puntos de inflexión por donde han discurrido los razonamientos que, de una u otra manera, orientaron a Foucault en su proceso de selección de objetivos y maduración de temas. Escogeremos los textos críticos, pues, no solo para profundizar en los contenidos del pensamiento de Foucault, en el bien entendido que la crítica urge la aproximación a ese pensamiento, sino también como modo de discernimiento de ese proceso cronológico de transición y transformación.

De otro lado, el estudio de la evolución de este proceso lo llevaremos a cabo en forma de compendio, y procurando la mayor fidelidad posible a los textos más representativos de cada crítico, teniendo en cuenta que algunos de ellos no solo publican una vez sobre un solo tema sino que lo hacen sobre diferentes cuestiones y, a veces, en distintos momentos. Con todo, abordaremos las reseñas tratando de no desviarnos de la literalidad de aquellos autores que en muchos casos además de manifestar su posición crítica, también suelen confrontar o simplemente relacionar las posiciones de otros pensadores con Foucault, de Foucault con otros movimientos o incluso con otras épocas. Simultáneamente, analizaremos la evaluación que esas interpretaciones hacen de las posibles implicaciones cuando esos contenidos, o cuando esas facetas de lo que hemos

venido denominando el “pensamiento poliédrico”, derivan hacia otros campos de análisis, como los políticos, los culturales o los sociales.

En cuanto al nutrido elenco de autores críticos propiamente dicho, huelga decir que la lista de candidatos a estar incluidos podría ser interminable, y, debido al interés en evitar solapamientos o duplicidades, vamos a llevar a cabo el análisis de aquellos que hemos considerado más interesantes bien sea por la novedad de su crítica, por el alcance de su repercusión o por los temas tratados, procurando dedicarle mayor o menor extensión a cada uno de ellos, a los autores y a los temas, según consideremos que hayan estado más o menos presentes en el tema principal de esta tesis. De entre esos críticos, también prestaremos una atención especial a algunos que aun siendo poco conocidos nos han parecido lúcidos y originales. Y entre esos temas incluiremos asuntos muy diversos como, por ejemplo, las fuentes documentales en la revisión histórica de la locura que propone Foucault o las implicaciones en las ciencias humanas de su noción del saber o las consecuencias políticas de su análisis del poder o, también, ciertos aspectos determinados de su último discurso ético. Analizaremos, de forma semejante, el enfoque crítico de algunos de esos autores sobre la supuesta ruptura en la unidad teórica de su discurso y, también, la posible contradicción o desviación que haya podido representar para ellos la última etapa de su pensamiento. Igualmente atenderemos las importantes polémicas en torno a su supuesto anti-humanismo, al tema de la Ilustración, de la modernidad o de la Revolución francesa o, por ejemplo, a las distintas opiniones críticas sobre su presunto irracionalismo o su adscripción o no al estructuralismo o, en otro orden de temas, a la específica interpretación que hace de escuelas y filósofos clásicos. En algunos casos, también examinaremos las ocasionalmente airadas replicas o contrarrélicas del mismo Foucault con sus críticos que nos sirvan para enriquecer una perspectiva más amplia de qué y cómo, según él, se entendía lo que decía y qué era en realidad lo que decía. Otras cuestiones más relacionadas con el liberalismo, el feminismo,

el marxismo, la homosexualidad, el psicoanálisis, la función de la medicina y los médicos, o hasta la predisposición política o incluso, por alejado que parezca, la perspectiva de representación en *Las meninas* de Velázquez, quizá no afecten de manera tan determinante al desarrollo de esta tesis, aunque sí presentan interés para algunas de esas perspectivas críticas, como veremos, y nos permitirán analizar, desde esos elementos, el desplazamiento hacia ciertas problematizaciones éticas que lleva a cabo el último Foucault. Y, junto con todo esto, también tendremos en cuenta las habituales censuras, principalmente provenientes del mundo anglosajón, referentes a su opacidad, ambigüedad, densidad, a su lenguaje metafórico, a su excesiva retórica, a su tendencia evasiva, a su arrogancia, a un cierto sensacionalismo, a la obscuridad de estilo, a la posición de neutralidad, al desconcierto de sentido, etc. Al final veremos como, en general, hay una fuerte hostilidad en la primera oleada temporal de críticas enfocadas hacia la cuestión política y del poder, principalmente proveniente de intelectuales franceses o francófonos, y un posterior planteamiento más conciliador, dentro de la crítica, acerca de sus conclusiones sobre la Antigüedad, la Época Clásica, la modernidad, etc.¹³⁶¹ El mismo Foucault se refiere a esta cuestión en estos términos:

Creo, en efecto, haber sido situado alternativamente y en ocasiones simultáneamente sobre la mayoría de los casos de etiquetas políticas: anarquista, izquierdista, marxista, escandaloso u oculista, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal... Un profesor americano se quejaba de que se invitara a los Estados Unidos un cripto-marxista como yo y fui denunciado en la prensa de los países del Este como cómplice de la disidencia. Ninguna de estas caracterizaciones es por ella misma importante; su conjunto, por contra, tiene un sentido.¹³⁶²

¹³⁶¹ Aunque no siempre es así, por ejemplo, en una entrevista muy reciente Mario Bunge ha calificado a Foucault de charlatán: “Los científicos están en pleno renacimiento, los que están en decadencia son [los departamentos] humanísticos, debido a la invasión de charlatanes como Foucault, Deleuze, De Man, y otra gente que se inspira en Nietzsche y Heidegger”. En <http://www.agenciasinc.es/Entrevistas/Me-quedan-muchos-problemas-por-resolver-no-tengo-tiempo-de-morirme>

¹³⁶² M. Foucault, “Polemique, politique et problématisations”, DE. vol. IV, texto 342, pag. 593. TN. del francés: “Je crois en effet avoir été localisé tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l'échiquier politique : anarchiste, gauchiste, marxiste tapageur ou occulte, nihiliste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néolibéral... Un professeur américain se plaignait qu'on invitât aux États-Unis un crypto-marxiste comme moi et j'ai été dénoncé dans la presse des pays de l'Est comme un complice de la dissidence. Aucune de ces caractérisations n'est par elle-même importante ; leur ensemble, en revanche, fait sens”.

No obstante, que la acogida del pensamiento de Foucault en el seno de la comunidad filosófica haya estado salpicada por tantos episodios críticos, y de tanta intensidad, no significa, en general, una recepción exclusivamente negativa sino la manifestación del vivo interés que despertaba y despierta el estímulo que representa. Hay, según creemos, algunas cuestiones en su filosofía que provocan una especie de exigencia a involucrarse, y la crítica es una forma de hacerlo.

Así pues, insistimos, la intención es una aproximación al pensamiento foucaultiano desde otra perspectiva para, de esta manera, con el trasfondo de la crítica hacia el proceso de evolución que se desarrolla en su discurso, poder observar la emergencia o disolución de elementos, la reordenación de posiciones y el establecimiento de nuevas prioridades. Y con todo esto esperamos ofrecer una base complementaria de información que, además, sirva como recurso adicional en el análisis del tránsito, como decimos, hacia el último Foucault, y ayude a responder el cómo, según las voces críticas, se producen los cambios, por qué se olvidan ciertos elementos o para qué se articulan nuevas hipótesis. En cierto modo la crítica obliga no solo a extremar la atención sobre los contenidos sino a situar la posición del texto que, aun sin olvidar la objetividad perseguida en toda reseña y la multiplicidad de relaciones que se establecen con otros textos críticos o elogiosos, desde ese nuevo emplazamiento refuerza la adquisición de una valiosa perspectiva de por dónde transcurre el curso del proceso. El olvido del cuidado de sí no se puede ni siquiera imaginar en un texto crítico de 1968, pero sí podemos observar el señalamiento de ciertos movimientos en la dirección que toma el juego de influencias entre los distintos elementos del discurso foucaultiano que, sucesivamente, irán creando las condiciones apropiadas para que algunos de ellos resulten priorizados. Es el conjunto de esas lecturas críticas, las relaciones entre sus autores y la constatación de esos

movimientos, lo que ayuda a la adquisición de una dinámica de análisis útil y adaptable a los cambios con la misma pronta diligencia que se cambia de lectura en un facistol.

Por último, teniendo presente la abundante literatura existente sobre el tema y la disparidad de interpretaciones que circulan y circulaban, sobre todo en el periodo de crítica más fecundo, es decir, los cinco o diez años previos y posteriores a su fallecimiento, el orden de inicio podría establecerse bien por fechas o bien por temática. Creemos, con todo, que la opción más lógica es el ordenamiento de los autores por sucesión temporal, es decir, estableciendo una escaleta cronológica por décadas de tal forma que las cuestiones objeto de atención que más nos interesan irán surgiendo con la fluidez que lo hacían en el momento de su actualidad. De este modo, también puede relacionarse fácilmente la fecha de publicación de las principales obras de Foucault con las respuestas específicas que suscitan en algunos de esos autores críticos, y, por otra parte, ordenar una correspondencia de las múltiples citas y referencias de esos mismos críticos entre sí.

1.1 Periodo hasta mayo del 68: figura emergente y la muerte del hombre.-

Pues bien, como ya hemos comentado en la introducción de este apartado, a mediados de los años 60, justo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, concretamente en 1966, en una entrevista para el número especial de la revista *L'Arc* que le fue dedicado, Jean-Paul Sartre responde con bastante contundencia a una pregunta del entrevistador. La cuestión trataba sobre la relación de la historia y la nueva generación de pensadores franceses y Sartre aprovechó para lanzar una andanada acusatoria, de carácter político y alcance personal, que tuvo gran repercusión en medios académicos de la época.

Una tendencia dominante, al menos, pues el fenómeno no es general, es el rechazo de la historia. El éxito que se le prodigó al último libro de Foucault es característico. ¿Qué encontramos en *Las palabras y las cosas*? No una arqueología de las ciencias humanas. El arqueólogo es alguien que busca las huellas de una civilización desaparecida para tratar de reconstruirla. Estudia un estilo que ha sido concebido y puesto en funcionamiento por hombres. Este estilo ha podido imponerse más tarde como una situación natural, tomar el cariz de un dato. No por ello deja de ser el resultado de una praxis cuyo desarrollo vuelve a trazar el arqueólogo. Lo que Foucault nos presenta es, como lo vio muy bien Kanters, una geología: la serie de las capas sucesivas que forman nuestro "suelo". Cada una de esas capas define las condiciones de posibilidad de cierto tipo de pensamiento que ha triunfado durante cierto período. Pero Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante, a saber cómo cada pensamiento está construido a partir de esas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para ello necesitaría hacer intervenir la praxis, por ende la historia, y esto es precisamente lo que se niega a hacer. Por cierto, su perspectiva sigue siendo histórica. Distingue épocas, un antes y un después. Pero reemplaza el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades.¹³⁶³

Pero no completamente satisfecho con lo anterior, Sartre continúa introduciendo matices ahora de carácter histórico, político y teórico. Califica al libro de Foucault como síntesis ecléctica entre Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan y *Te/*

¹³⁶³ J. P. Sartre, "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, N° 30, 1966, pag. 87.

Quel,¹³⁶⁴ enredo intelectual cuya combinación estaría pensada para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica y socavar los cimientos del marxismo: “Se trata de constituir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía pueda levantar aún contra Marx”.¹³⁶⁵ Ahora bien, un historiador serio debe tener en cuenta los condicionamientos de los elementos materiales, por eso:

No se puede inventar un sistema nuevo que, de una manera u otra, no mutile ese conjunto de condicionamientos condicionados. Entonces, a falta de poder «superar» el marxismo, se lo suprimirá. Se dirá que la historia es inasible en tanto tal, que toda teoría de la historia es, por definición, «doxológica», para retomar la palabra de Foucault. Al renunciar a justificar los pasajes, se opondrá a la historia, dominio de incertidumbre, el análisis de las estructuras, único que permite la verdadera investigación científica.¹³⁶⁶

Según esto, como se ve, Foucault habría levantado una especie de barricada burguesa contra Marx, desatendido los elementos de análisis básicos para comprender un proceso histórico y pretendido, además, la superación cuando no supresión del marxismo. En la respuesta que suscitó toda esta serie de acusaciones y opiniones,¹³⁶⁷ Foucault afirma que:

Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55, y por razones difíciles de desentrañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo, ese horizonte se nos vino abajo. De repente se eclipsó y nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales.

¹³⁶⁴ Publicación de crítica literaria francesa en la que colaboraron, entre otros muchos, Roland Barthes, Georges Bataille, Jean-Pierre Faye, Bernard-Henry Lévy y, claro, Michel Foucault.

¹³⁶⁵ J. P. Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, N° 30, 1966, pag. 87.

¹³⁶⁶ Ibid.

¹³⁶⁷ M. Foucault, *Foucault responde a Sartre, Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach*. La Quinzaine littéraire, núm. 46, marzo 1968, p. 20-22. en DE, vol. I, texto 55, pag. 662., y, la traducción en español que usamos, en *Saber y verdad*, Las Ediciones de La Piqueta, 1985.

Parece claro que la lingüística al estilo de Jakobson, la historia de las religiones, de los mitos, al estilo de Dumézil, nos sirvieron de valiosísimos apoyos.¹³⁶⁸

Sin embargo, con el paso de los años, Foucault irá atenuando su opinión y, por ejemplo, en octubre de 1978 dice lo siguiente sobre Sartre: “Su tipo de intelectualismo es extremadamente raro y particular. Incluso es incomparable. Pero no es mi tipo...”.¹³⁶⁹ O ya en 1983, admite un cierto paralelismo con sus propias posiciones:

Del punto de vista teórico, pienso que Sartre desecha la idea de sí mismo como algo que nos es dado, mas, gracias a la noción moral de autenticidad se repliega sobre la idea de que es necesario ser sí mismo y ser verdaderamente sí mismo. En mi opinión, la consecuencia práctica y aceptable de lo que Sartre ha dicho consiste en asociar su descubrimiento teórico a la práctica creativa y no a la idea de autenticidad. Yo pienso que no hay una sola salida práctica de esta idea de sí que no ha sido dado con anterioridad: debemos hacer de nosotros mismos una obra de arte.¹³⁷⁰

* * *

No obstante la evolución del caso anterior, con la por entonces ya muy conocida Simone de Beauvoir no hubo acercamiento personal alguno. Probablemente el motivo, o uno de ellos, es la aspereza del siguiente comentario que, por otra parte, resulta bastante próximo al de Sartre:

¹³⁶⁸M. Foucault, *Foucault responde a Sartre*, en *Saber y verdad*, pag. 45. En francés: “ J’appartiens à une génération de gens pour qui l’horizon de la réflexion était défini par Husserl d’une façon générale, plus précisément Sartre, plus précisément encore Merleau-Ponty. Et il est évident que vers les années cinquante cinquante-cinq, pour des raisons qui sont très difficiles sans doute à démêler et qui sont d’ordre politique, idéologique et scientifique également, il est évident que cet horizon a pour nous comme basculé. Il s’est brusquement affacé, et on s’est trouvé devant une sorte de grand espace vide à l’intérieur duquel les démarches sont devenues beaucoup moins ambitieuses, beaucoup plus limitées, beaucoup plus régionales. Il est évident que la linguistique à à manière de Jakobson, une histoire des religions ou des mythologies à la manière de Dumézil nous ont été des appuis très précieux.”, DE, vol.I, texto 55, pag. 667.

¹³⁶⁹ M. Foucault, *M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les `structures de pouvoir´*, DE, texto 242, pag. 669.

¹³⁷⁰ TN de : “Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et être vraiment soi-même. À mon avis, la seule conséquence pratique et acceptable de ce que Sartre a dit consiste à relier sa découverte théorique à la pratique créatrice et non plus à l'idée d'authenticité. Je pense qu'il n'y a qu'un seul débouché pratique à cette idée du soi qui n'est pas donné d'avance : nous devons faire de nous-mêmes une oeuvre d'art.” M. Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, DE, vol. IV, texto 326, pag. 383.

Pero esta literatura,¹³⁷¹ y Foucault en particular, proporcionan a la conciencia burguesa sus mejores coartadas. Se suprime la historia, la praxis, es decir el compromiso, se suprime el hombre, y entonces ya no hay ni miseria ni desgracia: ya lo único que hay son sistemas. *Las palabras y las cosas*, para la burguesía tecnocrática, es una de las herramientas más útiles. De allí el éxito del libro, aunque aburrido e ilegible. Este pensamiento era esperado.¹³⁷²

Más adelante, algunos sartreanos como Jacques Milhau o Jeannette Colombel, ambos citados por Didier Eribon en *Michel Foucault et ses contemporains*, insistían en ataques por el mismo flanco. El primero de ellos, en la revista del P.C.F. *Cahiers du communisme*, de febrero de 1968, dice lo siguiente:

El prejuicio anti-histórico de Michel Foucault está sostenido por una ideología neo-nietzscheana que sirve muy bien, se dé cuenta o no, los designios de una clase para la cual, en lo sucesivo, todo el interés consiste en enmascarar las voces objetivas.¹³⁷³

* * *

También en 1966, el historiador-filósofo Henri Lefebvre publicó en el nº1 de la revista *L'Homme et la société* el artículo "Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme". Se remonta Lefebvre hasta la controversia entre los eléatas y los heracliteanos acerca del movimiento y sus modalidades, la inmovilidad y el devenir, y la falta de comprensión que tenemos de aquellos primeros pensadores cuyas ideas separamos o mezclamos arbitrariamente. En

¹³⁷¹ Se refiere al "nouveau roman".

¹³⁷² Simone de Beauvoir, "Simone de Beauvoir présente *Les Belles Images*", entrevista por Jacqueline Piatier, en *Le Monde*, 23 de diciembre de 1966, pag.17. TN del francés: " Mais cette littérature et Foucault en particulier fournissent à la conscience bourgeoise ses meilleurs alibis. On supprime l'histoire, la praxis, c'est-à-dire l'engagement, on supprime l'homme, alors il n'y a plus ni misère ni malheur, il n'y a plus que des systèmes. *Les mots et les choses* est pour la bourgeoisie technocratique un instrument des plus utiles. D'où le succès du livre pourtant ennuyeux et illisible. Cette pensée était attendue".

¹³⁷³ Jacques Milhau, "Les mots et les choses", *Cahiers du Communisme*, 44e année, N° 2, février 1968, TN del francés: " Le préjugé anti-historique de Michel Foucault ne tient que sous-tendu par une idéologie néo-nietzschéenne qui sert trop bien, qu'il s'en rende compte ou non, les desseins d'une classe dont tout l'intérêt est de masquer les voix objectives de l'avenir".

cualquier caso, el desacuerdo entre los partidarios de la identidad o la dialéctica no ha cesado, incluso ha “reaccionado”¹³⁷⁴ sobre otros temas de discusión, como el dinamismo o la estática en el racionalismo o, ya en el límite, la revolución y la contrarrevolución. Hegel, afirma Lefebvre, retomará veinticinco siglos después la teoría del *perpetuum mobile* que, enriquecida por la experiencia de la historia, aparecerá desplegada por todo su pensamiento. Hegel constituyó un Sistema de sistemas parciales, como el Estado, el derecho, la moralidad, la filosofía, etc., integrando una totalidad. Esto hace que la sistematización del pensamiento reúna en la ciencia lo que antes eran conocimientos dispersos. En el círculo de filosofía, por ejemplo, que está compuesto de otros círculos, la totalidad se reconoce en cada uno de ellos, y los miembros o elementos que salen del círculo se disuelven: “no se puede definir mejor el Sistema”,¹³⁷⁵ dice Lefebvre. Pero, es en el pensamiento de Marx, asegura, donde la idea del devenir, y por lo tanto de cambio e imprevisión, supera los últimos obstáculos. El concepto de historia con Marx se profundiza y se desdobra, por una parte, en una historicidad fundamental constitutiva del ser humano que se crea, que se forma y da forma a la naturaleza por la acción de su trabajo, en sus productos y obras, y, por otra, el concepto de historia comprende también la ciencia relativa e incompleta que estudia esa historicidad. El “materialismo histórico” es la unidad de estos aspectos que lo convierten en un instrumento mucho más útil, rico y complejo que sus versiones vulgares como el evolucionismo, el racionalismo, el humanismo o el historicismo. “En Marx, el Devenir, en tanto que génesis y formación, estructuración y desestructuración, el acento se pondrá en este último aspecto, se promueve al rango de inteligencia suprema”.¹³⁷⁶ Sin embargo, continúa Lefebvre, ni Heráclito ha vencido a los eléatas ni el marxismo es la verdad absoluta ni el Devenir se puede definir, pues sería una

¹³⁷⁴ Henri Lefebvre, “Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme”, pag. 24. En francés: “réagi”. TN.

¹³⁷⁵ Ibid. pag. 25. En francés: “ On ne peut definir mieux le système”. TN.

¹³⁷⁶ Ibid. En francés: “ Chez Marx, le Devenir, en tant que gènese et formation, structuration et destructuration (l’accent de mettant sur ce dernier aspect) est enfin promu au rang d’intelligible suprême”.

forma de agotarlo. Se produce un contraataque eleático en el seno de la temporalidad: los “sabios” descubren lo discontinuo, las unidades separables y, por lo tanto, estables. Analizan así el tiempo universal, la historia, el mundo, la vida, el devenir. Este reduccionismo de todo movimiento a elementos inmóviles necesita nuevas técnicas, como la teoría de la información donde se mide la “sorpresa” a partir de su definición dentro de un mensaje compuesto por unidades de significación, letras, fonemas, etc. La medida, la reducción de la sorpresa y de la verdad a la combinación y a la cuantificación se hacen así posibles. Dice Lefebvre que las máquinas operan a partir de estos supuestos, y que de ahí al control administrativo y a la organización burocrática de una sociedad estática, como en las novelas de ciencia-ficción, hay solo un paso. Este modelo de perfección, donde el devenir se desacredita, se define por la estabilidad, el equilibrio y la autorregulación, y recibe un nombre: el Sistema. Las transiciones o los pasos pierden ahora su importancia teórica en favor de los cortes y las discontinuidades, y ello en un contexto en el que las sociedades o los individuos necesitan de un principio que configure su existencia y ofrezca una estructura de cohesión y coherencia. La desestructuración es la amenaza, el movimiento, el mal.¹³⁷⁷

Es de este modo que vamos entrando en un periodo de ideología estática que confunde la historia con las historias y que, por eso, desdibuja las transformaciones y revoluciones de la sociedad y acentúa los poderes del Estado y las autoridades que clasifican, dividen y ordenan esa misma sociedad. Y la burocracia, cuya eficacia parece confirmar su razón de ser, es su vehículo de estructuración, de clasificación, de sistematización.

Ahora bien, ¿qué persigue el nuevo eleatismo? y ¿cómo, en contra de ese nuevo eleatismo, puede probar el movimiento su marcha?, se pregunta Lefebvre. Pues, evidentemente no pretende negar el movimiento sensible sino, mas bien, el movimiento

¹³⁷⁷ Ibid. Pag. 27.

en la historia, que deja de buscar sentido, deja de ser ya una ciencia y cuya concepción marxista aparece también como desfasada, imputación que precisamente plantea Foucault en *Les mots et les choses* y que Lefebvre cita *ex profeso*.¹³⁷⁸ “Como el antiguo, el nuevo eleatismo querría conjurar las amenazas del devenir”, concluye.¹³⁷⁹ En cuanto a la segunda cuestión, Lefebvre apunta que la prueba irrefutable sería una revolución en el sentido del “movimiento” obrero y revolucionario del que hablaba Marx. Sin embargo, la sociedad, todavía dominada por la burguesía, hace que el equilibrio ordene las relaciones, que el campo socialista se mantenga a la defensiva y que “los U.S.A. se dispongan a estructurar el planeta según sus intereses y su ideología”.¹³⁸⁰ Pero, este equilibrio es el del terror: “hay convergencia de todas las fuerzas y poderes que utilizan la aparente inmovilidad para instituirse y consolidarse”.¹³⁸¹ Equilibrio que se mantiene por una estrategia global que envuelve estrategias parciales, como la ideológica, económica, militar o cultural, y que, inmediatamente, alienta la pregunta: ¿no sería esto la estructura actual de una estrategia mundial?¹³⁸²

Pues bien, en este contexto Lefebvre, además de dedicar un espacio a las nociones de historicidad o sistema en Claude Lévi-Strauss, aborda la que entonces era reciente publicación de *Les mots et les choses* y una entrevista en la *Quinzaine littéraire*.¹³⁸³ De acuerdo con Foucault, dice Lefebvre, es Lévi-Strauss quien le descubre que el “sentido” solo es un efecto superficial y es el “sistema” lo que nos engloba y sostiene.

¹³⁷⁸ En concreto *Les mots et les choses*, pags. 274-275.

¹³⁷⁹ Ibid. Pag. 28. En francés: “Comme l’ancien, le nouvel éléatisme voudrait conjurer les menaces du devenir”.

¹³⁸⁰ Ibid. En francés: “les U.S.A. se disposent à ‘structurer’ le planète selon leurs intérêts et leur idéologie”.

¹³⁸¹ Ibid. En francés: “Il y a convergence de toutes les forces et puissances qui utilisent l’apparente immobilité pour s’instituer et consolider”.

¹³⁸² Ibid. pag. 29. En francés: “ Ne serait-ce pas la structure actuelle des stratégies mondiales?” TN.

¹³⁸³ Se refiere a la entrevista con Madeleine Chapsal en *La Quinzaine littéraire*, nº 5, 16 de mayo de 1966, pags. 14-15. En “Entretien avec Madeleine Chapsal”, DE. Vol.I, texto 37, pag. 513.

Por sistema, hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas a que se refieran...Ante toda existencia humana, todo pensamiento humano, hay ya un saber, un sistema que descubrimos...¹³⁸⁴

Sin embargo, explica Lefebvre, esta definición encierra una paradoja: hay un pensamiento que precede al pensante, un pensamiento sin alguien que lo piensa, un pensamiento incógnito que, no obstante, constituye el sistema.¹³⁸⁵ Pero "...no es un Dios o un principio metafísico, sino un "se" o un "hay...".¹³⁸⁶ Hay pues un pensamiento, rodeado de vacío, asido por sí mismo, y sin nadie que lo piense, es decir, sin sujeto. Y este descubrimiento no solo elimina el sujeto sino la idea misma de hombre y aquello que se le puede vincular, como la relación del hombre y el mundo, con la realidad, con el arte, etc. Según Lefebvre, la intención de Foucault es mostrarnos que no se sale jamás del sistema, algo en lo que irían por delante los americanos o los ingleses.

Asimismo, unos pocos meses antes de los sucesos que precipitaron el Mayo de 1968, situación social y política que vivió muy de cerca, Lefebvre participó en un coloquio en La Sorbona dirigido por el historiador Ernest Labrousse y organizado por la revista *Raison Présente*. Allí, junto con otros conocidos lingüistas, psicólogos o historiadores como R. Zazzo, Martinet, Goldmann, Albert Soboul, Pierre Vidal-Naquet y Madeleine Reberieux, aunque precisamente rehusaron acudir por diferentes razones Sartre, Foucault, Levy-Strauss y Lacán, se planteó un debate entre detractores y defensores del estructuralismo, tema muy presente académica y socialmente en Francia justo en

¹³⁸⁴ M. Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", DE. Vol. I, texto 37, pag. 514-515., citado por Lefebvre en "Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme", pag. 30. En francés: " Pas système, il faut entendre un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient...Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons..." TN.

¹³⁸⁵ El texto original en francés dice así: " Paradoxe: la pensée-pensée précède la pensée pensante; le système, dans sa perfection et sa stabilité, est la raison de la pensée du système. Michel Foucault accepte l'hypothèse d'une pensée anonyme, qui institue ou constitue ce système". La traducción al español de María Esther Benitez en *Ajuste de cuentas con el estructuralismo* dice esto: " Paradoja: el pensamiento pensado precede el pensamiento pensante; el sistema, en su perfección y su estabilidad, es la razón del pensamiento del sistema". Para esta reseña, aun perdiendo la intencionalidad del juego de palabras, hemos preferido trasladar la idea separándonos de la literalidad.

¹³⁸⁶ H. Lefebvre, "Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme", pag. 30. En francés: "...n'est pas un Dieu ni un principe métaphysique, mais un "on" ou bien un "il y a...". TN.

vísperas de aquella primavera histórica. *Las estructuras y los hombres* fue el título que se le dio al libro que reúne las actas del coloquio en cuya primera jornada, hubo dos y en esta primera se desarrollaron los debates más animados, aparece como ponente el combativo Lefebvre. En realidad es un texto que traemos a colación porque enlaza con la argumentación anterior, por su vehemente descripción del estructuralismo y porque, aun sin nombrar a Foucault, sirve de referencia para constatar su aversión a ese movimiento. Efectivamente, la utilización de términos como “terrorismo” llama la atención, pero empecemos por el principio: el pensamiento de Marx. En la primera parte del *Capital*, obra que según Lefebvre nunca ha sido bien entendida, se observa una articulación entre lo histórico, lo económico, lo social que permite al autor definir una totalidad. “El movimiento, el devenir, deja a su paso seres, existencias, entidades dotadas de una cierta coherencia”.¹³⁸⁷No hay clivaje entre “lo continuo y lo discontinuo”, unas veces se acentúa lo primero, como el desarrollo de la mercancía en la historia, y otras lo segundo, como los modos de producción que determinan las relaciones de propiedad. El modelo es dialéctico y busca captar la realidad del devenir histórico como rebasamiento de esas dos perspectivas. Pero, una vez fijada su posición, lo que a Lefebvre le parece ofensivo es el “terrorismo” que los estructuralistas ejercen en el campo de la ciencia. Hay que ser estructuralista, denuncia, o se arriesga uno a ser acusado de no entender nada. Todo ello degenera en una peligrosa renovación del dogmatismo y en un círculo vicioso de terrorismo y contra-terrorismo del que, una vez dentro, ya es difícil encontrar la salida, concluye Lefebvre.

* * *

¹³⁸⁷Ernest Labrousse, *Las estructuras y los hombres*, pag. 22.

En la misma línea, Jeannette Colombel, “Les mots de Foucault et les choses”, en *La Nouvelle Critique*, abril 1967, acusa a Foucault de pergeñar la ideología de los tecnócratas.¹³⁸⁸ Y lo hace, precisa Colombel, desprestigiando y deshaciéndose previamente del marxismo, dejando así la vía expedita que conduce a la parálisis en beneficio del sistema:

El absurdo, para no ser reivindicado como supremo valor, es la conclusión a la cual llega aquel que no se deja atrapar por ninguna mistificación. Toda tentativa para arrancarse del sistema lleva su marca, y, consecuentemente, la sabiduría conduce a la locura. Y las ciencias humanas, a contracorriente, partiendo del inconsciente, son utilizadas por Foucault para demostrar la ilusión de toda empresa: ya sólo queda aceptar el sistema: lucidez de la desesperación, lucidez de la risa, *Made in USA*.¹³⁸⁹

Las ciencias humanas, tal y como sostiene Colombel es la interpretación que hace de ellas Foucault, serían un mero instrumento que, una vez desautorizadas otras opciones, allana el camino para la aceptación del sistema,.

* * *

Ese mismo año 1967, Roger Garaudy publicó en *La Pensée* nº 135 un artículo que tituló “Structuralisme et `Mort de l’Homme’”¹³⁹⁰ en el que plantea dos importantes observaciones discrepantes al libro *Les mots et les choses*. La primera es una objeción de hecho: la extrema fragilidad de las bases históricas sobre las que Foucault fundamenta su

¹³⁸⁸ En los años 90 veremos como la famosa Camille Paglia utiliza este mismo argumento calificando a Foucault de ideólogo de la “yuppie age”.

¹³⁸⁹ Jeannette Colombel, “Les mots de Foucault et les choses”, en *La Nouvelle Critique*, abril 1967, pag. 8., TN del francés: “ L’absurde, pour n’être pas revendiqué comme suprême valeur, est le conclusion à laquelle parvient celui qui ne se laisse prendre par aucune mystification. Toute tentative pour s’arracher au système en porte la marque et, dès lors, la sagesse mène à la foile. Et les sciences humaines, à contre-courant, partant de l’inconscient, sont utilisées par Foucault pour démontrer l’illusion de toute entreprise: il n’y a plus qu’à accepter le système: lucidité du désespoir, lucidité du rire, *Made in USA*”.

¹³⁹⁰ Roger Garaudy, *La Pensée*, nº 135, pags. 107-124. Nosotros hemos utilizado para el estudio de este texto la compilación editada por Barry Smart, *Michel Foucault, Critical assessments*, vol. I, pags. 369-381.

construcción. Según dice, “cuando se lee casi se tiene una impresión estética”,¹³⁹¹ como ocurre cuando trata de documentar el momento del paso de la definición de la riqueza por el valor del metal y el momento en que la moneda se constituye en representación simbólica del valor. Los textos citados por Foucault, afirma Garaudy, son los de Scipion de Gramont, que mantiene la tesis de que la moneda es el signo de la riqueza y no la riqueza ella misma, y de Turgot reprochando a John Law haber creído que la moneda no es más que una riqueza de signo, puesto que el crédito está fundamentado por la marca del príncipe. Turgot piensa que la moneda es mercancía, es decir, que se puede hacer objeto de trato o venta y, por lo tanto, riqueza. Pero el texto de Turgot es de 1749 y el de Scipion de Gramont de 1620, justo al contrario de cómo deberían haberse producido para dar fundamento a la tesis de Foucault. Garaudy aprovecha y carga contra el estructuralismo “abstracto y doctrinario”¹³⁹² por su poca rigurosidad histórica.

La segunda objeción es de principio y, a su vez, de corte marxista. Sumándose a la crítica de Sartre, Garaudy hace notar que Foucault describe las estratificaciones sucesivas del saber, pero no dice cómo se produce el paso de una estructura a otra, por ejemplo, se fija uno de los momentos decisivos en el cambio de concepción del saber el periodo entre 1775 y 1795, y, sin embargo, no se tiene en cuenta la Revolución francesa en ese cambio. Ignorar este acontecimiento es un error al que, además, hay que añadir la descalificación del marxismo como un “veneno” para el pensamiento del siglo XIX.

Garaudy interpreta que Foucault no puede explicar el paso de una estructura a otra porque habla de estructuras sin hablar jamás de los hombres que las han creado. “Se trata de una eliminación completa del rol del hombre”,¹³⁹³ cuya justificación hay que buscarla en cómo Foucault acredita la idea de que el hombre es una creación del

¹³⁹¹Roger Garaudy, “Structuralisme et `Mort de l’Homme””, en *Michel Foucault, Critical assessments*, vol. I, pag. 378. TN del francés: “Quand on le lit on a presque une impression esthétique”.

¹³⁹² Ibid. pag. 379. En francés: “abstrait et doctrinaire”.

¹³⁹³ Ibid.

pensamiento de finales del XVIII, una creación de Rousseau y Kant. Pero la ausencia del hombre deja fuera de toda comprensión los acontecimientos que marcan la historia. Y esto coincide precisamente con lo que el capitalismo intenta hacer con el hombre en las sociedades industriales occidentales. Garaudy concluye recordando que esta concepción histórica de Foucault está en abierta contradicción con la realidad.

Está superada por esta realidad, excluye lo que es el principio, el alma misma de un partido marxista, es decir eso que Lenin ha llamado el Qué hacer?, “el momento subjetivo”. Este “momento subjetivo” no es la subjetividad en el sentido individualista del existencialismo. Esta subjetividad, para Lenin, es la del Partido, es la de la concienciación y la acción, de la práctica que ella engendra. El corte radical entre teoría y práctica conduciría a una perversión doctrinaria y abstracta del marxismo por olvidar uno de los dos momentos indisolublemente ligados por Marx: si la hacen en las condiciones siempre estructuradas por el pasado, son sin embargo los hombres quienes hacen su propia historia.¹³⁹⁴

* * *

Aparte de Garaudy, otro de los más interesantes para resaltar aquí es el caso de R. D. Laing que, en un breve artículo, “The Invention of Madness”, sobre la primera edición de *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* en francés *Folie et Déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, hace una crítica sobre estilo y contenido. Dice, por ejemplo, que “Foucault algunas veces retuerce las palabras en tales piruetas que es más admirable por su brillantez que por la confianza en su veracidad”.¹³⁹⁵ Laing destaca en su valoración del libro algunos términos como desencanto, pesadilla,

¹³⁹⁴ Ibid. pag. 381. TN del francés: “ Elle est dépassée par cette réalité, et elle exclut ce qui en est le principe, l'âme même d'un parti marxiste, c'est-à-dire ce que Lénine a appelé dans *Que faire?* le “moment subjectif”. Ce “moment subjectif” ce n'est pas la subjectivité au sens individualiste de l'existentialisme. Cette subjectivité, chez Lénine, c'est celle du Parti, c'est celle de la conscience et de l'action, de la pratique qu'elle engendre. La coupure radicale entre théorie et pratique conduirait à une perversion doctrinaire et abstraite du marxisme, en oubliant l'un des deux moments indissolublement liés par Marx: s'ils la font dans des conditions toujours structurées par le passé, ce sont néanmoins les hommes qui font leur propre histoire”.

¹³⁹⁵ R. D. Laing, “The Invention of Madness”, *New Statesman*, en Peter Burke *Critical essays on Michel Foucault*. pag. 26. TN. del inglés: “Foucault sometimes whirls words into pirouettes which are more to be admired for their brilliance than trusted for their veracity.”

desolación, horror, destrucción, olvido. Veremos que esta crítica es bastante recurrente entre los intelectuales angloparlantes y, sin embargo, un tema menor entre los franceses o alemanes. Y aunque termina su crítica alabando el torrente de su ingenio, le recuerda que el último de los capítulos de *Madness and Civilization* es el más endeble, con continuos y rápidos movimientos, por ejemplo de Goya a Artaud, y ausente de sus propias contribuciones a las de otros autores expuestas en capítulos anteriores.¹³⁹⁶

* * *

En abril del año 1968 Jean Piaget publicó un breve trabajo titulado: *El estructuralismo*. El capítulo VII de ese libro, *Estructuralismo y filosofía*, tiene un apartado 21 titulado, *Un estructuralismo sin estructuras*, que está dedicado a Foucault. Después de unas amables palabras iniciales, que no parecen protocolarias,¹³⁹⁷ Piaget hace otras consideraciones menos coincidentes sobre la intencionalidad, el sentido y trascendencia que encuentra en *Les mots et les choses*. En síntesis la crítica consiste en una suerte de imputación por la que Foucault solo habría conservado los aspectos negativos del estructuralismo. Según explica, si bien el objetivo final es el hombre, Foucault piensa las ciencias humanas como producto de los *a priori* históricos o *epistemes* que se van sucediendo sin orden aparente. La idea del hombre, originaria del siglo XIX, desaparecerá sustituido por otra *episteme aún desconocida*. Ahora bien,

Sería de esperar, en especial, de la obra de intenciones revolucionarias que este autor nos presenta, una saludable crítica de las ciencias del hombre, claridades suficientes sobre la nueva

¹³⁹⁶ Ibid. pag. 27.

¹³⁹⁷ Jean Piaget, *El estructuralismo*, pag. 110. : "...erudición impresionante", "...ideas imprevistas y brillantes", "...estilo centelleante".

noción de *episteme* y una justificación de la concepción restrictiva que se da del estructuralismo.¹³⁹⁸

Efectivamente, dice Piaget, en la obra de Foucault antes citada solo encontramos afirmaciones u omisiones sin demostraciones. Sobre las ciencias humanas, que precisamente son calificadas de falsas ciencias, no se aportan pruebas que justifiquen esa exclusión. Se despacha simplemente con su ausencia de un “triedro” concebido *ad hoc* por Foucault, del cual una de sus facetas sería o representaría a las ciencias matemáticas, otra la biología, economía y lingüística, y como ultimo lado mostraría la reflexión filosófica. Serían ciencias por el arraigo, y la explicación para esta arbitrariedad es que la definición “arqueológica” que hace de como se constituyen en ciencias se reduce a un relato posterior a lo que sucedió, “como si hubiera podido deducírsele *a priori* del conocimiento de su *episteme*”.¹³⁹⁹ Pero estas *epistemes* no son *a priori* como las categorías kantianas, continúa Piaget, permanentes y necesarias, sino que se suceden de una manera imprevisible y solo duran un tiempo determinado antes de su prescripción.¹⁴⁰⁰ Todo esto le recuerda a los “paradigmas” propuestos en el libro de T. S. Kuhn sobre las revoluciones científicas. En cualquier caso, sentencia, Foucault no cree necesario articular un método que indague las condiciones previas de creación de esa *episteme*, ni cuestiona

¹³⁹⁸ Ibid. pag. 111.

¹³⁹⁹ Ibid. pag. 112.

¹⁴⁰⁰ Pierre Daix en *Claves del estructuralismo*, pag. 57., sostiene una posición parecida a la de Piaget. Cita Daix la respuesta de Foucault a una de las preguntas del formulario que la revista mensual *Esprit* le pasó en mayo del 68. En “Réponse à une question”, así titularon la entrevista, que concretamente salió publicada en el nº 371, Foucault describe de esta manera su trabajo: “...determinar en sus diversas dimensiones, lo que debió ser en Europa, a partir del siglo XVII, el modo de existencia de los discursos, y, singularmente, de los discursos científicos (sus reglas de formación, sus dependencias, sus transformaciones), mediante el cual se ha constituido el saber que actualmente es nuestro, y más precisamente, el saber que se ha dado como dominio ese curioso objeto que es el hombre”. En francés: “Déterminer, dans ses dimensions diverses, ce qu'a dû être en Europe, depuis le XVIIe siècle, le mode d'existence des discours, et singulièrement des discours scientifiques (leurs règles de formation, avec leurs conditions, leurs dépendances, leurs conditions, leurs transformations), pour que se constitue le savoir qui est le nôtre aujourd'hui et d'une façon plus précise le savoir qui s'est donné pour domaine ce curieux objet qu'est l'homme”, en DE. Vol. I, texto 58, pag. 694. Traducción de Julio Vera. Pues bien, Daix argumenta lo siguiente: “En este sumario se ve bien en qué medida esta ambición roza las investigaciones epistemológicas, pero se separa de ellas, se descentra, pues pone en un primer plano las condiciones de nuestra comunicación con el discurso del pasado. Jean Piaget no se equivoca al subrayar el escepticismo fundamental de semejante empresa, ya que ésta consiste en una constante interrogación sobre la posibilidad de la comunicación, posibilidad que la epistemología supone resuelta por medio de la continuidad misma de la ciencia”.

los criterios que supuestamente destruirán la *episteme* precedente, solo “sustituye la metodología sistemática por la improvisación especulativa”.¹⁴⁰¹Y esto acarrea dos errores de procedimiento: la arbitrariedad y la heterogeneidad. La primera se debe a su modo de distribuir las ciencias según le parece, separando, por ejemplo, la lingüística y la economía. En esta línea, también es arbitraria la invariable estanqueidad del mencionado triedro, sobre todo si tenemos en cuenta la actual multiplicidad de conexiones entre las distintas ciencias. Asimismo, incurre Foucault en arbitrariedad al situar a la filosofía en un espacio separado en tanto que, asegura Piaget, “la epistemología es cada vez más interna a las ciencias”.¹⁴⁰²

En relación al “defecto” de la heterogeneidad, Piaget está refiriéndose en realidad a los distintos niveles de la ciencia en una misma *episteme*, hecho que Foucault pasa por alto. Por ejemplo, en la *episteme* de los siglos XVII y XVIII, donde la biología se mantuvo en un desarrollo de orden lineal y con una taxonomía procedente de unas construcciones en base a la contigüidad, no puede ser considerada al mismo nivel que el de las matemáticas de esa misma época, donde ya exploraban campos bastante más complejos como el cálculo infinitesimal o la tercera ley de Newton. No tiene que coincidir el nivel de las ciencias aunque coincidan en el tiempo. Piaget destaca que, debido a esto, la sucesión de *epistemes* se convierte en un proceso incomprensible cuyas causas y efectos resultan indescifrables.

Dicho de otro modo, la última palabra de una `arqueología´ de la razón es la de que la razón se transforma sin razón, y que sus estructuras aparecen y desaparecen por mutaciones fortuitas o surgimientos momentáneos, según la manera en que razonaban los biólogos antes del estructuralismo cibernético contemporáneo. Por consiguiente, no es exagerado calificar el estructuralismo de Foucault de estructuralismo sin estructura. Conserva del estructuralismo estático todos sus aspectos negativos: la desvalorización de la historia y de la génesis, el desprecio por las funciones y, en un grado hasta ahora desconocido, la negación del sujeto mismo, pues el hombre

¹⁴⁰¹ Ibid. pag. 114.

¹⁴⁰² Ibid.

desaparecerá muy pronto. En cuanto a los aspectos positivos, sus estructuras no son otra cosa que esquemas figurativos, y no sistemas de transformaciones que se conserven necesariamente por su autorregulación.¹⁴⁰³

“Estructuralismo estático” de estructuras como “esquemas figurativos” hacen, pues, que el estructuralismo de Foucault no tenga estructura.

Termina Piaget, sin embargo, alabando en Foucault la brillantez, así como la paradoja de “la agudeza de su inteligencia disolvente”.

* * *

Todavía en ese mismo 1968, el que fuera profesor del departamento de filosofía en la universidad de París-Nanterre, Mikel Dufrenne, publicó el libro titulado *Pour l'homme*. En él, tal y como acertadamente lo describe Louis Marin,¹⁴⁰⁴ Dufrenne se inviste con la toga del “abogado defensor” del “hombre” en el supuesto juicio donde éste sufre todo tipo de acusaciones, y por eso, su discurso, adquiere un tono “retórico y polémico”. Efectivamente, Dufrenne critica la ambigüedad de Foucault de la siguiente manera: “ se ha hecho, y hay que hacer, una filosofía de la ambigüedad; pero sin duda la filosofía de Foucault solamente es una filosofía ambigua”.¹⁴⁰⁵ Asimismo critica con cierta intransigencia el idealismo de Foucault que prioriza de manera deliberada la *episteme* convirtiendo al hombre en “cosa entre las cosas, o concepto entre conceptos...”.¹⁴⁰⁶ Según explica Dufrenne la procedencia de esta posición hay que buscarla en la filosofía del

¹⁴⁰³ Ibid. pag. 116.

¹⁴⁰⁴ Louis Marin, “La Question de l'homme”, *Revue internationale de Philosophie*, 1968, nº 3-4, pag. 308-332. En francés: “plaidoyer”.

¹⁴⁰⁵ Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, pag. 47. En francés: “On a fait, et U faut faire, une philosophie de l'ambigüité ; mais sans doute la philosophie de Foucault est-eUe seulement une philosophie ambigüe”. TN.

¹⁴⁰⁶ Ibid. pag. 43. En francés: “...chose parmi les choses, ou concept parmi les concepts... “. TN.

concepto de Heidegger que “rechaza en el hombre la iniciativa del pensamiento para ponerla al servicio de lo pensado”.¹⁴⁰⁷ Esto provoca la ausencia de un hombre concreto y reconocible, o dicho de otra manera, falta “la presencia del hombre en este mundo real donde echa sus raíces”.¹⁴⁰⁸ En este sentido, termina Dufrenne, reclamar que el ser humano es una invención reciente tiene el efecto de reemplazar al hombre real por el concepto de hombre,¹⁴⁰⁹ y esto es debido, según afirma, al carácter flotante¹⁴¹⁰ de la *episteme* foucaultiana.

* * *

Eugenio Trías publicó en 1970 su libro titulado *Filosofía y Carnaval*. En él desarrolla el tema de la relación del estructuralismo con la “muerte del hombre” que preliminarmente ya había tratado, en 1969, en su ensayo *La filosofía y su sombra*. En realidad Trías no contradice sino que, en un sentido determinado, radicaliza el famoso “rostro de arena” convirtiéndolo en una “máscara”, como ya sugiere en otro contexto el mismo Foucault al final de *Las palabras y las cosas*: “Más que la muerte de Dios...lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras...”.¹⁴¹¹ Pero, esta es la base argumental de Trías en su escrito de juventud:

En efecto, la tesis de la ‘muerte del hombre’, en su formulación foucaultiana, me parece todavía tímida y poco radical. Foucault se limita a plantearla en el terreno epistemológico. Esta

¹⁴⁰⁷ Ibid. pag. 30. En francés: “...refuser à l'homme l'initiative de la pensée pour la mettre au service de ce qui est pensé”. TN.

¹⁴⁰⁸ Ibid. pag. 42. En francés: “...la présence de l'homme à ce monde brut où il plonge ses racines”. TN.

¹⁴⁰⁹ Ibid. pag. 42 y 156.

¹⁴¹⁰ Ibid. pag. 110.

¹⁴¹¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, pag. 374.

timidez ha tranquilizado a mucha gente que asimilaba esa tesis a la idea de una catástrofe atómica, por ejemplo. Cabe, sin embargo, una formulación diferente de esa tesis, más radical que la tesis foucaultiana y menos `drástica´ que la idea de la extinción del género humano. La idea de la `muerte del hombre´ posee para mí un sentido vital, que afecta a nuestra conducta de forma directa y que determina una forma de comportarse y una actitud: y por consiguiente, una ética. Esa idea significa que el `hombre´, la `persona humana´, la `existencia humana´ o el `sujeto humano´ constituyen *fetiches*. Que el humanismo, el subjetivismo, el personalismo, el existencialismo, han abonado un cierto fetichismo: fijar un papel social, una máscara o disfraz como patrón de una pretendida identidad o *self*. La muerte del hombre significa, por tanto: la disolución de esa identidad y la liberación de una profusión de máscaras o disfraces que todos nosotros almacenamos –y que inhibimos en virtud de ese fetichismo. Nuestra idea es, pues, disolver esa identidad y liberar una multiplicidad. Recordar que bajo esa identidad o nombre se esconde una muchedumbre: que nuestro nombre es, en todo caso, el mismo que el del endemoniado que le confesó a Jesucristo: `Legión es mi nombre´.¹⁴¹²

Efectivamente, Trías parte de la proclamación que hace el estructuralismo filosófico de la “muerte del hombre” en el seno de las ciencias sociales. Pero lo que desaparece, según él, es el concepto de “hombre”, siendo en realidad la muerte de la filosofía del hombre lo que se proclama. Propone un planteamiento más radical, más allá del campo científico y relacionada con la vida diaria y con las normas de comportamiento, una formulación que se interne también en el terreno social. La noción de “hombre”, dice Trías, se asocia a otras nociones como sujeto humano, persona humana, “yo”, identidad personal, autoconciencia, etc. Todas estas asociaciones están referidas a la identidad de la persona o del sujeto a diferentes papeles sociales. Y esa identidad constituye una sustancia que se mantiene inamovible a través de los diferentes papeles o máscaras que interpreta.¹⁴¹³

Yo entendería la tesis de la “muerte del hombre” en el sentido de una disolución de esa identidad o de un desfondamiento de esa sustancia o fondo. Y una razón de peso alegaría en favor

¹⁴¹² Eugenio Trías, *Filosofía y Carnaval*, pag. 14-15.

¹⁴¹³ *Ibid.* pag. 84.

de esa liquidación: la sospecha del carácter ficticio de esa identidad consciente o de ese “yo” seguro y asegurado.¹⁴¹⁴

Debido a su carácter ficticio el yo-sustancia es un fetiche y la propuesta de Trías consiste en la eliminación de esos fetiches y, en consecuencia, es una propuesta de desmitificación. Al poner en cuestión esa sustancia se pretende la liberación de aquella multitud de máscaras encerradas mas allá de la conciencia, en el inconsciente, y que solo una “explosión” puede liberar del yo que ahoga o reprime.¹⁴¹⁵

Todo esto llevaría consigo un replanteamiento del análisis y revisión de los viejos conceptos o categorías del hombre, como la idea de “persona”, que debería sustituirse por la de “máscara” o “disfraz” porque el yo esconde, detrás de lo que parece su unidad, una multiplicidad. “No hay unidad sino desdoblamiento y travesti”. La idea de tiempo, asimismo, debería sustituirse por la de “eterno retorno”, dejando de entender la historia como un proceso lineal y comprenderla como una sucesión discontinua de instantáneas dispersas. Y el modelo de convivencia no sería el de socialización de identidades sino, al contrario, un carnaval: “la conversión de la vida cotidiana en un teatro”.¹⁴¹⁶

Para terminar, una consideración de Trías, ya en 1976, pero que define su postura. En la entrada “Estructuralismo” del Diccionario de Filosofía Contemporánea dirigido por Miguel A. Quintanilla, Trías dice lo siguiente sobre Foucault:

El caso de Foucault es mucho más complejo. Debería considerarse en particular y por extenso, pudiéndose formular, como hipótesis, que este filósofo enmascarado en su labor de archivista y de arqueólogo ha fundado su magnífica astucia en cierta reflexión *prudente* acerca de un presente epistemológico que en ningún momento percibe como taxativamente diferenciado de sus raíces decimonónicas, alumbrando únicamente como velada interrogación ciertos signos de innovación o de ruptura que, sin embargo, en ningún momento ratifica. Asimismo, su comparecencia

¹⁴¹⁴ Ibid.

¹⁴¹⁵ Ibid. pag. 86.

¹⁴¹⁶ Ibid. pag. 87.

como simple `precursor´...debe alertarnos respecto a una actitud en el fondo mucho más fecunda que aquella a la que al parecer allana sencillamente el camino. Creo que detrás de sus embozos y de sus gestos prudentes, incluso modestos en apariencia, se esconde un *ethos* por lo demás profundamente *interesante*.¹⁴¹⁷

* * *

¹⁴¹⁷ Miguel A. Quintanilla, *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, pag. 143.

1. 2 Década de los 70: vigilar y criticar.-

En 1970, José Rubio Carracedo, actual catedrático de ética y filosofía política en la Universidad de Málaga, publicó en la Revista General de Investigación y Cultura *Arbor* un artículo titulado “El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas”.¹⁴¹⁸ En el contexto de la inserción de la “muerte del hombre” de Foucault dentro del análisis general del estructuralismo antropológico, recoge y comparte Carracedo las críticas de Garaudy, brillante argumentación histórica pero arbitraria y ausencia de explicación a los cambios de una *episteme* a otra, y Piaget, “estructuralismo sin estructuras” e inteligencia disolvente que solo brillante en la destrucción. Pero en el artículo también revela su opinión que apunta a otro aspecto criticable. Así es, para Carracedo la *episteme* foucaultiana, especie de “a priori histórico” que determina “toda problemática por la disposición epistemológica del momento histórico”.¹⁴¹⁹ Continúa Carracedo explicando el “brillante” estudio histórico que desarrolla Foucault para defender su tesis sobre las tres últimas *epistemes* que han conformado el campo de saber: Renacimiento, Neoclasicismo y siglo XIX. Y es en este último cuando las palabras rompen la relación de univocidad con las cosas, haciéndose ahora oculta. “Los sistemas estallan en génesis y devenir”, pero el análisis de Foucault, recuerda Carracedo, olvida algunos acontecimientos de la historia de la filosofía ciertamente determinantes para la comprensión de todos los elementos que participan en su evolución:

No importa que su análisis pase por alto el *cogito* cartesiano, la ética religiosa y la obra de Marx. Foucault está presto para demostrarnos que asistimos al nacimiento de un nuevo episteme: el

¹⁴¹⁸ José Rubio Carracedo, “El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas”, *Arbor*, nº 294, junio 1970. Carracedo repetiría estas mismas ideas en el capítulo “Estructuralismo histórico-cultural: Michel Foucault” dentro de su libro *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, pags. 141-143., de 1971.

¹⁴¹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, pag. 357, citado por Carracedo en “El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas”, *Arbor*, nº 294, pag. 41.

científico, o, mejor, la positividad. Cuya primera consecuencia es la “muerte del hombre”, ya que hoy trabajamos por establecer su positividad, como una cosa entre las cosas, sin referirle ya el saber.¹⁴²⁰

* * *

Al año siguiente, esto es, en 1971, en el curso de una serie de programas de entrevistas y tertulias en la televisión holandesa, tuvo lugar el famoso debate entre Foucault y N. Chomsky. De nuevo distintos puntos de vista sobre las nociones de poder, de las instituciones sociales así como las multinacionales, de las que Foucault parecía haberse olvidado según el estadounidense. También la justicia, la función de la historia o sobre la naturaleza humana, constituyeron la base del contraste de opiniones. Quizá lo más interesante para esta tesis sea la afirmación que sostiene Foucault, abiertamente contraria a la de Chomsky, sobre la creatividad en Descartes y la idea, dentro la corriente agustiniana, de la mente replegada en sí misma:

...cuando usted se refiere a la creatividad tal como la concebía Descartes, me pregunto si no está atribuyéndole al filósofo una idea que se encuentra entre sus sucesores, o incluso en algunos de sus contemporáneos. Según Descartes, la mente no era tan creativa: veía, percibía y la evidencia la ilustraba. Es más, el problema que Descartes nunca resolvió ni llegó a dominar por completo fue comprender cómo se puede pasar de una de estas ideas claras y distintas, de una de estas intuiciones a otra, y qué estatus habría que otorgar a la evidencia de dicho pasaje. No encuentro un acto creativo en el momento en que la mente comprende la verdad según Descartes, ni tampoco la creación real en el pasaje de una verdad a otra. Por el contrario, creo que se puede hallar al mismo tiempo en Pascal o en Leibniz algo que se acerca mucho más a lo que está buscando. En otras palabras, tanto en Pascal como en la corriente agustiniana del pensamiento cristiano se encuentra la idea de una mente en profundidad, de una mente replegada en la intimidad de sí misma rozada por una suerte de inconsciente, y que puede desarrollar sus potencialidades a través de la profundización del ser. Y ésta es la razón por la cual la gramática de Port Royal, a la que usted hace referencia, es según mi visión mucho más agustiniana que cartesiana.¹⁴²¹

¹⁴²⁰José Rubio Carracedo, “El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas”, *Arbor*, nº 294, pag. 41.

¹⁴²¹Noam Chomsky/Michel Foucault, en Fons Elders: *La naturaleza humana: justicia versus poder, Un debate*. trad. Leonel Livchits. En el sitio web:<https://xarxasuportmutueixdreta.files.wordpress.com/2014/03/foucault-m-y-chomsky-n-la-naturaleza-humana-justicia-versus-poder-1971.pdf>

Recordemos, aunque falta mucho tiempo hasta que se plantee el tema, que Foucault señalará directamente a Descartes como el primer gran referente de la filosofía moderna que, al postular la regla de la evidencia, implantó la condición de que el sujeto era capaz de tener acceso a la verdad solo a través del conocimiento, de sus reglas y métodos. El que llamará “momento cartesiano” es el causante del cese de toda necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo,¹⁴²²es decir, del olvido del cuidado de sí.

* * *

También, en el mismo año 1971, D.W. Harding publicó una feroz crítica de la primera edición del libro que en el mundo anglosajón se tituló como *The Order of Things*, es decir, *Les mots et les choses*. Titulada “Good-by Man”, analiza en términos irónicos una opinión bastante compartida en ese ámbito académico, a saber: la innecesaria avalancha verbal, las redundancias o mera repeticiones, la jerga abstracta o la erudición intimidatoria.¹⁴²³Y se pregunta : ¿con esa retórica intelectual está diciendo algo que pueda analizarse con seriedad? En algunos puntos de su exposición, dice Harding, “...la elaboración erudita y la torrencial verbosidad de florituras de lo que permanece impreciso son sus métodos preferidos.”¹⁴²⁴Y termina diciendo esto:

¹⁴²² M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 38.

¹⁴²³ D.W. Harding, “Good-by Man”, *New York Times Book Review*, en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 79., TN del inglés: “...verbal spate, redundant, or merely repetitiv...abstract jargon and intimidating erudition.” Peter Burke en la Introducción a esos *Critical essays*... dice algo que puede servirnos de orientación. Efectivamente, según él, en el mundo anglosajón hay tres patentes de respuesta a la obra de Foucault. En la primera su estilo se considera demasiado opaco, demasiado fluido o demasiado melodramático. En segundo lugar, las fuentes literarias o históricas son calificadas de poco rigurosas. Y en último lugar, se aprecia una paulatina disminución en esta hostilidad inicial hacia la asimilación de algunas ideas seleccionadas.

¹⁴²⁴ Ibid. pag. 80. TN del inglés: “...erudit elaboration and fluent verbal embroidery of what remains imprecise are his preferred methods.”

Si usted se excita con la experiencia de tener pensamientos, especialmente unos inflados pensamientos farragosos, entonces el libro le responderá todo lo que pueda preguntar. Pero si prefiere pensar de una manera que vaya más allá de un juego personal, Foucault solo ofrece tentadoras insinuaciones para cualquier cambio de punto de vista, opinión y acción que su análisis cultural puede eventualmente sugerir.¹⁴²⁵

* * *

Asimismo, resulta bastante ilustrativo constatar cómo George Steiner, en su artículo de agosto de 1971 titulado “Mandarin of the Hour”,¹⁴²⁶ da comienzo a la articulación de su crítica desde lo que entiende como un exceso de verbosidad: “Página tras página podría ser la retórica de una especie de aburrida sibila dejándose llevar por la libre asociación de ideas”.¹⁴²⁷ Esto le lleva a preguntarse: “¿se dice aquí algo que pueda ser entendido y verificado en un sentido racional?”¹⁴²⁸ Según Steiner

...ideas similares ya se habían avanzado por Lovejoy y Whitehead...La noción de *episteme* de forma llamativa recuerda a la bien conocida definición de ‘paradigma’ de Thomas Kuhn...La cerrada relación entre la comunicación lingüística y los intercambios económicos es, por supuesto, el sello de Levi-Strauss. La elección de Nietzsche y Mallarmé como arquetipos de la modernidad en el conocimiento es, en la actual intelectualidad, casi rutinario.¹⁴²⁹

Sin embargo Steiner es considerablemente menos severo que Harding y al final de su análisis pone en valor algunos de sus logros:

¹⁴²⁵ Ibid. pag. 83. TN del inglés: “ If you get excited by the experience of having thoughts, especially wordily inflated thoughts, then the book as it stands will give you all you can ask. But if you want to think in a way that affects more than a self-enclosed game of thought, Foucault gives only tantalizing hints of any changes of outlook, feeling and action that his cultural analysis might eventually suggest.”

¹⁴²⁶ George Steiner, “Mandarin of the Hour”, *New York Times Book Review*, en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 84.

¹⁴²⁷ Ibid. TN del inglés: “ Page after page could be the rhetoric of a somewhat weary sybil indulging in free association.”

¹⁴²⁸ Ibid. TN del inglés: “ Is anything being said here, which can be grasped and verified in any rational way?”

¹⁴²⁹ Ibid. pag. 87. TN. del inglés: “...similar ideas have been put forward as long ago as Lovejoy and Whitehead...The notion of *episteme* strikingly recalls Thomas Kuhn’s well-known definition of ‘paradigms’...The close bracketing of linguistic communication and economic exchanges is, of course, the hall-mark of Levi-Strauss. The choice of Nietzsche and Mallarmé as archetypal of the modernity of consciousness is, in current intellectual history, almost routine.”

Su interpretación de Don Quijote como un documento en el que vemos al lenguaje rompiendo el viejo parentesco con las cosas, `Don Quijote lee el mundo con el fin de demostrar sus libros´ es ingenioso y penetrante...Él [Foucault] es capaz de re-experimentar con el idioma, de identificar reflejos del pasado. Puede controlar gran cantidad de documentación, a menudo recóndita y técnica. Tiene ojo de escritor para el nervio central de una actitud social. Se fija en cuestiones de intenso interés.¹⁴³⁰

Estas afirmaciones, desaprobaciones y hasta imputaciones despertaron el interés de Foucault en forma de réplica: “Monstrosities in Criticism”.¹⁴³¹Efectivamente, en ese artículo de contestación se observa una especie de desahogo por el tono empleado y la intensidad de ciertas expresiones. Reprocha Foucault, en términos generales, que “Las imposturas, dentro del espacio crítico, son como monstruos en el marco de la vida: no obstante, coherentes posibilidades.”,¹⁴³² y en términos particulares acusa a Steiner de fabricar el fantasma de un libro imaginario, necesitando para ello un cierto número de operaciones. Por ejemplo, poniendo del revés afirmaciones literales que aparecen en el libro, como la importancia de las modificaciones introducidas por Nietzsche y Mallarmé; introduciendo elementos ajenos, como las nociones de “espíritu”, “conciencia” o “sensibilidad”; la invocación de fantasmas, como la inexistente cita de Voltaire en el apartado de la historia de la gramática, las clasificaciones naturales y los análisis económicos del siglo XVIII; la sustitución de nombres, como cuando confunde una referencia a Nietzsche en el empleo de “Will” siendo en realidad a Humboldt o en el uso de “archeology” que está referido a Kant y no a Freud como piensa Steiner y lo mismo con

¹⁴³⁰ Ibid. pag. 88. TN del inglés: “ His interpretation of `Don Quixote´as document in wich we see language breaking off its old kinship with things- `Don Quixote reads the world in order to prove his books´- is witty and penetrates deeply....he is able to re-experience the idiom, the identifying reflexes of a past. He can master large masses of often recondite and technical documentation. He has a writer´s eye for...the nerve-center of a social attitude. He fixes on questions of intense interest.”

¹⁴³¹ Publicado en inglés en *Diacritics*, Vol. I, nº 1, otoño de 1971., en *Critical Essays on Michel Foucault*, pag. 89. En este mismo artículo también responde a las críticas que, sobre *Les mots et les choses*, J-M Pelorson le lanza en “Foucault et l’Espagne”, *La pensée*, nº 52., août 1970, pp 88-89, donde, según Foucault, lo clasifica como estructuralista, le adjudica frases que no son literales y persigue descalificarlo como impreciso y lleno de lagunas.

¹⁴³² Ibid. TN del inglés: “ The impostures within the critical space are like monsters within the realm of living: nevertheless coherent possibilities.”

Lovejoy que no es la fuente utilizada por Foucault sino Henri Daudin; y, por último, le acusa de inventar y reinventar lo que, en realidad, no existe en el libro.

Steiner tuvo su oportunidad de contrarréplica y en “Steiner responds to Foucault”¹⁴³³ contesta punto por punto al artículo de Foucault, cuyo tono y substancia califica de “feo espectáculo”. Para no repetirnos, lo más importante es la reiteración sobre la analogía entre la noción de *episteme* y el concepto de paradigma de T. S. Kuhn. Dice Steiner que en el fondo Foucault prudentemente evade dar respuesta a este que es el punto principal de su crítica.

* * *

El último crítico de 1971 del que vamos a hablar es Carlos Nelson Coutinho quien, en dicho año, publicó el libro titulado *O estruturalismo e a miséria da razão*. En él dedica un capítulo completo, “O anti-humanismo de Michel Foucault”, al filósofo francés, de quien dice que su característica esencial, producto de una radicalización del estructuralismo de Lévi-Strauss, es precisamente esa: el anti-humanismo. Parte Coutinho de una comparación entre ambos pensadores de la que va entresacando relaciones conceptuales, por ejemplo, los dos son agnósticos ante la función de la historia o la idea de *episteme* y su correspondencia con la “estructura” que plantea Lévi-Strauss, que considera son objetivaciones fetichistas.¹⁴³⁴ Sin embargo, la *episteme*, a diferencia de la “estructura” de Lévi-Strauss que es eterna e inmutable, se transforma en el tiempo, aunque, debido a su anti-historicismo, esto no significa que su concepción del mundo atribuya un papel determinante a la historicidad objetiva de lo real. Efectivamente, para Foucault:

¹⁴³³ G. Steiner, “Steiner responds to Foucault”, *Diacritics*, Vol. I, nº 2, pag. 59., en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 101.

¹⁴³⁴ C. Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, pag. 157.

Eso no ocurre: esas transformaciones de la *episteme* no tienen la menor relación con la historia real, o incluso con la historia ideal del pensamiento, pues son bruscas e inexplicables revirajes que ocurren en el plano “arqueológico”. Analizar un pensamiento, por ejemplo, relacionándolo con las clases sociales, con la praxis histórica de los hombres, sería algo puramente “doxológico”, no científico. Pero explicar el surgimiento de la filosofía, de la biología y de la economía política -la nueva *episteme* del siglo XIX- como desarrollos del pensamiento científico anterior sería igualmente equivocado...Foucault, por tanto, se limita a registrar de modo positivista las varias etapas de la *episteme*, colocando unas después de otras, sin ninguna relación histórica o sistemática entre sí. ¹⁴³⁵

Y como consecuencia de lo anterior es por lo que se puede hablar de irracionalismo, pues la transformación y cambio de las *epistemes* en el curso de la historia le parece a Foucault “un poco enigmático”,¹⁴³⁶ cita Coutinho. Su “método arqueológico”, insiste, evita una concepción de la historia global que abarque la totalidad de la síntesis dialéctica y consiste en una historia fragmentada en bloques de temporalidad propia. Según Coutinho, tal y como en cierta medida ocurre con Althusser, Foucault simplifica y empobrece la teoría idealista-dialéctica de la historia desactivando la esencial relación entre historia y praxis.

Además, Coutinho parece descubrir una contradicción en la interpretación que Foucault hace de Marx y el marxismo que revelaría su presunta “seriedad”. En *Les mots et les choses* dice que el marxismo está en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, y eso supone que en otro lugar le falta el oxígeno, pero en *L'archéologie du savoir* otorga importancia a la figura de Marx, al lado de Nietzsche, como precursor de una nueva *episteme* del siglo XX.

¹⁴³⁵ Ibid. pag. 160. En portugués: “ Isso não ocorre: essas transformações da *episteme* não têm nele a menor relação com a história real, ou mesmo com a história ideal do pensamento, pois são bruscas e inexplicadas reviravoltas que ocorrem no plano “arqueológico”. Analisar um pensamento, por exemplo, relacionando-o às classes sociais, à praxis histórica dos homens, seria algo puramente “doxológico”, não científico. Mas explicar o surgimento de filosofia, de biologia e da economia política -da nova *episteme* do século 19- como desenvolvimentos do pensamento científico anterior seria igualmente equivocado...Foucault, portanto, limita-se a registrar de modo positivista as várias etapas de la *episteme*, colocando-as umas após as outras, sem nenhuma relação histórico ou sistemática entre si”. TN.

¹⁴³⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, pag. 274.

Pero yendo al fondo de la cuestión, esto es, la sucesión de *epistemes* y cómo afectan al desarrollo de los acontecimientos en el desenlace de los problemas que configuran nuestro tiempo, Coutinho recuerda que Foucault establece tres “suelos arqueológicos” a partir de los cuales se pueden reconstruir tres *epistemes*. En la época renacentista se funda el saber en la semejanza entre las palabras y las cosas, en la época clásica, siglos XVII y XVIII, se prioriza la representación y, a partir del siglo XIX, en la medida que las cosas pasan a requerir el principio de su inteligibilidad, “el hombre, abandonando el espacio de la representación, entra, a su vez, por primera vez, en el campo del saber occidental...es indudablemente solo un desgarrón en el orden de las cosas”.¹⁴³⁷ Pero resulta evidente para el pensador brasileño que no se trata de una súbita aparición del hombre, sino de la elaboración, primero de la economía clásica, de Hegel y posteriormente Marx, de una ontología del ser social, formada a base de objetividad histórica, vía trabajo, relación de causalidad y teleología.¹⁴³⁸ Elaboración que no puede ser fruto de una “demiurgia del saber”¹⁴³⁹ sino de la respuesta real a los problemas que iban surgiendo a partir de la Revolución Francesa o del movimiento obrero. Así pues, el “método arqueológico” parece completamente idealista, como un producto manipulado por esa “demiurgia del saber” en un tiempo reciente. El discurso, que tiene como consecuencia la “muerte del hombre”, es el resultado de un nuevo orden que se verifica en la *episteme*, que termina siendo un proceso enigmático y fatal sobre el cual los hombres solo pueden pensar pero no actuar.

¹⁴³⁷ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag. 8-9., citado por Coutinho en *O estruturalismo e a miséria da razão*, pag. 166.

¹⁴³⁸ C. Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, pag. 167.

¹⁴³⁹ Se refiere Coutinho a esta frase de Foucault: “ Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años...”, en *Las palabras y las cosas*, pag. 300.

La `miseria de la razón', que se expresa en el positivismo de Foucault, conduce al fatalismo, a la transformación de los procesos históricos concretos en fetiches inmutables. La manipulación se convierte en algo irresistible, ontológico.¹⁴⁴⁰

Detrás de este positivismo, dice Coutinho, está la aceptación del estructuralismo que, en su caso, debe afirmar sin vacilaciones la "muerte del hombre". De este modo, convierte al hombre en un simple "elemento", que es, ahora, "un residuo irracional, inexistente e incognoscible",¹⁴⁴¹ algo que se desvanece como un rastro en la arena.

Con este fin del hombre y del humanismo, descomponiendo la historia y transformando la dialéctica en doxología Foucault delata su "abstrusa ideología", dice Coutinho. Su objetivo, asegura, es terminar con la tradición cultural del siglo XIX que sitúa al hombre contemporáneo ante la posibilidad de acabar con su manipulación, despertar del sueño antropológico para "eliminar de la conciencia de los hombres el insustituible elemento de crítica racional y humanista que tiene su base en la concepción dialéctica y materialista de la historia".¹⁴⁴² Esta versión radical del estructuralismo que representa Foucault, concluye Coutinho, parece que cumple una función profética hacia una nueva época de barbarie, como Nietzsche lo hizo con el fascismo.

* * *

En diciembre de 1972 Gustavo Bueno publicó en la revista trimestral de filosofía *Teorema*, que por entonces editaba la Universidad de Valencia, la reseña titulada "Lecourt, D.: Pour une critique de l'épistémologie". En el curso de la misma, que en

¹⁴⁴⁰C. Nelson Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, pag. 168-169. En portugués: "A `miséria de razão', que se expressa no positivismo de Foucault, conduz ao fatalismo, à transformação de processos históricos concretos em fetiches inmutáveis. A manipulação converte-se em algo irresistível, `ontológico'". TN.

¹⁴⁴¹ Ibid. pag. 173. En portugués: " um resíduo irracional, inexistente, incognoscível..." TN.

¹⁴⁴² Ibid. pag. 174. En portugués: "...eliminar da consciência dos homens o insubstituível elemento de crítica racional e humanista que tem sua base na concepção dialéctica e materialista da história". TN.

términos generales analizaba la lectura materialista que hacía Dominique Lecourt precisamente de autores como Foucault o Canguilhem, dedicó el siguiente comentario sobre *La Arqueología del Saber* :

Pero no nos hagamos demasiadas ilusiones. Foucault nunca podrá desentrañar las cuestiones que se plantea de una manera satisfactoria. Le falta algo sustancial: un punto de vista de clase. La luz se hace de pronto y permite comprender hasta los últimos repliegues del comportamiento de Foucault. Sabemos ahora por qué decidió resolver los problemas a su manera y no utilizó los conceptos del M. H. [Materialismo Histórico]. Ahora se revela que su impotencia teórica es la inevitable consecuencia de una opción política.¹⁴⁴³

* * *

Algo más adelante, en 1973, Jan Miel plantea la crítica partiendo de una comparación: la *Crise de le conscience européenne*¹⁴⁴⁴ del historiador francés Paul Hazard y *Les Mots et les choses*. Piensa Miel en su “Ideas or Epistemes: Hazard Versus Foucault”¹⁴⁴⁵ que, precisamente porque el contraste entre ambos es grande, sobre todo en el método y en la interpretación de la historia, el desafío directo de Foucault consistía en superar las tesis mantenidas por Hazard. La principal de ellas es que los cambios en el modo de conocimiento ocurridos entre 1680 y 1715 se deben a un cambio en las ideas que los hombres tienen sobre las cosas,¹⁴⁴⁶ siendo este cambio, además, del orden psicológico. Pero Foucault, dejando aquí aparte el que para Miel es un estilo digresivo y repetitivo, tiene otro objetivo: descubrir y definir la *episteme*. Efectivamente, Foucault, cuya deuda con Bachelard, según dice Miel, es explícita, utiliza el simple y directo método

¹⁴⁴³ Gustavo Bueno, “Lecourt, D.: Pour une critique de l'épistémologie”, pag. 145.

¹⁴⁴⁴ Publicada el año 1935.

¹⁴⁴⁵ Jan Miel, “Ideas or Epistemes: Hazard Versus Foucault”, *Yale French Studies* 49, pag. 321-345., en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 105.

¹⁴⁴⁶ TN de “...a change in the ideas men had about things”. *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 106.

de la aplicación de las ideas estructuralistas a la historia. Sin embargo, esta vía, aun siendo incuestionablemente más profunda que la falta de dimensión social defendida por Hazard, no es suficiente. Continúa Miel afirmando que, su intento de extrapolar generalizaciones acerca de periodos históricos a partir de su propia elaboración, presenta los mismos problemas y no ofrece soluciones satisfactorias.¹⁴⁴⁷ Y, para concluir, lo más grave: si Hazard no acierta en dar una explicación a los cambios de ideas, con Foucault el problema es más trascendental porque ni siquiera acepta la categoría de cambio: “la misma noción de cambio, es parte del antropologismo del cual debemos librarnos”.¹⁴⁴⁸

* * *

Entre mediados y finales de esa misma década, es decir, justo después de la publicación de *Vigilar y castigar*, aparece de nuevo una oleada de críticos marxistas que abordan contenidos diversos como la relación de Foucault con la historia, con el poder, con el psicoanálisis, con el crimen o con el feminismo. Pero, como veremos, el poder es ahora el más importante elemento común denominador objeto de análisis. El modo de planteamiento explícito de *Vigilar y castigar*, despertó un interés que fue *in crescendo* hasta convertirse, en aquel momento, en un tema de relevante actualidad filosófica. Por otra parte, la reputación internacional no hacía más que aumentar debido a los numerosos seminarios, cursos y conferencias que impartía por todo el mundo, y, también, a la publicación de *La voluntad de saber* solo un año más tarde, en 1976. La combinación de todas estas circunstancias, más el efecto multiplicador del recuerdo de sus títulos anteriores aún presente, convirtieron a Foucault en centro de atención intelectual que, sin embargo, no estuvo exento de polémicas teóricas, políticas y personales. Las críticas

¹⁴⁴⁷ Ibid. pag. 115

¹⁴⁴⁸ Ibid. TN del inglés: “ the very notion of change, of becoming, is part of the anthropologism of which we must rid ourselves.”

ideológicas de que fue objeto por algunos de estos marxistas son de especial interés, sobre todo en el mundo francófono. En el anglosajón tienden a cuestiones más formales o incluso personales.

Así, por ejemplo, Dominique Lecourt, dentro de su *Dissidence ou Révolution?*, que en la compilación *Disparen sobre Foucault* viene recogido con el título *¿Microfísica del poder o metafísica?*, plantea lo siguiente:

Si Foucault construye una teoría del poder como haz de relaciones infinitesimales sin un mecanismo de conjunto que regule sus menores acciones, con efectos de ocultamiento, es porque no tiene en cuenta el proceso general de la lucha de clases, cuya tendencia dominante los diversos aparatos ideológicos y represivos del Estado tienen la función de realizar, por medio de efectos regulados de poder.¹⁴⁴⁹

La lucha de clases emerge con toda contundencia para activar un flanco de difícil defensa. Y no solo, la propia noción de ideología y la concepción de la contradicción abundan en esa microfísica del poder que "...no puede inspirar ningún proceso de organización de las masas para la lucha, sino tan solo una estrategia de `pequeñas resistencias´ que deja de lado, negando su existencia, el nudo principal de toda lucha política que pretenda transformar las bases de determinada formación social: el poder del estado."¹⁴⁵⁰ Pero Lecourt es un caso atípico porque aunque lo critica también lo defiende de aquellos que tergiversan, por ejemplo, su interpretación del panopticismo, al que hacen avalar las tesis hegelianas sobre el estado.¹⁴⁵¹

* * *

¹⁴⁴⁹ Dominique Lecourt, *Dissidence ou Révolution?*, Edité par François Maspero, Cahiers Libres, Paris, 1978, capítulo *La apuesta Foucault*, "L'Enjeu Foucault" (trad. El viejo topo, nº 22, julio de 1978.), en *Disparen sobre Foucault*, pag. 78-79.

¹⁴⁵⁰ Ibid. pag. 80.

¹⁴⁵¹ Ibid. pag. 82.

Vittorio Cotesta es un caso de similar crítica atemperada. En su trabajo “Michel Foucault: dall’archeología del sapere alla genealogía del potere”, después de hacer un repaso de las posiciones clave en el pensamiento del filósofo francés, le cuestiona algunos temas que según él quedan sin resolver. En el contexto de un análisis general de la obra de Foucault hasta *Vigilar y castigar*,¹⁴⁵² que considera necesario para ubicar dónde arranca su crítica, empieza Cotesta haciendo una aproximación al concepto de “formación discursiva”, del que encuentra claros antecedentes en Bachelard, “estado científico”, en Canguilhem, “práctica científica” e incluso en la “práctica teórica” de Althusser. Prosigue con el desarrollo del concepto foucaultiano, asociándolo en el renacimiento a la idea de similitud: “La similitud o semejanza entre la cosa y la palabra es tal que ningún espacio transcurre entre la palabra y la cosa.”¹⁴⁵³ Ahora bien, esta unidad se rompe, las palabras y las cosas se separan y una nueva modalidad en la formación de los discursos, una nueva *episteme*, desplaza a la similitud del espacio del conocimiento en favor de la representación. La representación de la cosa es la fórmula general del conocimiento en la *episteme* clásica, y el orden su característica principal. Sin embargo, a finales del siglo XVIII termina ese dominio de la representación, cuya función se modifica perdiendo el poder de fundar. El trabajo, la vida y el lenguaje organizan ahora las nuevas formas de saber que además pierden la unidad de discurso. “Lo inmediato, lo percibido, adquiere una dimensión cognoscitiva solo en relación a lo pensado y viceversa. Y de aquí nace la filosofía trascendental, pero también el *impasse* de la cultura moderna”.¹⁴⁵⁴ Es en esa cultura donde se produce la aparición de un objeto y un sujeto de conocimiento nuevo: el hombre. Una figura que aparece en el trabajo, como productor de riqueza y dominado por la producción, creador del lenguaje y destino de sus sentencias, vive pero esa vida se le

¹⁴⁵² Recordemos que este artículo de Cotesta es de 1976, es decir, justo después de la publicación de *Vigilar y castigar*.

¹⁴⁵³ Vittorio Cotesta, “Michel Foucault: dall’archeología del sapere alla genealogía del potere”, *La Questione Criminale*, Anno II, nº 2/3, maggio-dicembre 1976., en *Disparen sobre Foucault*, pag. 45.

¹⁴⁵⁴ Ibid. pag. 48.

acaba. Y es aquí donde, siguiendo el esquema que Cotesta nos ha presentado, Foucault se pregunta si el hombre debería tener una muerte.

Hasta ahora no ha habido grandes discrepancias, pero el objetivo que se había propuesto, y por el que se explica todo el relato del proceso conceptual anterior, es la aparición, a partir de *Vigilar y castigar*, de un elemento nuevo que se separa de los textos anteriores y amenaza “la ortodoxia marxista”: la disciplina. Y es la disciplina entendida como “un modo distinto de pensar el poder”.¹⁴⁵⁵Efectivamente, Foucault refuta la idea de un poder que ocupa sustituyéndola por la de un poder que se ejerce. La consecuencia, según la interpreta Cotesta, es que la clase no está en el poder, sino que es la disciplina la que se expande por la sociedad ausente de jararquías. Para Cotesta, “La estrategia del movimiento obrero europeo está pasada por alto”.¹⁴⁵⁶Y continúa:

Lo que falta en el texto -y obviamente no por casualidad- es la dimensión de equilibrio de clase que representan ciertas condiciones disciplinarias. Ciertamente, Foucault cada tanto se acuerda de que existe la lucha de clases. Pero, lo que no se ve es cómo, por ejemplo, el encuadramiento de los obreros en la fábrica sea un equilibrio inestable, en donde si existe la iniciativa capitalista -siempre y solo considerada por Foucault- no se observa la iniciativa obrera, aún cuando se trate de una mera organización de resistencia. Ella permanece en el fondo, como una amenaza de irrupción más que como actividad cotidiana de efectivo contra-poder.¹⁴⁵⁷

* * *

En una línea argumental parecida, Bob Fine, en “Las luchas contra la disciplina: La teoría y la política de Michel Foucault”,¹⁴⁵⁸critica algunos olvidos y contradicciones que deben ser tomados en consideración. El poder disciplinario vuelve a ser el objeto de

¹⁴⁵⁵ Ibid. pag. 53.

¹⁴⁵⁶ Ibid. 58.

¹⁴⁵⁷ Ibid. 59.

¹⁴⁵⁸ Bob Fine, “Struggles against discipline: the theory and politics of Michel Foucault”, *Capital and Class*, nº9, 1979.

escrutinio y enseguida surge el repudio foucaultiano al análisis de clase como un motivo de controversia. Dice Fine que la crítica de Foucault a la lucha de clases marxista incide en la poca atención prestada a la “lucha” y al exceso en el despliegue teórico sobre la definición de “clase”. Pero le recrimina que olvida las fuentes principales, es decir, el marxismo de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, etc, en cuyos escritos afirmaron que la toma del poder de la máquina del Estado por las clases populares no era suficiente. El objetivo era cambiar la forma de poder en otra apropiada a la emancipación de la fuerza del trabajo.

La divergencia efectiva de Foucault respecto de Marx radica en la forma en la que intenta caracterizar el contenido social del poder disciplinario, del que deriva su formación. En el rechazo foucaultiano de un análisis de clase, por una parte, y en su caracterización, por la otra, de toda entidad organizadora (por ejemplo, el partido revolucionario o el estado) como reproductora de relaciones disciplinarias, es donde reside su verdadera oposición al marxismo.¹⁴⁵⁹

Pero hay más. En la descripción teórica del poder en Foucault, que Fine va encauzando hacia una posición de la que arrancar su crítica, ocurre que en el tránsito del dominio tradicional al disciplinario se incide también en el individuo. Ciertamente, en el poder tradicional había una masa que era conducida por un individuo que detentaba el poder. En el régimen disciplinario, los individuos están separados en unidades y tratados como casos. Y por eso, las disciplinas deben descender a los detalles, a manifestarse en horarios de presencia, en normas de actuación, en regulaciones de procedimiento y hasta en formas de los movimientos. Es la “microfísica del poder”. Además, hay una funcionalidad que la diferencia del sobrepoder del orden tradicional. El poder, ahora, está directa y discretamente relacionado, desde dentro, con las distintas tareas de producción, cura, educación, etc. Pues bien, Fine considera que la caracterización que hace Foucault

¹⁴⁵⁹ Bob Fine, “Struggles against discipline: the theory and politics of Michel Foucault”, *Capital and Class*, nº9, 1979., en *Disparen sobre Foucault*, pag. 121.

de las disciplinas y de la transición del poder tradicional al disciplinario obedecen a una aceptación de cómo entendieron los reformadores burgueses la prisión, la fábrica o la escuela. Efectivamente, para ellos eran meros instrumentos técnicos utilizables por cualquier clase de gobierno para cualquier fin determinado.

Lo que Foucault hace es aceptar acríticamente este aspecto duro del discurso burgués como el verdadero sentido de la reforma; quedarse del lado de Bentham contra Beccaria, de los utilitarios contra los defensores de los derechos. Pero aún cuando los burgueses son duros, no necesariamente están en la verdad. El formalismo de Foucault consiste en la adopción analítica de la apariencia superficial de la reforma propuesta por los reformadores.¹⁴⁶⁰

Según sostiene Fine, en el fondo de la teoría de las disciplinas hay un atrincheramiento pequeñoburgués porque se opone a la organización de carácter social y a gran escala. Foucault solo vería en el socialismo una réplica de las formas de poder existentes en el capitalismo.

* * *

Peter Dews es otro de los críticos más activos que participa de este grupo de pensadores marxistas. Menos enconado que Fine, su crítica se enmarca en un más amplio análisis sobre la *‘Nouvelle Philosophie’* francesa de la que considera a Foucault uno de sus mentores. No obstante, en el examen de paralelismos, préstamos e influencias sobre esa nueva filosofía, Dews aprovecha para diseccionar aquellos elementos del pensamiento foucaultiano cuyas consecuencias se han podido malinterpretar, o incluso han podido haber sido objeto de un mal uso. En su largo artículo “The Nouvelle Philosophie and Foucault”,¹⁴⁶¹ describe esta nueva corriente como el

¹⁴⁶⁰ Ibid. 131.

¹⁴⁶¹ Publicado en la revista *Economy and Society*, Routledge, Vol. 8, Issue 2, 1979.

producto de un acelerado alejamiento del marxismo, que coincide con la inversión en las posiciones que algunos de sus miembros habían mantenido alrededor de la *Gauche Prolétarienne* en mayo del 68. Y esto, además acompañado por una intensa campaña de promoción de los medios de comunicación que animó y multiplicó sus efectos y simpatías. En su ideario se responsabiliza de algún modo al marxismo del *Gulag*, al estado de la represión política, a la ciencia como refuerzo de las relaciones de poder¹⁴⁶² y a la “razón” de ser inherentemente totalitaria.¹⁴⁶³ Dews cree que la razón de fondo es un intento de vuelta al individualismo a través de un declarado anti-marxismo y que, para ello, necesitaban una coartada intelectual que buscan encontrar tanto en Foucault como en Lacan.¹⁴⁶⁴ Un hito importante en el proceso de desconexión que llevan a cabo es la recepción del libro de André Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, cuya concepción del estado se resume en que promete libertad y solo trae tiranía. Coincide además que, según Dews, está inspirado en el Panopticon de *Surveiller et punir*, y es precisamente de Foucault de quien los nuevos filósofos adoptan su concepción del poder. *Grosso modo* éste venía a definirse como un fenómeno elusivo, que está en todas partes y que a la vez no existe, pero, al asociarlo al panóptico, que ciertamente lleva implícita la exclusión, también le suponen un rol represor que en realidad, como recuerda Dews, no tiene. Al mismo tiempo, su noción de las ciencias humanas, desde que siguiendo su discurso el conocimiento puede ser entendido como una forma de poder, es usado para establecer una correspondencia entre ciencia y opresión. Tal y como afirma Dews, en las manos de los nuevos post-foucaultianos estas tesis tienen un uso devastador: al equiparar ciencia humana y opresión despejan el camino para identificar al marxismo con la misma

¹⁴⁶² Althusser, en su intento de formalizar el marxismo como ciencia, es aquí el objetivo.

¹⁴⁶³ Peter Dews, *The nouvelle Philosophie and Foucault*, en *Towards a Critique of Foucault*, pag. 63. En inglés: “...that science always operates within and reinforces relations of power or, to raise the stakes a little, that ‘reason’ is inherently totalitarian.”

¹⁴⁶⁴ En el caso de Lacan a partir de los cuatro discursos.

opresión.¹⁴⁶⁵ Todo esto, no obstante, alimenta una serie de contradicciones que van a servir de base para el análisis crítico. Por ejemplo, Foucault admite la necesidad de una serie de luchas liberadoras -mujeres y homosexuales-, pero esa pugna debe quedar fuera de la problemática de la represión¹⁴⁶⁶ afirmando que la resistencia es siempre resistencia a un poder. Por lo tanto, un vez el poder vence la resistencia, esta debe desaparecer o convertirse en un nuevo poder, con lo cual, como dice Dews, la liberación no solo no está donde pensábamos sino que no está en ningún lugar.¹⁴⁶⁷ La conclusión es que:

Las dificultades son inevitables, dado que la concepción general del poder que tiene Foucault como un *a priori*, produce discursos, conocimientos, placeres, pero no es reducible a cualquier otra clase de relación.¹⁴⁶⁸

Para Dews, la extensión de este concepto de poder al ámbito de las relaciones sociales lo vacía de cualquier contenido político. Por una parte todo parece que puede ser contestado pues el poder está en todas partes, sin embargo, al mismo tiempo no tiene sentido que si formamos parte del mismo poder nos reprobemos a nosotros mismos.

* * *

Asimismo, la crítica ya menos hostil de Robert D'Amico, "Four books on or bay M. Foucault",¹⁴⁶⁹ en Telos Press Journey, summer 1978, además de los temas que van emergiendo en *La voluntad de saber*, centra su análisis en el nacimiento de las ciencias

¹⁴⁶⁵ Peter Dews, *The nouvelle Philosophie and Foucault*, en *Towards a Critique of Foucault*, pag. 86.

¹⁴⁶⁶ Ibid. pag. 97.

¹⁴⁶⁷ Ibid. pag. 98.

¹⁴⁶⁸ Ibid. TN del inglés: "These difficulties are inevitable, given Foucault's general conception of power as a kind of *a priori*, producing discourses, knowledges, pleasures, but not itself reducible to any other kind of relation.

¹⁴⁶⁹ Esta *review* filosófica es en realidad un artículo sobre *Discipline and Punish, Language, Counter-Memory, Practice, La Volonte de Savoir y Oublier Foucault* de Jean Baudrillard. La revista cuatrimestral *Telos* llevaba como subtítulo *Quarterly Journal of Radical Thought* y sigue publicándose, aunque ahora utilizando el *Critical Theory of the Contemporary* como subtítulo. Robert D'Amico ha continuado publicando ensayos sobre Foucault como "Sed Amentes Sunt Isti: Against Michel Foucault's Account of Cartesian Skepticism and Madness" *Philosophical Forum* Vol. XXVI, No. 1, Fall 1994, pp. 33-48.

humanas en la misma perspectiva de subyugación y la invención de la reclusión y el confinamiento como forma del control del “otro”. D’Amico parece que hubiera preferido a Foucault poniendo un especial énfasis en la violencia subyacente del poder para controlar el discurso.

* * *

Bajo la dirección de Pierre Aldo Rovatti, la revista italiana de crítica literaria y filosófica *Aut-Aut* en 1974 inició una época de análisis de la relación entre marxismo y post-estructuralismo que solo duró hasta 1976 pero en la que participaron numerosos autores. Entre ellos Massimo Cacciari quien en su artículo: “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, plantea algunas cuestiones no tan amistosas como las D’Amico. Así es, Cacciari de nuevo apunta directamente a la concepción foucaultiana del poder y arranca desde la siguiente cita:

Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción.¹⁴⁷⁰

Pero, en opinión del autor del reciente *El poder que frena*,¹⁴⁷¹ si el poder produce es entonces una técnica, es decir, un modo de producción diferente del hacer propio de la *poiesis*, estando esta separación clara desde siempre en la cultura occidental. Foucault no ha descubierto nada nuevo y lo que hay que preguntarse es cómo se produce ese poder. Deleuze y Foucault, dice Cacciari, “parecen contentarse con una respuesta ‘ingenua’ al problema del poder: el poder produce de manera inmanente en los campos disciplinarios

¹⁴⁷⁰ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pag. 225.

¹⁴⁷¹ Massimo Cacciari, *El poder que frena*, año 2015.

singulares, discretos, en que se ejerce”.¹⁴⁷² El poder deja de estar centralizado, unificado, derivado de una ley localizada, de un *Logos*, ahora solo es ejercido en múltiples disposiciones, maniobras y funciones. Ya no deviene de lo Uno. Los dos pensadores franceses reducen a la metafísica de la Unidad toda la cultura occidental, reduciendo también así la crítica nietzscheana y heideggeriana.

El ‘irracionalismo’ de Deleuze y Foucault no consiste, pues, en su destrucción de la metafísica de lo Uno y de la Dialéctica a ella conexas, Uno-Múltiple, sino en el hecho de que unen metafísica y dialéctica como elementos imprescindibles del *Logos* occidental.¹⁴⁷³

Pero, Cacciari cree que más allá de toda multiplicidad, en el fondo del análisis del poder subyace una dimensión originaria y absoluta, si bien, no puede ser concretado políticamente por la dispersión de lo múltiple. Y esta frustración conduce a la necesidad de tener que adoptar el mito del *panóptico* en el que entran en juego la visibilidad, el conocimiento, el saber y, por supuesto, el poder. Es un modelo generalizable de funcionamiento que define el mecanismo disciplinario. Sin embargo es “un viejo mecanismo romántico-positivista que domina su concepción de la organización disciplinaria y la reduce a una forma, a una función. ¿Cómo se daña esta máquina?, ¿solo por intervenciones externas: *deus ex machina?*, ¿cómo puede mantenerse...”¹⁴⁷⁴ El panoptismo, continúa Cacciari, es una máquina racionalista desechada hace mucho tiempo. Por eso es irracional volver a ella.

¹⁴⁷² Massimo Cacciari, “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, en *Disparen sobre Foucault*, pag. 230.

¹⁴⁷³ ‘M. Cacciari, “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”, en *Disparen sobre Foucault*, pag. 230.

¹⁴⁷⁴ Ibid. pag. 233.

Precisamente en la misma revista *Aut-Aut*¹⁴⁷⁵ Foucault decidió responder con un breve comentario a ciertas críticas que consideró bastante inapropiadas. “Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques” fue el significativo título a la transcripción de la entrevista con P. Pasquino que en 1978 trataba el tema de lo que otros, los intelectuales marxistas, decían que él había dicho. Y empieza exclamando: “¿He dicho alguna vez que el poder sea omnipotente, omnisciente? ¡Al contrario!”. Precisamente lo que intentaba demostrar es que la utopía del “*Panopticon*” no ha funcionado. Es decir, si se han desarrollado tantas relaciones de poder, tantas formas de vigilancia es porque el poder no era omnisciente. Pero Foucault advierte una intencionalidad y la juzga. Los críticos marxistas utilizan una técnica conocida: atacar a sus adversarios haciendo uso de sus mismos argumentos. Por ejemplo, si dice que no se puede reducir a formas de explicación esquemáticas los análisis de conquista del Estado, del centralismo democrático, etc, porque no explican realmente el trasfondo del asunto, se le acusa de simplista. También utilizan otro procedimiento: amalgamar en una misma posición lo que en realidad son diferentes tesis, por ejemplo, en el caso de él mismo con Deleuze. Así se pueden extender las acusaciones de culpabilidad como si solo hubiera un adversario, aunque se le atribuya a alguien lo que no ha dicho. Asimismo se asimila al adversario con la amenaza o el peligro. De este modo, aquello que se plantea como novedoso fácilmente se convierte en un problema y su autor en enemigo y, por lo tanto, en denunciado. Y, por último, lo que Foucault llama “*réduction au système*”,¹⁴⁷⁶ es decir, que si se presenta una hipótesis de trabajo enseguida muta en tesis condenable por comparación al marxismo que, como era de imaginar, son las tesis “justas”. Sin embargo, el reproche más incisivo de Foucault hace referencia a la verdad y de la posición del intelectual al respecto. Su

¹⁴⁷⁵«Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici» («Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques» ; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11., DE, Vol. III texto n° 238.

¹⁴⁷⁶ DE, Vol. III, texto 238, pag. 627.

pretensión, según confiesa, es producir “*effets de vérité*”¹⁴⁷⁷ que sirvan como instrumentos para ulteriores análisis. Pero, en el caso de los intelectuales en la órbita del PC:

Es precisamente lo contrario que querrían que yo hiciera, porque para el PC el verdadero intelectual es el que pregona la realidad explicando cómo debería ser asegurando inmediatamente que será como debe ser el día cuando todos hagan como el Partido Comunista. Posición exactamente contraria a la mía, y esto es lo que no me perdonan.¹⁴⁷⁸

* * *

Pero no todos sus críticos fueron marxistas. Un par de años antes, C. Lucas en su quizás excesiva y precipitada crítica titulada “Power and Panopticon”, en *Times Literary Supplement* del 26 de septiembre de 1975, ya había calificado a *Vigilar y castigar* como un libro histórico, como un libro filosófico, pero también como un “panfleto político”.¹⁴⁷⁹ Según Lucas, el libro está construido sobre dos temas convergentes: el castigo del crimen y el incremento de la disciplina, y la imagen que Foucault utiliza para proyectar su análisis es la del *Panopticon*. No obstante, para Lucas, dentro de la estructura argumental de *Vigilar y castigar* hay zonas grises de difícil aceptación, como la concepción del poder que, en su opinión, asocia a opresión social; o que la por todas partes impregnada disciplina no tenga en cuenta la resistencia a esa misma disciplina. Las prisiones tampoco le parecen el lugar adecuado para sacar conclusiones si pensamos en las numerosas restricciones a que están sometidas. En fin, Lucas se queja por la falta de una mayor elaboración en temas como la disciplina, por ejemplo. Por otra parte, desde

¹⁴⁷⁷ Ibid. pag. 633.

¹⁴⁷⁸ Ibid. pag. 634. TN del francés: “C'est précisément le contraire de ce qu'on voudrait que je fasse, car, pour le P.C., le vrai intellectuel est celui qui clame la réalité, expliquant comment elle devrait être en assurant immédiatement qu'elle sera comme elle doit être le jour où tous feront comme le Parti communiste. Position exactement contraire à la mienne, car c'est cela qu'ils ne pardonnent pas.”

¹⁴⁷⁹C. Lucas, “Power and the Panopticon”, en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 135. La frase en inglés: “...he has also written a political pamphlet.”

el punto de vista histórico le parece carente de explicaciones causales en los cambios que describe, particularmente en el caso del incremento de la disciplina en el siglo XVIII. Además le atribuye a Foucault estar más interesado en el mecanismo de poder, en la acción de disciplina, de lo que está en los beneficiarios del poder.¹⁴⁸⁰ Lucas concluye que la lógica del poder-conocimiento en Foucault es una estructura que en sí misma es formación de la opresión social.

* * *

Ya hemos comentado la fama que rápidamente adquirirían sus publicaciones y la afilada pluma con que sus críticos se prestaban raudo a recibirlas. Este es el caso de Clifford Geertz, citado en la introducción, cuyo “Stir Crazy”,¹⁴⁸¹ es decir, algo así como “removiendo a los locos”, viene a constituir un buen ejemplo. La primera calificación de bienvenida es la que se desprende del adjetivo “elusivo”, que, aunque viene atenuada por ser una generalizada característica de los “French savant”,¹⁴⁸² no deja de ser la definición de alguien que elude. Prosigue Geertz atribuyéndole a Foucault una gran ambición: una Gran Instauration para las ciencias humanas, si bien, en tal empeño termina por ser obscuro o, en el mejor de los casos, desconcertante. Además, según aventura Geertz, las ideas importantes de Foucault no parecen ser tan complejas, como por ejemplo que la historia no sea continua y que las rupturas y discontinuidades ofrezcan la posibilidad de mutaciones en el pensamiento y la acción humanas. Ahora, con la nueva perspectiva de *Vigilar y castigar*, a esos saltos de un marco a otro Foucault le añade otro inusual

¹⁴⁸⁰ Ibid. pag. 138. La frase literal en inglés: “...he is more interested in the mechanism of power, in the action of discipline, than he is in the beneficiaries of power.”

¹⁴⁸¹ Clifford Geertz, “Stir Crazy”, *New York Review of Books*, 26 enero 1978, págs. 3-6.

¹⁴⁸² Clifford Geertz, “Stir Crazy”, *New York Review of Books*, 26 enero 1978, págs. 3-6., en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 139.

concepto y es que esas “*epistemes, discourse fields or whatever*”¹⁴⁸³ se han convertido en estructuras de poder. Los objetos de opresión no son entelequias como el proletariado, son los locos, pacientes de hospital, niños, mujeres, criminales e ignorantes. Y sus opresores son ahora los legisladores, psiquiatras, funcionarios, etc. La restricción es ahora la clave para entender esas estructuras. Pero, según entiende Geertz, no son muchas las explicaciones que determinan las causas de estos supuestos porque Foucault se concentra en el análisis, la sistematización, la generalización y la organización de la economía del castigo, cuya mejor imagen de función la ofrece el *Panopticon*. La conclusión es que:

Obsesionado con los mecanismos de restricción en la vida moderna, Foucault los ha convertido en una terrorífica figura: la sociedad *panoptica*, la cárcel ciudad, y luego trata de ver qué hay debajo de tal monstruosidad.¹⁴⁸⁴

* * *

Mención aparte merece el caso de Jean Baudrillard. Después de asegurar que la escritura de Foucault es “perfecta”,¹⁴⁸⁵ “...de objetividad fluida, no lineal, orbital, sin fisuras ni retórica... con la magia de un análisis que despliega los meandros sutiles de su objeto, que lo describe con una exactitud táctil, táctica, donde la seducción alimenta la potencia analítica”,¹⁴⁸⁶ sin embargo, termina afirmando que “su discurso no es más verdadero que cualquier otro”. Su escritura es, según Baudrillard, demasiado bella para ser verdadera. Pero, el motivo principal de reconvención no es acerca de la verdad que

¹⁴⁸³ Ibid. pag. 140.

¹⁴⁸⁴ Ibid. pag. 146. TN del inglés: “ Obsessed with the constraining mechanisms of modern life, Foucault has lifted them into a horrific figure for the whole of it —the panoptic society, the carceral city —and then sought to see what lies beneath such a fine monstrosity.”

¹⁴⁸⁵ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pag. 7.

¹⁴⁸⁶ Ibid. pag. 9.

hay en su escritura sino a que hay algo en el poder que Foucault no ha recogido en su análisis. Para Baudrillard, el concepto de poder en Foucault solo metamorfosea de lo despótico a lo disciplinario, “sin que jamás el poder cese de ser el término, sin que pueda surgir la cuestión de su exterminación”.¹⁴⁸⁷ Y lo mismo ocurre con el sexo porque en realidad no acaba de dembarazarse de la “semiurgia” clásica del poder o del sexo. A Baudrillard la teoría del panopticon y de la disciplina le parece que está caduca:

...el poder en Foucault continúa siendo, incluso pulverizado, una noción estructural, una noción polar, perfecta en su genealogía, inexplicable en su presencia, insuperable a pesar de una especie de denuncia latente, entera en cada uno de sus puntos o punteados microscópicos, y en el que no se ve lo que podría tumbarlo... No hay imposición del poder, simplemente no hay nada ni de un lado ni de otro... por eso se le escapa a Foucault que el poder está en vías de morir, incluso el poder infinitesimal, que el poder no está solo pulverizado, sino también pulverulento, que está minado por una reversión, trabajado por una reversibilidad y una muerte que no pueden aparecer en el solo proceso genealógico.¹⁴⁸⁸

Es decir, aunque Foucault salva la pretensión de raíz marxista de articular el poder en la idea de producción o la intención de estructurarlo en base al deseo, continúa siendo una forma de dominio que se irradia a través del sistema carcelario, el militar o el complejo psiquiátrico-sanatorio. Y esto, que según Foucault “funciona”, para Baudrillard, es una “engañifa”¹⁴⁸⁹ porque, tal y como afirma, “el poder es reversible en su forma”, “el poder es algo que se intercambia y que seduce por la reversibilidad que lo habita”. El intercambio y la reversibilidad son precisamente el proceso que instalado en el poder hace que termine por abolirse en un ciclo. Baudrillard piensa que Foucault no comprende que en realidad el poder no está presente, no existe, que es una simulación, un simulacro, una combinación de signos. Y este secreto, al parecer, es compartido por “los grandes

¹⁴⁸⁷ Ibid. pag. 13.

¹⁴⁸⁸ Ibid. pag. 55-56.

¹⁴⁸⁹ Ibid. pag. 58.

políticos”, “los grandes banqueros” y “los grandes teólogos”, y les da “una superioridad fabulosa”.¹⁴⁹⁰

* * *

En 1979 Richard Rorty leyó ante la Western Division meetings of the American Philosophical Association un corto ensayo en respuesta a otro trabajo anterior de Ian Hacking¹⁴⁹¹ sobre Foucault. Lo tituló *Foucault and Epistemology* y es interesante por varias razones. En primer lugar por las apreciaciones generales acerca de la obra de Foucault, y segundo, por la división clasificatoria que hace en relación a las posibles actitudes hacia la idea de una teoría del conocimiento. Efectivamente, en el primer caso Rorty empieza por preguntarse si en realidad Foucault no está planteando un bosquejo o una base para una teoría del conocimiento. Supone que lo que está diciendo Foucault es algo parecido a esto: cualquiera que sea la tradición proveniente de Descartes o Locke o Kant, yo voy a enseñaros un nuevo modo, una nueva perspectiva de cómo las palabras están relacionadas con las cosas, de cómo la impresión, la referencia, la verdad, en realidad no tienen nada que ver con la representación y la precisión de la epistemología tradicional. Según afirma Rorty, de acuerdo con Hacking, pensar con esa pureza ideológica requiere que hablemos de textos en vez de hechos,¹⁴⁹² y admitir que, de algún modo, la forma que tiene la gente de hablar puede “crear objetos”. Y como ejemplo cita las universidades, los contratos, los gobiernos, las tradiciones en historiografía o las revoluciones en filosofía, si bien, recuerda el “truco”¹⁴⁹³ de pretender elevar a categoría de teoría de conocimiento tales constituciones de objetos como el medio ambiente, el estilo de vida, la emergencia

¹⁴⁹⁰ Ibid. pag. 87.

¹⁴⁹¹ Ian Hacking, *Michel Foucault: Immature Science*

¹⁴⁹² Richard Rorty, *Foucault and Epistemology*, en *Foucault A Critical Reader*, pag. 42.

¹⁴⁹³ Ibid. En inglés: “trick”.

de probabilidad, etc. En cualquier caso, continúa Rorty, Foucault no acepta esta “interpretación deflacionaria”¹⁴⁹⁴ de cómo se constituyen los objetos en discurso aunque, por otra parte, parece estar buscando un sujeto sucesor de la epistemología tradicional que, con todo, no decide finalmente cuál debe ser.

Así parece estar atrapado en el siguiente dilema. Por un lado, quiere renunciar a todas las nociones tradicionales que construyen el `sistema de posibilidades´ de una teoría del conocimiento. Por otro, no se conforma con darnos una genealogía de la epistemología, para mostrarnos cómo este género entró en vigor (algo que hace muy bien). Más bien, quiere hacer algo como epistemología.¹⁴⁹⁵

Y, para explicar esta apreciación, Rorty hace una división entre las diferentes posturas posibles ante una idea de teoría del conocimiento. Dice que hay tres grupos de posturas: la cartesiana, la hegeliana y la nietzscheana. La primera es la fuente de la tradición epistemológica y clasifica la cultura en general en áreas con objetividad y racionalidad, ciencias maduras, y áreas como la religión o la moral que no cuentan como conocimiento. El cuestionamiento racional será el proceso que asegure la correspondencia de la representación con la realidad. La actitud hegeliana estima que la racionalidad debe ser considerada histórica y sociológicamente. La búsqueda precisión cartesiana en la correspondencia es ahora reemplazada por “la tensión de estar al día, de estar en contacto con los últimos desarrollos del Espíritu en su marcha hacia mayores síntesis y más inclusivos discursos”.¹⁴⁹⁶ Desde esta perspectiva no se observa una mayor objetividad en las “*hard sciences*” que en las “*soft*” respondiendo a las acusaciones de relativismo reafirmando la trascendencia que la duda tiene en la epistemología cartesiana.

¹⁴⁹⁴ Ibid. En inglés: “deflationary interpretation”.

¹⁴⁹⁵ Ibid. pag. 43. TN del inglés: “So he seems caught in the following dilemma. On the one hand, he wants to give up all the traditional notions which made up the `system of possibilities´ of a theory of knowledge. On the other hand, he is not content simply to give a genealogy of epistemology, to show us how this genre came into being (something he does very well). Rather, he wants to do something like epistemology.”

¹⁴⁹⁶ Ibid. pag. 44. TN del inglés: “...the thrill of being up-to-date, of being in touch with the latest developments of the Spirit in its march towards larger syntheses and more inclusive discourses”.

Asimismo, la historia es vista como muestra de “superioridad del presente con el pasado”. En esta clasificación Rorty coloca del lado de los hegelianos a Dewey, Wittgenstein, Khun, Sellars, Harré, Hesse, y del lado de los cartesianos a Carnap, Hempel, Chisholm. Y entre los primeros también incluye a Foucault porque, entre otras razones, despliega grandes esfuerzos en afianzar su posición anti-cartesiana, porque comparte con Wittgenstein su ataque a la noción de “*language-as-picture*”, porque las discontinuidades entre discursos parecen de origen kuhniano y la no aceptación de separación entre ciencias maduras o inmaduras también parece deweyniano. Sin embargo asumir esto sería simplificar demasiado. Ciertamente, lo que Foucault piensa, según dice Rorty, es que: “Las historias de progreso hegelianas son una autoengañoso continuación del proyecto original cartesiano.”¹⁴⁹⁷ Las dos actitudes comparten además la convicción de que hay un modo de elevarse por encima del presente y ponerlo en la perspectiva de un cuestionamiento general. Asimismo, participan de la interpretación positiva y optimista de la evolución de la ciencia y de la historia. Sin embargo, Foucault adopta una actitud nietzscheana y por lo tanto poco optimista. Cuestionar, igual que hace Nietzsche, el “*will-to-truth*”, significa rechazar la común motivación de la epistemología cartesiana y de la escatología historiográfica hegeliana. Y, para ver hasta donde llega esta perspectiva nietzscheana basta observar la oposición frontal al historicismo que representa su idea de genealogía, y la destrucción de la noción de progreso histórico que implica. Para Foucault, continúa Rorty, el cartesianismo y el hegelianismo son simples variedades de metafísica y de humanismo. Ahora bien, todo este enfoque tiene como objetivo el contraste de la posición de Foucault con distintos marcos de planteamiento en relación a la teoría del conocimiento o a su ausencia, y ello con la intención de demostrar que, en base a esa perspectiva nietzscheana, lo que Foucault propone no es una teoría sino que se reduce a una serie de descripciones del pasado más o menos brillantes o a ciertas sugerencias

¹⁴⁹⁷ Ibid. 45. TN del inglés: “...Hegelian ‘progressive’ histories are just a self-deceptive continuation of the original Cartesian project.”

para evitar errores¹⁴⁹⁸ en su análisis. Y, si bien puede parecer una falta, Rorty no lo presenta tanto como algo criticable porque la filosofía, dice, no solo debe ser teoría y porque está de acuerdo en que la historia no puede explicarse simplemente como un proceso que madura en nuestro presente. Sin embargo, aprovecha para lanzar su propia sugerencia que, según vemos en la siguiente cita, coincide en cierta medida con la posición mantenida por Foucault. Y es al final de su breve ensayo donde concluye que la “casualidad”, o el azar, puede jugar un papel decisivo en mitigar la influencia de una “descripción” en la que nosotros simplemente “ocurrimos”.¹⁴⁹⁹ De este modo:

...tendríamos una cultura que no solo carecería de una teoría del conocimiento, no solo de un sentido de progreso, sino de cualquier fuente de lo que Nietzsche llamaría ‘confort metafísico’...Una cultura que tuviera genealogías y no escatologías, que ‘aceptara la introducción del azar como una categoría en la producción de eventos’.¹⁵⁰⁰

Más allá de la crítica puntual, Rorty sí coincide en la introducción del azar como elemento de una genealogía que ofrece explicación de cómo se produce la formación de esos eventos.¹⁵⁰¹

¹⁴⁹⁸ Como la perspectiva ‘whiggish’, es decir, juzgar el pasado en función de los progresos o mejoras del presente.

¹⁴⁹⁹ Ibid. pag. 48. En inglés: “chance”, “under a description”, “we just happened”.

¹⁵⁰⁰ Ibid. La cita final es de *La arqueología del saber* en la edición inglesa *Archeology of Knowledge, Apéndice*, pag. 231, en el sitio web: https://monoskop.org/images/9/90/Foucault_Michel_Archaeology_of_Knowledge.pdf. Pero, en realidad, el texto original francés fue publicado con el título *L'ordre du discours* (Paris, Gallimard, 1971). La traducción inglesa por Rupert Swyer se publicó en *Social Science Information*, April 1971, pp. 7-30. La cita completa de Rorty en inglés: “... then we would have a culture which lacked not only a theory of knowledge, not only a sense of progress, but any source of what Nietzsche called ‘metaphysical comfort’...A culture that had genealogies but no eschatology, that actually did accept the introduction of chance as a category in the production of events”.

¹⁵⁰¹ En 1984, Rorty publicó en *Praxis International* un breve artículo que tituló “Habermas and Lyotard on post-modernity”, todavía más crítico con Foucault. Aparecen párrafos como “There is no ‘we’ to be found in Foucault’s writings, nor in those of many of his French contemporaries. It is this remoteness which reminds one of the conservative who pours cold water on hopes for reform, who affects to look at the problems of his fellow-citizens with the eye of the future historian. Writing “the history of the present,” rather than suggestions about how our children might inhabit a better world in the future, gives up not just on the notion of a common human nature, and on that of “the subject,” but on our untheoretical sense of social solidarity”. pag. 40-41. En español: “No hay un “nosotros” que se pueda encontrar en los escritos de Foucault, ni en muchos de sus contemporáneos franceses. Es esta lejanía la que le recuerda a uno lo conservador de quien echa agua fría en las esperanzas de reforma, de quien finge preocuparse de los problemas de sus compañeros-ciudadanos con la vista puesta en la futura historia. Escribiendo “la historia del presente” más que sugerir cómo nuestros niños puedan vivir en un mundo mejor en el futuro, renuncia no solo a la noción de una naturaleza humana común, y del “sujeto”, sino sobre nuestro poco teórico sentido de solidaridad social”. TN. Disponible en el sitio web: http://lchc.ucsd.edu/MCA/Mail/xmccmail.2012_11.dir/pdfra52oWH3FA.pdf

* * *

1.3 Década de los 80: incoherencia y relativismo.-

Llegamos así a la década de los años 80 que, además de su propia e intensa actividad filosófica, con su activa dinámica de producción de ideas y movimientos, en el caso que nos ocupa resulta bastante compleja por una cierta proliferación de detractores, por la publicación de la parte substancial de su obra que hemos venido llamando del “último Foucault” y, también, por el hecho de su prematuro fallecimiento el 25 de julio de 1984. El deceso que certifica el fin de su actividad intelectual marca evidentemente el curso de una década que presagiaba nuevos progresos por inéditos derroteros. Por otra parte, en un sentido general, quizás pueda decirse que sean los años en los que su obra alcanza una mayor atención en el mundo académico y filosófico, desencadenando asimismo una mayor repercusión mediática, y, también, el tiempo en que sus críticos, ahora cada vez con más material para el análisis, perfilan con mayor contundencia sus posiciones, ya sin respuesta posible. En efecto, las interpretaciones críticas de sus trabajos, entre las que destacamos las de incoherencia y relativismo, son en algunas ocasiones tan severas y en ciertos casos tan descarnadas que, después de la lectura de algunos de estos escritos, ensayos o hasta libros ampliamente desarrollados, queda la sensación de una latente animadversión. Con todo, recordemos que aquí solamente estamos reseñando, ordenando y relacionando los autores críticos y que hay otros muchos que no solo se declaran abiertamente partidarios de los postulados que defiende Foucault en su filosofía sino que participan de la idea que le atribuye a su pensamiento una cualidad de brillantez, utilidad y valor.

* * *

Un ejemplo de lo que ocurriría al comienzo de esta década es el caso de Jeff Minson que, en el ensayo de 1980 titulado *Strategies for socialists? Foucault's conception of power*, publicado originalmente en *Economy and Society*, vol. 9, nº1, se pregunta si ciertos aspectos del pensamiento foucaultiano no han puesto en un brete a las teorías y políticas socialistas dominantes. En un sentido positivo, continúa, parece que obliga a repensar algunos parámetros y objetivos de lo que llama la lucha socialista, como el dominio de “lo social”, la política social, el salario social, etc. No obstante, para Minson hay que separar esos aspectos de su insostenible idea central sobre el poder que, según él, reduce la política a dominación.¹⁵⁰² Acertadamente afirma Minson que tanto en *Surveiller et punir* como en *La Volonté de Savoir* el fulcro es una cuestión histórica pero queda integrada en una investigación general sobre el *pouvoir/savoir*. En este contexto, sostiene Minson que para Foucault “el poder no es la participación de las fuerzas políticas constituidas de forma independiente”;¹⁵⁰³ por ejemplo, cuando trata el poder soberano en la Francia absolutista no tiene en cuenta a los poderes fácticos del momento, como la corte de Versalles, la iglesia o las cortes de justicia, etc. “Más bien el concepto *pouvoir/savoir* le ofrece la posibilidad de sacarlo fuera de la cuestión de la forma en que el poder se ejerce.”¹⁵⁰⁴ Según Minson, de esta elección, que está pensada entre los problemas del ejercicio y la posesión del poder, emerge su carácter simbiótico y relacional. Y es en estas relaciones de poder donde operan las estrategias, que marcan una regularidad en la reproducción de modelos que efectuar o llevar a cabo, incluyendo los diseños de los

¹⁵⁰² Jeff Minson, en *Strategies for socialists? Foucault's conception of power*, en *Towards a Critique of Foucault*, pag. 129., dice lo siguiente en relación al concepto de poder en Foucault: “ Expongo que el concepto de poder adolece de cualquier fuerza explicativa o significación teórica. Nada puede ser explicado en términos de poder pues para cualquier entendimiento, una cosa (ya sea de índole política, de estructura económica o de cualquier otra) debe ser atribuida a la incondicional capacidad de dominar al otro”. En inglés: “ I submit that the concept of power lacks any explanatory force or theoretical significance. Nothing can be explained in terms of power because on any understanding, one thing (be it political subject, economic structure or whatever) must be attributed the unconditional capacity to dominate another”.

¹⁵⁰³ Jeff Minson, *Strategies for socialists? Foucault's conception of power*, en *Towards a Critique of Foucault*, pag. 113. TN del inglés: “ ...power is not the stake of independently constituted political forces”.

¹⁵⁰⁴ Ibid. pag. 114. TN del inglés: “ Rather the concept of *pouvoir/savoir* bids him lead off with the question of the form in which power is exercised”.

planes sociales de reforma. Ahora bien, el concepto de estrategia¹⁵⁰⁵ es ambiguo porque en opinión de Minson no termina de adecuarse con las relaciones de poder y, por eso, Foucault recurre a la metáfora del Panopticon, que no es una utopía sino una forma ideal del mecanismo de poder. Sin embargo, las instituciones fracasan con tanta frecuencia que, por ejemplo, el fracaso del sistema penitenciario termina siendo un componente funcional de la estrategia panopticista, es decir, puede terminar siendo una oportunidad para redefinir y ajustar técnicas, tácticas y objetivos. Y lo que dice Minson es que, en realidad, el fracaso puede ser funcional en la estrategia pero lo que falla no es atribuible a la estrategia sino a “algunas particulares políticas sociales o programas de corrección que no se pueden identificar con una estrategia, incluso si intenta condicionarla o aplicarla”.¹⁵⁰⁶ Porque las estrategias se construyen a partir de los resultados derivados de una serie de prácticas que pueden formar un sistema estable de trabajo social, educación, vida familiar, psiquiatría legal, etc., configurando una estrategia de alcance social que podría ser aceptada por programas políticos de izquierda o derecha. El problema que encuentra Minson es que esta estrategia que puede ser utilizable necesita abarcar a toda la sociedad y sobre esta noción de “the whole of society”¹⁵⁰⁷ Foucault dice lo que sigue:

Esta idea [ensemble de la société] ha nacido en el mundo occidental, en esa particular línea histórica que ha dado al capitalismo. Hablar de una sociedad en su conjunto fuera de la forma en que la conocemos es soñar a partir de elementos del pasado. Se acepta fácilmente que requerir a las experiencias, a las acciones, a las estrategias, a los proyectos, tener en cuenta al “conjunto de la sociedad” es pedir lo mínimo. Lo mínimo necesario para existir. Yo pienso, al contrario, que es pedirle lo máximo; que es imponerle incluso una condición imposible: puesto que el “conjunto de la

¹⁵⁰⁵ La interpretación que Minson hace de este concepto está inspirada, según dice, en Nikolas Rose, Athar Hussain, Jill Hodges y Graham Burchell cuyos artículos sobre este y otros temas aparecieron en la revista *Ideology and Consciousness* n° 5 de 1979.

¹⁵⁰⁶ Jeff Minson, *Strategies for socialists? Foucault's conception of power*, en *Towards a Critique of Foucault*, pag. 138. TN del inglés: “...some particular social policy or programme of correction, which cannot be identified with a strategy even if it attempts to state and apply it”.

¹⁵⁰⁷ Minson cita el texto “Revolutionary Action: Until Now”, en *Language, Counter Memory, Practice, Selected Essays and Interviews* edited with an Introduction by Donald Bouchard en 1977. En realidad es la traducción de “Par-dela le bien et le mal” que fue una entrevista publicada en *Actuel*, n° 14, novembre 1971, pp. 42-47. En el francés original la expresión es “ensemble de la société”.

sociedad” funciona precisamente de manera para que [esos proyectos y estrategias] no tengan lugar, ni éxito, ni continuidad. El “conjunto de la sociedad” es lo que no se necesita tener en cuenta, si no es como objetivo para destruir. Además, debemos esperar que no haya nada que se parezca a ese conjunto de la sociedad.¹⁵⁰⁸

Y esto es lo que critica Minson, la imposibilidad de hacer compatible la estrategia con la oposición a entender la sociedad como un todo.

* * *

En el mismo año de 1980, H. C. Eric Midelfort publicó el artículo titulado “Madness and Civilization in Early Europe: A Reappraisal of Michel Foucault”, en el que vuelve sobre la cuestión de la locura, la historia y la historia de la locura, haciendo una lectura de revaluación que probablemente sea de las más serias, fundamentadas y, también, críticas que se han hecho del tema. Después de un elogio del cariz de audaz, docto y anti-heroico, por cómo evita Foucault caer en los errores habituales del análisis histórico basado en enfatizar unos personajes de perfil heroico como hacedores de historia, apunta las críticas más comunes a su estilo, es decir, opacidad en el discurso, arrogancia erudita, relato laberíntico, etc. Pero, aun con la salvedad del acierto en el planteamiento inicial de la forma en el análisis de la historia, Midelfort sugiere la posibilidad de que Foucault pueda estar en lo cierto en su apuesta filosófica o incluso en el del tratamiento de la condición humana, aunque pueda estar equivocado en su fundamentación histórica. De hecho, el

¹⁵⁰⁸ M. Foucault, “Par-delà le bien et le mal” (entretien avec les lycéens Alain, Frédéric. Jean-François, Jean-Pierre, Philippe, Serge, recueilli par M.-A. Burnier et P. Graine), *Actuel*, n° 14, novembre 1971, pp. 42-47. También en DE. Vol. II Texto n°98. TN del francés: “Cette idée a pris naissance dans le monde occidental, dans cette ligne historique bien particulière qui a abouti au capitalisme. Parler d'un ensemble de la société en dehors de la seule forme que nous lui connaissons, c'est rêver à partir des éléments de la veille. On croit facilement que demander à des expériences, des actions, des stratégies, des projets de tenir compte de l' «ensemble de la société», c'est leur demander le minimum. Le minimum requis pour exister. Je pense au contraire que c'est leur demander le maximum; que c'est leur imposer même une condition impossible : car l' «ensemble de la société» fonctionne précisément de manière et pour qu'ils ne puissent ni avoir lieu, ni réussir, ni se perpétuer. L' «ensemble de la société» est ce dont il ne faut pas tenir compte, si ce n'est comme de l'objectif à détruire. Ensuite, il faut bien espérer qu'il n'y aura plus rien qui ressemble à l'ensemble de la société”.

valor otorgado a la interpretación de algunas circunstancias clave del soporte histórico documental va a ser el principal motivo de discrepancia, no solo por las contradicciones apreciables sino por las inasumibles consecuencias. Midelfort divide la propuesta de Foucault en cuatro afirmaciones básicas y procede al análisis de cada una de ellas por separado. La primera es el paralelismo entre la reclusión medieval en las leproserías y la moderna de los locos. Es una asociación forzada pero admitida por la mayoría de los historiadores, y la razón es que las leproserías iban vaciándose y procuraban substituir a los leprosos primero por pacientes de enfermedades venéreas y luego por locos.¹⁵⁰⁹ El segundo argumento de partida es que al final de la Edad Media y principio del Renacimiento había una especie de reconocimiento de la locura como parte de la verdad y, además, servía como instrumento de crítica a los humanistas y artistas de la época. El loco y el cuerdo no estaban completamente separados. La tercera aseveración de Foucault, en el orden cronológico presentado por Midelfort, es la Edad del Gran Confinamiento que comienza a mediados del siglo XVII y que, como consecuencia de las críticas cristianas de la locura sobrepasó cierta visión trágica de escritores como Shakespeare o Cervantes hasta llegar a algún pensador como Descartes que calificaba la locura como algo imposible. Se empezó a encerrar, reprimir, y confinar en hospitales generales a los locos y, aprovechando esta circunstancia, también a los pordioseros. Pronto se añadieron criminales, huérfanos, prostitutas, y simplemente pobres. El orden burgués no toleraba su presencia. Algo parecido sucedió en Alemania e Inglaterra. Y la cuarta es la transición de locura a enfermedad mental llevada a cabo, según Foucault, por los reformadores William Tuke y Philippe Pinel. Con esta nueva definición se rompía cualquier diálogo entre razón y sinrazón, se introducía la idea de culpabilidad así como el poder como modo de sujeción y control en los asilos. Pues bien, Midelfort contrapone a la idea general presentada por Foucault, y en particular al planteamiento de estas cuatro

¹⁵⁰⁹ Eric, H. C., Midelfort, "Madness and Civilization in Early Europe: A reappraisal of Michel Foucault" en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 30.

afirmaciones, las reticencias de algunos historiadores y su propia opinión. Así, sostiene que un considerable número de esos historiadores ignoran el trabajo o piensan que es demasiado abstracto o complicado.¹⁵¹⁰ Objetan, además, un cierto desequilibrio tendencioso al no tener en cuenta el claro esfuerzo institucional que a finales del siglo XVIII y principios del XIX se llevó a cabo para mejorar las condiciones de vida de los pacientes. Y en cuanto a los cuatro argumentos básicos propuestos critica lo siguiente: Foucault deliberadamente se olvida del desarrollo medieval de los hospitales, especialmente los que regían los monasterios. Pasar por alto esta circunstancia aboca a facilitar una interpretación mucho más negativa de lo que ocurría en realidad. Recientes estudios, añade Midelfort, demuestran que en términos generales y en las leproserías medievales en concreto, el trato dispensado era más bien una mezcla de miedo y piedad lo que producía, a veces, repulsa y persecución, pero también los compasivos cuidados requeridos. Al final de la Edad Media y principios del Renacimiento, de nuevo, las cosas no fueron como afirma Foucault. No es que hubiera desaparecido el trato cruel o vejatorio sino que el aislamiento o el encadenamiento, por ejemplo, se reservaba a las personas potencialmente que se consideraban una amenaza para los demás. Y cita el caso del fraile Juan Gilabert Joffre que en 1409, después de presenciar una agresión a un loco por un grupo de jóvenes, fundó el primer hospital para dementes en Valencia. Por lo tanto Foucault está equivocado, dice Midelfort, cuando sitúa esta institución a principios del siglo XIX, obviando todos los esfuerzos de distintas ordenes religiosas en la ayuda, asistencia y amparo de los enfermos, ancianos, locos o pobres. Además, en el ámbito cultural, algunos humanistas trataron la demencia como un signo de genialidad o estado de espiritualidad, contribuyendo así a atenuar la presión social que ciertamente existía sobre ellos. Y, por último, está la cuestión del *grand renfermement*, es decir, el confinamiento en los hospitales generales de no solo los locos o los criminales sino los

¹⁵¹⁰Eric, H. C., Midelfort, "Madness and Civilization in Early Europe: A reappraisal of Michel Foucault" en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 33.

pobres que según Foucault obedecía al intento de la burguesía de apartar de la sociedad a los inadaptados, los peligrosos, los molestos o simplemente los pobres. Sin embargo, Midelfort señala las más recientes investigaciones que inciden en el origen monástico de estos hospitales generales y todo lo que eso implica. Esto es, no fue exactamente un mecanismo de defensa de la burguesía sino “...un eco de una legra tradición eclesiástica en tratar con la miseria y la dependencia”.¹⁵¹¹

En líneas generales el análisis de Midelfort se resume en discutir la base documental en la que Foucault fundamenta su interpretación de la historia de la locura. Y, en realidad, no solo la discute, también la contradice en cada uno de sus puntos de apoyo, convirtiendo así su crítica en una desautorización de la vertebración con la base histórica utilizada, aunque no afecte a su interpretación filosófica, que deja al margen.

* * *

Al año siguiente, Ian Hacking, que previamente ya había despertado el interés por Foucault entre el mundo académico y filosófico norteamericano, llevó a las páginas del *The New York Review of Books* su propia crítica titulada: “The Archaeology of Foucault”. En ella viene a resumir algunas de las opiniones más habituales acerca de la obra de Foucault hasta ese momento, poniendo especial énfasis en las nuevas perspectivas abiertas en las relaciones de poder, del conocimiento, la locura, la sexualidad, etc, y sin olvidar las cuestiones suscitadas en torno a la fiabilidad de la base documental o a la fidelidad de algunas de sus interpretaciones. Anticipa Hacking que “Foucault es adepto a reorganizar el pasado en orden a repensar el presente”,¹⁵¹² y entra rápidamente a calificar *Madness and Civilization* como un trabajo romántico, erróneo en su conceptualización de

¹⁵¹¹Eric, H. C., Midelfort, “Madness and Civilization in Early Europe: A reappraisal of Michel Foucault” en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 37.

¹⁵¹² Ian Hacking, “the Archaeology of Foucault”, en *Foucault A Critical Reader*, pag. 27. TN de: “He is adept at reorganizing past events in order to rethink the present”.

la locura y dramático en la narración de casos particulares.¹⁵¹³ Además, recuerda Hacking que los especialistas en la materia insisten en la complejidad del tema y en evitar extrapolar el caso francés a toda Europa. Más aún, continuando con la opinión de los que llama eruditos, afirma que algunos de los hechos presentados no son del todo ciertos, muchos son generalizaciones y otros están retorcidos hasta aparentar bruscas transformaciones. En cuanto a *The Order of Things*, aparte de definirlo como una especie de representación histórica le atribuye la pretensión de ser un tratado contra las ciencias humanas, clasificación en la que incluye a las ciencias sociales, al psicoanálisis o al marxismo. El libro, dice Hacking, es acerca del Hombre como conocedor y objeto de conocimiento, lo que sitúa en la órbita de la pregunta kantiana: ¿Qué es el Hombre?

La consiguiente antropología filosófica -fue Foucault quién editó en 1964 una edición francesa de la *Antropología* de Kant- genera una ilícita manera de hablar que pretende parecer biología o lingüística. Este no es el conocido criticismo que dice que el método de las ciencias sociales es ineficaz. El método está muy bien modelado en la ciencia legítima. Foucault niega que las ciencias humanas tengan un genuino objeto del que hablar. Por suerte, nos informa de que el Hombre está a punto de desaparecer. El discurso está llegando, el puro discurso sin sujeto conocido que pronuncia las palabras.¹⁵¹⁴

El discurso no se analiza en términos de quién pronuncia una sentencia sino en términos de las condiciones bajo las cuales esas sentencias tienen un valor de verdad y, en consecuencia, pueden ser pronunciadas. Y son precisamente estas condiciones, según afirma Hacking, las que nos alejan de las condiciones materiales de la producción de sentencias y por eso concluye que *The Order of Things* parece un libro idealista de reminiscencias kantianas: “Donde Kant ha encontrado las condiciones de posibilidad de la

¹⁵¹³ Ibid. pag. 29-30

¹⁵¹⁴ Ibid. pag. 32. TN del inglés: “The ensuing philosophical anthropology - it was Foucault, who edited a French edition of Kant’s *Anthropologie* (1964) - generates an illicit way to talk that pretends to look like biology or linguistics. This is not the familiar criticism that says the method of the social sciences is inept. The method is all too well modeled on legitimate science. Foucault is denying that the human sciences have a genuine object to talk about. Luckily, he informs us, Man is on the way out. Discourse is coming in, pure discourse without the knowing subject who utters the words.”

experiencia en la estructura de la mente humana, Foucault lo hace con las históricas, y por tanto transitorias, condiciones posibles para el discurso”.¹⁵¹⁵ Y con respecto a *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975) y el primer volumen de *The History of Sexuality* (1976), Hacking recuerda lo que el mismo Foucault confiesa, es decir, que esta historia de la sexualidad no trata sobre la sexualidad y que, ahora, el poder no está ligado a un soberano sino que es un poder disciplinario. Además, hay que entender la verdad no como se había entendido hasta ahora sino como una abstracta relación circular con el sistema de poder que la produce y sostiene. Muchos lectores ya tuvieron dificultades para entender un conocimiento anónimo, dice Hacking, y ahora Foucault nos presenta un poder todavía más misterioso.¹⁵¹⁶ Pero, si todo esto es así, ¿adonde nos conducen estas nociones y qué podemos hacer? La respuesta es un inmensamente pesimista cuerpo doctrinario que apunta a la desolación porque, según Hacking, queda sin reemplazo la ilusión romántica de la liberación.

* * *

El mismo año de 1981, Nancy Fraser publicó un interesante trabajo sobre la dimensión normativa de la genealogía foucaultiana.¹⁵¹⁷ En él, analiza inteligentemente una serie de cuestiones relacionadas con la sucesión de objeciones que va planteando al modo cómo Foucault entiende el poder, la legitimidad, la racionalidad o la política. Partiendo del reconocimiento de esa genealogía como la apertura a nuevas áreas de problematización de la modernidad, y las nuevas perspectivas políticas que ello implica, sin embargo, argumenta que Foucault propone un cierto número de cuestiones para las

¹⁵¹⁵ Ibid. pag. 33. TN del inglés:” Where Kant had found the conditions of possible experience in the structure of the human mind, Foucault does it with historical, and hence transient, conditions for possible discourse”.

¹⁵¹⁶ Ibid. pag. 35.

¹⁵¹⁷ Nancy Fraser, *Foucault on Modern Power: Emperical Insights and Normative Confusions*, en *Critical Essays on Michel Foucault*, pag. 217. En 1985 publicó otro artículo, “ Michel Foucault: A `Young Conservvative`?”, en *Ethics*, vol. 96, pags. 165-184, cuyo título indica claramente por donde se encamina la crítica.

que no tiene realmente capacidad de respuesta. Por ejemplo, la idea de que el poder es productivo más que prohibitivo excluye cualquier tipo de movimiento de liberación que suponga en el poder una naturaleza represiva. O que el poder opere desde todas partes, hasta en las prácticas diarias de los extremos del cuerpo social, en lo que llama “capilaridad”, basta para desechar, según Fraser, las políticas o economías centradas en y desde el estado.

Pero la cuestión de fondo es el uso que hace Foucault de su método genealógico de análisis social e histórico. Este método conlleva la suspensión del marco de normatividad liberal propio de los estándares modernos que, precisamente, se caracteriza por diferenciar entre un ejercicio legítimo o ilegítimo del poder.¹⁵¹⁸ Además, apunta Fraser, Foucault tiende a asumir que el poder comporta ciertos compromisos políticos, pero que es de normatividad neutral, no dejando claro si esa suspensión es temporal para las reglas liberales, para siempre y para cualquier noción normativa o, como ocurre algunas veces, que plantea un discurso presuponiendo su existencia. La genealogía foucaultiana está interesada en las prácticas culturales que articulan los procesos de producción de la verdad y el conocimiento, y no en los contenidos de las ciencias o los sistemas de conocimiento. Asimismo, continúa Fraser, no busca hacer una crónica de la continuidad de esos contenidos o de la historia de las ideas sino que precisamente centra su interés en las discontinuidades. Esos procesos de producción, prácticas y procedimientos del o de los regímenes del poder/saber suspende también las categorías de verdad/falsedad o verdad/ideología y, según dice el mismo Foucault evitando problematizar la regla que pudiera validar esos regímenes de poder/saber, la cuestión no es dilucidar si esas prácticas o procedimientos son legítimos o no. Esta exclusión de dentro de la genealogía de un problema como la legitimidad o ilegitimidad abre una serie de flancos por los que

¹⁵¹⁸ Ibid. pag. 218.

Fraser penetra con la intención de aclarar cómo entiende Foucault la genealogía del poder moderno y dónde están sus puntos débiles.

Efectivamente, el poder moderno para Foucault es, a diferencia de los anteriores, productivo, está localizado, capilarizado y es exhaustivo¹⁵¹⁹ y ha venido desarrollándose en instituciones disciplinarias a partir del siglo XVIII. El Panopticon es la culminación, en términos de efectividad, de estas instituciones, y sirve fundamentalmente para tener una no necesariamente violenta visibilidad general y también individualizada de la población en orden a su control y vigilancia estratégicas. El objetivo es producir dóciles y manejables cuerpos en un proceso que poco a poco construye una macroestrategia que Foucault llama bío-poder. Fraser recuerda que en las "Lecturas de Tanner" de 1979, Foucault había establecido una relación entre este bío-poder y la problemática de la política como un proceso de racionalización. Y esto le da pie para hacer varios paralelismos con otros autores, como es el caso de Habermas, cuya crítica de la sociedad moderna lleva aparejada una normativa y cuya racionalización implica contrastar el hecho de la instrumentalización, que adolece de parcialidad e insuficiente racionalización, y una práctica política racional. Contraste que no existe en Foucault porque, según Fraser, la racionalidad en política es para él un instrumento de dominación. Sin embargo, el poder moderno tiene implicaciones políticas que pueden clasificarse en estratégicas o normativas. Entre las primeras está que la crítica de las prácticas que hacen funcionar el poder moderno es prioritario al análisis y crítica de la ideología, considerada una estrategia inadecuada. Lo mismo ocurre con la capilaridad característica del poder que resulta incompatible con la centralización estatal o con la orientación económica. El poder está en todas partes y, por lo tanto, no es suficiente con la transformación del poder del estado o del poder económico. Cualquier esfuerzo para esa transformación debe tener en

¹⁵¹⁹ Ibid. pag. 222.

cuenta las prácticas y las capilaridades que conforman “la política de cada día”.¹⁵²⁰ Fraser considera este el principal logro del pensamiento foucaultiano: el tratamiento como fenómenos políticos de la sexualidad, la familia, las ciencias sociales, la psiquiatría o la medicina.

Ahora bien, como el poder circula por todas partes, el clásico contraste del marco de referencia normativo-liberal entre legitimidad e ilegitimidad no parece adecuado ya que el poder de carácter tradicional se supone emanado del soberano e impuesto a los individuos, es decir, de arriba abajo. Incluso puede entenderse ese discurso de normatividad liberal como encubridor de las actuales características de ubicuidad y circularidad del poder moderno y, de esta manera, enmascarar la dominación. Pero Foucault al hablar de dominación, habiendo descartado el marco de referencia liberal, pareciera que presuponga una alternativa. No es así, no presenta ningún marco de referencia normativa de sustitución.

Y lo mismo ocurre con las implicaciones de la normatividad política, sigue diciendo Fraser, que se derivan de la producción de poder moderno. Lo que Foucault llama “hipótesis represiva” asume que el poder clásico establece unas funciones articuladas en torno a la censura, prohibición, denegación, etc., pero, de ser esto cierto, también el poder moderno debería incluir en su producción estas restricciones. Con su idea del poder moderno, Foucault descarta esta hipótesis y, con ella, la orientación política que persigue liberarnos de esas restricciones del poder. Convierte en ilícitas expresiones de revuelta los deseos o actos encaminados a esa liberación. Fraser concluye el argumento de esta manera:

Descartando la hipótesis represiva, Foucault rehusa el marco de referencia normativo que suple la oposición entre “represión versus liberación” por la disparidad liberal “legitimidad versus ilegitimidad”. Y ello porque asocia estos dos marcos de referencia con la función que identifica con

¹⁵²⁰ Ibid. pag. 226. En inglés: “politics of everyday life”.

la dominación. Parece, por tanto, que Foucault debe presuponer algún marco de referencia normativo propio como alternativa. ¿Cuál puede ser?¹⁵²¹

Para responder a esta pregunta Fraser repara en una serie de cuestiones concernientes a la dimensión normativa de la genealogía foucaultina que, según afirma, no tienen respuesta. Así, comienza Fraser haciendo notar el uso frecuente de alocuciones como “la edad del bio-poder”, “fuerzas de dominación”, “la sociedad disciplinaria”, “el archipiélago carcelario” y también términos como “dominación”, “subyugación”, “sujeción” para describir el moderno régimen del poder/conocimiento. Son descripciones poco neutrales que, debido al fuerte aspecto crítico que evidencian, además de presuponer una clase dominante casan mal con la puesta entre paréntesis de la cuestión concerniente a la legitimidad del poder moderno. Más aún, Foucault hace llamamientos a la resistencia contra esa dominación, lo que implica preguntarse ¿por qué? y ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión? Solo con la introducción de ciertas nociones normativas, dice Fraser, se puede entender qué está mal en el régimen moderno de poder/saber. Parece pues que Foucault presupone un cierto esquema normativo basado en el uso de términos como dominación, resistencia, etc., pero, si es que existe, ¿cuál es ese marco de referencia alternativo? Lo cierto es que solo presupone porque, en realidad, las referencias a la dominación o a la resistencia no equivalen a una nueva normativa de substitución; no son suficientes para descubrir aquello que resulta incorrecto en el régimen disciplinario, independientemente de la normativa del marco de referencia liberal. Parece, más bien, una “tácita simpatía”¹⁵²² hacia las nociones de derechos, límites y similares, es decir, no suspende completamente las normas liberales de su análisis del poder moderno aunque parezca lo contrario.

¹⁵²¹ Ibid. pag. 227. TN de : “ In ruling out the repressive hypothesis, Foucault is ruling out the radical normative framework, which substitutes the contrast ‘repression versus liberation’ for the liberal contrast ‘legitimacy versus illegitimacy’. He has linked both of these frameworks to the functioning of what he identifies as domination. It appears, therefore, that Foucault must be presupposing some alternative normative framework of his own. What might this be?”

¹⁵²² Ibid. pag. 230. En inglés: “ ...tacit appeal to...”.

Lo mismo ocurre con la conexión antes citada entre el bio-poder y la clase dominante; ¿significa esto que presupone un marco de referencia de normativa marxista? Según Fraser, está comúnmente aceptado que esa normativa marxista no suspende del todo las normas liberales en las relaciones sociales y de producción capitalista. “Quizás Foucault puede ser leído en un modo similar. Quizás él no suspende completamente pero presupone las normas liberales que critica”.¹⁵²³

Fraser asegura que Foucault no estaría muy de acuerdo con esta lectura, pero que si se considera la sociedad disciplinaria tal y como se describe en *Vigilar y castigar*, para responder a la pregunta por aquello que siendo incorrecto o estando equivocado puede ser corregido en el seno de la sociedad, lo primero que viene a la mente son algunas nociones kantianas claramente relacionadas con normas liberales de legitimidad e ilegitimidad definidas en términos de límites y derechos. Y dado que no hay otro marco de referencia normativa en su obra, entonces se puede suponer que la normativa liberal no ha sido completamente suspendida y que, en tal caso, aparece una contradicción porque la instrumentaliza como una simple herramienta de dominación. Esto ocurre, insiste Fraser, porque Foucault no entiende la función de esas normas en la sociedad, cree que simplemente excluyendo su explícita referencia las anula y comete el error de no apreciar el grado de penetración que estas normas tradicionales tienen en cualquier nivel cultural o lingüístico. La conclusión es que el trabajo de Foucault es, en la cuestión referente al análisis del poder, confuso, ambiguo y una mezcla de neutralidad y compromiso. Y termina Fraser diciendo lo siguiente sobre lo que, según parece, necesita clara y urgentemente la analítica del poder en la obra de Foucault:

De hecho, Foucault vacila entre dos posiciones igualmente inconvenientes. De un lado, adopta un concepto de poder que le permite no condenar ninguna característica objetable de la

¹⁵²³ Ibid. En inglés: “ Perhaps Foucault could be read in similar fashion.Perhaps he is not fully suspending but is rather presupposing the very liberal norms he criticizes”.

sociedad moderna. Pero, al mismo tiempo, su retórica revela la convicción de que las sociedades modernas no tienen en absoluto características emancipadoras. Claramente, lo que Foucault necesita, y lo necesita desesperadamente, son criterios normativos para distinguir aceptables de inaceptables formas de poder. Tal y como está ahora su trabajo, la incuestionablemente original y valiosa dimensión de su trabajo está en peligro de ser malinterpretada por falta de una perspectiva normativa adecuada.¹⁵²⁴

* * *

En el mismo 1981 Athar Hussain publica, en la revista feminista de irregular periodicidad m/f,¹⁵²⁵ un artículo titulado “La historia de la sexualidad de Foucault”. El psicoanálisis, la hipótesis represiva y la biopolítica son sus temas centrales, criticando el enfoque foucaultiano de los dos primeros y elogiando, sin embargo, el último. Comienza Hussain diciendo que en *La historia de la sexualidad*, la sexualidad es elegida como campo de análisis no por ser el objetivo de represiones o prohibiciones sino porque forma parte importante de las relaciones de poder. Asegura, también, que Foucault evita centrar en la represión el interés de su análisis, asociándola a la ley como estrategia de descalificación. Dice además que las dos características generales del discurso sobre la sexualidad son que el análisis opera sobre discursos dispersos y que preserva su diversidad. Y esto es importante para entender porqué Foucault se opone a la hipótesis represiva: rechaza que se puedan agrupar esos discursos conformando uno mayor general que ampare la represión como estrategia. Poder y represión no son equiparables porque la represión solo es una forma de relación de poder que, por otra parte, también

¹⁵²⁴ Ibid. pag. 233. TN del inglés: “ In fact, Foucault vacillates between two equally inadequate stances. On the one hand, he adopts a concept of power that permits him no condemnation os any objectionable features of modern societies. But at the same time, and on the other hand, his rhetoric betrays the conviction that modern societies are utterly without redeeming features. Clearly, what Foucault needs, and needs desperately, are normative criteria for distinguishing acceptable from unacceptable forms of power. As it stands now, the unquestionably original and valuable dimensions of his work stand in danger of being misunderstood for lack of an adequate normative perspective.”

¹⁵²⁵ El título inicial de la revista en 1978 fue: masculine/feminine, m/f: a feminist journal. Su último nº fue el de diciembre de 1986.

adoptan formas positivas de saber y de placer.¹⁵²⁶El poder para Foucault, continúa Hussain, es

...un término genérico que implica relaciones que atraviesan individuos, discursos y prácticas. La vaguedad de lo que es el poder no debería ser considerado un problema; más bien se debería mirar hacia los efectos de la extensión del dominio de las relaciones de poder. Los objetivos centrales de crítica del análisis foucaultiano son las imágenes usuales del poder y del modo en que opera: que adopta la forma de prohibiciones, que constriñe el libre ejercicio de los deseos individuales, que emana en última instancia de una fuente que está localizada solamente en determinadas instituciones. Lo que Foucault hace es localizar la incidencia del poder en áreas que normalmente se consideran libres de él -la relación entre la madre y el hijo, la salud pública, el cultivo y el entrenamiento de la psique y, obviamente, la constitución de los campos de saber.¹⁵²⁷

Y en este punto compara el análisis foucaultiano de las relaciones de poder con el freudiano de la sexualidad, ya que, para este último, las relaciones sexuales no se reducen a relaciones genitales sino que abarcan toda forma de actividad placentera, desde comer hasta los fetichismos. Es decir, lo mismo que Foucault restringe las formas represivas de poder situándolas en el campo de las relaciones de poder, Freud desplaza el interés del análisis de la sexualidad genital al “campo polimorfo de la sexualidad”. En realidad, la intención de Foucault es restarle trascendencia, quitarle importancia a la represión y, así, cuestionar su repercusión en el estudio de la sexualidad.

Pero la represión, que no es simplemente un conjunto de tácticas de poder, también sirve para comprender las relaciones de poder al estar basada en la ley. Este paso se ve claro, sostiene Hussain, al comprobar que en *La historia de la sexualidad* el orden de las hipótesis transita “de la descalificación de las tácticas represivas en el campo de la sexualidad a un asalto frontal a lo que Foucault llama la concepción jurídico-discursiva del poder”.¹⁵²⁸La represión y el modelo de funcionamiento de la ley pasan a formar parte de lo

¹⁵²⁶ Athar Hussain, “La historia de la sexualidad de Foucault”, en *Disparen sobre Foucault*, pag. 195.

¹⁵²⁷ Ibid. pag. 197

¹⁵²⁸ Ibid. pag. 199.

mismo, y esto, en opinión de Hussain, no solo no tiene justificación sino que genera una serie de problemas que distorsionan el esquema de pensamiento foucaultiano. Para Foucault la idea de lo legal funciona partiendo de la división entre lo lícito y lo ilícito o lo permitido y lo prohibido. El derecho estaría constituido por una serie de obligaciones y prohibiciones que deberían cumplirse para evitar el castigo. Y el poder, entonces, obra estableciendo un orden legal que diferencia lo lícito de lo ilícito, con lo cual la concepción del poder y la ley son las mismas.

El punto esencial no radica en que la ley es de importancia decisiva, sino en que la concepción jurídico-discursiva es tanto una concepción errada de la ley como lo es del poder. El problema básico es que Foucault no presta atención a esto, y por lo tanto, su crítica de la concepción jurídico discursiva del poder se lee como una descalificación de lo legal.¹⁵²⁹

Esta asociación entre represión y ley y la concepción jurídico discursiva del poder tiene repercusiones en otros campos investigados por Foucault. Así, el psicoanálisis , con su concepción del deseo, estaría igualmente sujeto a una ley de prohibición y, por lo tanto, la represión es un elemento fundamental en el desarrollo de su teoría. Es en este orden de cosas en el que Hussain propone la relación entre la historia de la sexualidad y el árbol genealógico del psicoanálisis, y empieza por describir la sexualidad caracterizada por Foucault como un dispositivo compuesto, por ejemplo, por la estimulación del cuerpo, la incitación de los placeres, la formación de saberes, el reforzamiento del control y la resistencia al mismo. Fenómenos que pueden ser evaluados científicamente, como el caso de un discurso médico, o no completamente en tal sentido, como ocurre en el caso de la relación de una madre con su hijo. Según Hussain, la sexualidad en Foucault, aunque está atravesada por la voluntad de saber, también está orientada a salir del análisis epistemológico. Esa voluntad de saber produjo históricamente una *Scientia Sexualis* cuya mayor técnica es la confesión y cuyo origen, como es bien conocido, se

¹⁵²⁹ Ibid. pag. 202.

encuentra en la cristiandad. La confesión está ligada al pecado y su objeto es tanto descubrirlo como repararlo. Pero esta técnica, con el paso del tiempo, pasó de oral a documentada y se empezó a utilizar en medicina adoptando la forma de archivos o historiales médicos. En la reciente modernidad es el psicoanálisis el que hace de la confesión un elemento fundamental de su operatividad. Ahora bien, ¿cuáles son para Foucault las características que describen a la confesión? 1) en el discurso el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; 2) un ritual en el que existe una relación de poder entre el confesante y el confesor; 3) en el discurso la verdad ha de ser extraída porque está reprimida, y, 4) un ritual que debe tener efectos correccionales. Y estas características coinciden con los elementos necesarios tanto para la cura religiosa como para la psicoanalítica. Sin embargo Foucault, tal y como afirma Hussain, considera que el psicoanálisis no es simplemente una disciplina que concede gran importancia a la confesión, también es un punto de culminación de numerosos cambios que se van produciendo en el discurso sobre el sexo y que comenzaron desde el siglo XVIII. Antes, en la Edad Clásica, es decir el siglo XVII, la sexualidad estaba reglamentada por tres ordenamientos: el canónico, la pastoral cristiana y el derecho civil. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en adelante, comenzaron los cambios en el orden establecido y con la emergencia de la medicina en el campo de la sexualidad, el pecado dio lugar a la enfermedad sexual y a la anormalidad sexual.¹⁵³⁰ El ámbito de estudio sobre la sexualidad de la medicina más que de las relaciones conyugales se preocupó por la que calificó como contraria a la naturaleza, y tuvo como consecuencia la detallada clasificación de actividades sexuales consideradas fuera de la normalidad o en la periferia de la sexualidad admitida y su asignación a distintos tipos de personalidad. En este punto, Hussain critica que se afirme como un hecho que el campo actual de la sexualidad se

¹⁵³⁰ Ibid. pag. 209.

conformara en esa periferia del radio de acción de la heterosexualidad e incluso aislada de ésta. Y dice:

Cuando Foucault trata de desviar nuestra atención fuera de la perspectiva de la represión, y hacia la explosión de los discursos sobre la sexualidad, la referencia es a los discursos que se ocupan de la primera más que de la segunda. Sin embargo, los discursos sobre las sexualidades periféricas no permanecieron distantes de la sexualidad conyugal; en su momento proporcionaron la base para la reflexión sobre las relaciones entre marido y mujer.¹⁵³¹

La genealogía de Foucault, al centrarse en la familia con esas referencias desatiende precisamente el núcleo principal de los cambios que se operan en la sexualidad y, por tanto, queda desdibujado el lugar de la familia en el ámbito de la sexualidad. Además, apunta, en todo este proceso Foucault utiliza el mismo esquema de evolución circular que Freud en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, es decir, comienza por la homosexualidad, prosigue con las desviaciones, continúa con la sexualidad infantil y concluye con la heterosexualidad adulta.

Pero siguiendo con el análisis de la línea argumental de la historia de la sexualidad que plantea Foucault, desde el siglo XVIII en adelante, dice Hussain que según aquél, hay en realidad solo cuatro discursos sobre la sexualidad: el de la sexualidad infantil, alrededor del cual se desarrolló una cruzada contra la masturbación infantil que Foucault asocia a tácticas del poder, al igual que el incesto o el adulterio; el de la histeria de las mujeres, inserto ya en una red de relaciones más allá de la medicina por ser mujeres, esposas y madres; el de las perversiones y el de la demografía. Las tres primeras son también características compartidas con el estudio freudiano de la sexualidad. La última, sin embargo, marca el nacimiento de la biopolítica, porque las nociones de población, mortalidad, natalidad, etc., sirven para identificar quiénes y cómo hacer las intervenciones y formar un discurso para esa intervención. No obstante lo anterior, Foucault incurre en

¹⁵³¹ Ibid. pag. 211.

algunas ausencias que no le pasan desapercibidas al análisis crítico de Hussain, por ejemplo, algunas de las circunstancias más comunes de la convivencia como los hijos ilegítimos o el concubinato no son tenidas en cuenta, y ello aun a pesar de las campañas que se hicieron, a finales del siglo XVIII y en adelante, de fomento y estímulo del matrimonio entre las clases populares. Quizás, al estar asociada a la legalidad o ilegalidad de estos estados, pueda entenderse por su afán de soslayar el tema de la represión. En cualquier caso resulta sorprendente que en la genealogía del campo de la sexualidad¹⁵³² incluya la cruzada contra la masturbación infantil y excluya esas campañas que promocionaban el matrimonio como la base para una vida saludable.

Pues bien, una vez expuesto todo lo anterior, Hussain avanza la posición general de Foucault con respecto al psicoanálisis y a Freud, lo que le sirve como plataforma para añadir su propia opinión en algunos puntos discrepantes. La primera cuestión que resalta Foucault es que la técnica de investigación, además de práctica terapéutica, conocida como el psicoanálisis no puede verse como pionera en el estudio de la sexualidad, más bien hay que entenderla como la culminación de los distintos discursos que van fraguándose desde el siglo XVIII. En realidad, fueron esos discursos previos sobre la sexualidad los que crearon el dispositivo que a su vez creó las condiciones necesarias para su emergencia. Y una vez implantado, cumple fundamentalmente con cuatro funciones:

Tal como lo ve Foucault, el psicoanálisis desempeñó cuatro funciones en el marco del dispositivo de la sexualidad tal como fue evolucionando en Occidente: construyó un aparato para alinear la sexualidad inscripta en el registro de los deseos con la sexualidad regulada por las alianzas familiares; apartó el análisis de la sexualidad de la tónica de la degeneración; funcionó como un elemento diferenciados dentro del mecanismo de la sexualidad y, finalmente, reinstaló la confesión como un instrumento para desenmascarar la represión.¹⁵³³

¹⁵³² Hussain emplea esta formulación en varias ocasiones para subrayar la interpretación propia que hace Foucault de la historia de la sexualidad.

¹⁵³³ Athar Hussain, "La historia de la sexualidad de Foucault", en *Disparen sobre Foucault*, pag. 217.

Foucault, por una parte, concede gran trascendencia a ese apartamiento de la sexualidad de la tónica de la degeneración pero, por otra, considera que con el psicoanálisis el estudio de la sexualidad se centró en la tónica de la represión. Además, como ya ha quedado esbozado más arriba, Freud aisló la sexualidad individual del espacio familiar lo que condujo por cuestionar las relaciones en estas últimas para desentrañar las represiones de la primera. Esto provoca una circularidad: de la familia al individuo y del individuo, de nuevo, a la familia para cuestionar sus relaciones y resolver sus crisis.

Pero, de acuerdo con Hussain, el problema del análisis que Foucault lleva a cabo en relación al psicoanálisis es su superficialidad. No aborda con la suficiente extensión la totalidad de la teoría psicoanalítica, excluyendo, por ejemplo, la parte no sexual. Tampoco se compromete en un enfrentamiento, utilizando tácticas evasivas para no ir más allá de indicaciones no desarrolladas. Sin embargo la noción de biopolítica despierta el elogio en el artículo de Hussain. La cotidianidad, o mejor, la vida cotidiana es, en este caso, el objetivo de las diferentes políticas cuyos efectos no solo se pueden apreciar en el ámbito de la familia sino en la administración y el gobierno.

* * *

Por fin, en septiembre de ese 1981, Serafín Vegas González, actual catedrático de historia del pensamiento en la Universidad de Alcalá de Henares, publicó en la revista *Pensamiento* el artículo titulado “Un papel para la Historia de la Filosofía”. En él, manifiesta su opinión sobre la concepción de la historia de Foucault, de la que dice lo siguiente:

Esta historia «arqueológica» no contempla la acumulación lineal y temporalmente homogénea de verdades, sino prácticas discursivas que afloran en niveles, umbrales y rupturas diversas. Rechaza, así, un modelo uniforme de temporalización y se aplica a bosquejar un concepto de tiempo histórico que se caracteriza precisamente por su oposición a la concepción ideológica que acerca del tiempo histórico -continuo-homogéneo y contemporáneo a sí mismo- se nos aparece en la dialéctica hegeliana.¹⁵³⁴

Vegas González considera que una historia, también la historia del pensamiento, concebida como la sucesión de rupturas y discontinuidades puede estar “incidiendo en un construccionismo teórico...que acaso roza los límites del más vetusto reino de lo fantasmagórico”.¹⁵³⁵ Con todo, no acepta los “furibundos ataques”¹⁵³⁶ a las concepciones historiográficas de Foucault que le suponen un “intruso merodeador del campo del rigor filosófico”. En cualquier caso concluye:

Cuando Foucault reconoce la dificultad de aplicar su programa a la historia del pensamiento, alguien menos piadoso puede concluir la imposibilidad de concretizar una historia de la filosofía donde continuidad, influencia, sentido y progreso sean categorías totalmente vacías de significación.¹⁵³⁷

* * *

También, al principio de los años 80, en 1982 concretamente, en el trabajo del sociólogo galés Jeffrey Weeks encontramos algunas interesantes observaciones críticas. Así, en el mismo orden de cosas que venimos tratando hasta la fecha señalada, dice lo siguiente en relación a cómo entiende Foucault la historia y el poder y las consecuencias que se deducen de ello: “Finalmente, Foucault no está interesado en ‘el pasado’ en sí

¹⁵³⁴Serafín Vegas González, “Un papel para la Historia de la Filosofía”, *Pensamiento*, nº. 147, pag. 265.

¹⁵³⁵ Ibid. pag. 266.

¹⁵³⁶Vegas González cita como uno de esos críticos a C. Nelson Coutinho y su *O estruturalismo e a miséria da razão*.

¹⁵³⁷Serafín Vegas González, “Un papel para la Historia de la Filosofía”, *Pensamiento*, nº. 147, pag. 266.

mismo sino en una `historia del presente´...Y la característica central del presente es que vivimos en una sociedad de disciplina y vigilancia”.¹⁵³⁸Y continua:

En *Vigilar y castigar*, señala los cambios en la severidad penal en los últimos doscientos años y pregunta `¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo, indudablemente´. El poder puede haber cambiado su forma: puede ser menos bárbaro en su acción sobre el cuerpo. Pero no es menor su poder. Este razonamiento...tiene varios problemas. El primero se refiere a la noción de normalización. Lo que no es claro es el grado en que la normalización implica la internalización de las normas...Foucault parece haber advertido las dificultades de su posición y ha señalado la importancia de su noción de resistencia. Donde hay poder hay resistencia...de hecho el poder depende de la resistencia...Hay también un deslizamiento...Argumentando que el poder es un efecto del funcionamiento de las relaciones sociales, que es difuso, omnipresente y polimorfo, Foucault se aparta de todo concepto de una jerarquía de poder.¹⁵³⁹

La idea de la ausencia de una jerarquización del poder es importante por las implicaciones que se deducen en esas relaciones sociales, y la introducción de la noción de resistencia le sirve para enlazar con el objeto principal de su crítica:

Pero algunos poderes son más resistentes a la lucha que otros, y lo que permanece vago en la obra de Foucault es la noción de cualquier estrategia política, en el sentido convencional, necesaria para transformar estos poderes...Y las preguntas sin respuesta son múltiples. ¿El poder es irresistible? ¿Estamos atrapados en un poder que todo lo ve pero que es invisible?. Esto nos lleva a otro problema: la preocupación central de Foucault es por la construcción de subjetividad en el discurso. Pero no es claro por qué algunos individuos se reconocen a sí mismos en estos discursos y otros no.¹⁵⁴⁰

En fin, Weeks critica fundamentalmente la vaguedad y falta de claridad de un discurso que, aunque bien encaminado, adolece de falta de proyección práctica.

* * *

¹⁵³⁸ Jeffrey Weeks, *Foucault y la historia*, en *Disparen sobre Foucault*, pag. 104.

¹⁵³⁹ Ibid. pag. 105-106.

¹⁵⁴⁰ Ibid. pag. 106-107.

En el otoño de 1983, el profesor de la facultad de Ciencia Social de Princeton Michel Walzer publicó un artículo en la revista *Dissent*¹⁵⁴¹ titulado “The Politics of Michel Foucault”. En realidad fue una puesta en limpio de una lectura que hizo sobre la teoría política de Foucault en febrero de 1982 en su misma universidad. El escrito es un lúcido análisis crítico sobre el poder y algunos aspectos derivados de la política foucaultiana puesta en comparación con los principios generales de la teoría política de Hobbes y con cierto modelo de funcionalismo del estado liberal. Comienza Walzer aclarando que aunque Foucault insista en no mostrar una posición política, su respuesta a ciertos acontecimientos de carácter político lo sitúan en el espacio de las decisiones políticas. El reporte de las relaciones de poder contemporáneas y la actitud que adopta Foucault ante ese poder son los objetivos que declara Walzer, advirtiendo, sin embargo, de que la forma de escribir del autor francés está plagada de “*declaratives sentences*”, y de que abusa de los condicionales y las interrogaciones lo que, en determinadas circunstancias, da a sus argumentos un carácter de insinuación. Además, si a esto le añadimos la abundancia de notas a pie de página y las cuidadas pero bastante erráticas fuentes de documentación, el conjunto ofrece ciertamente algunas dificultades. Por otra parte, como ya hemos mencionado, Walzer establece un paralelismo entre Foucault “and his great antagonist in the world of political theory, Thomas Hobbes”,¹⁵⁴² para que fijando la posición del autor del *Leviatán* quede particularmente clara la oposición de Foucault. Con Hobbes, aunque yermo de distinciones morales e inflado de retórica, se capturan realidades de la soberanía del estado moderno; y con el autor de *Vigilar y castigar*, aún sin las mismas distinciones morales y con la misma retórica, se observa el funcionamiento de la disciplina

¹⁵⁴¹ Michel Walzer, “The Politics of Michel Foucault”, en *Dissent*, otoño de 1983., 481-490. En el sitio web: <https://www.dissentmagazine.org/article/the-politics-of-michel-foucault> . La revista *Dissent* está publicada por The Foundation for the Study of Independent Social Ideas in cooperation with The University of Pennsylvania Press. Michel Walzer es editor emérito.

¹⁵⁴² Del sitio Web: <https://www.dissentmagazine.org/article/the-politics-of-michel-foucault>

en la sociedad contemporánea.¹⁵⁴³ Para Foucault el poder, en las sociedades occidentales modernas, está disperso. Parte de dos premisas: el rey es soberano en el estado monárquico y el pueblo no es soberano en los estados democráticos. El poder está disperso, pero no entre la ciudadanía y el gobierno. Hobbes y sus herederos pensaron que el sujeto creó y legitimó su propia sujeción cediendo al estado parte de sus derechos. Y, aunque este estado todavía existe, solo oculta los actuales procedimientos del poder, es decir, de los mecanismos de sujeción disciplinaria que operan fuera del alcance de la ley. La nueva sujeción crea nuevos sujetos que son a la vez agentes y productos de las normas médicas, morales y sexuales. El poder se ha dispersado y descentralizado del estado a la sociedad plural, y, por lo tanto, no puede haber un control del poder al ejercerse desde innumerables puntos. “El derrumbamiento de esos micro-poderes no obedece, pues, a la ley del todo o nada”.¹⁵⁴⁴ Hay pluralidad de resistencias, lo que parece traducirse más como una tendencia hacia el reformismo que como un asalto al poder de carácter revolucionario cuyo objetivo sería un poder central. En consecuencia Foucault no es un buen revolucionario pues no cree en la dictadura del pueblo, en la revolución democrática amparada en la lucha de clases o en la vanguardia revolucionaria, que no serían más que otra forma de monarquía.

Dice Walzer que la teoría política de Foucault es como un “juego de herramientas”¹⁵⁴⁵ no para revoluciones pero sí para resistencias locales. Y para entender esto hay que analizar porqué, en el antiguo régimen, no era necesario un gran esfuerzo de disciplina en esos micro-niveles. Efectivamente, solo con algunas actuaciones intermitentes, pero suficientemente ejemplarizantes, bastaban para que esa coerción latente mantuviera el orden en los dominios del rey. Sin embargo ahora, la complejidad de

¹⁵⁴³ Ibid.

¹⁵⁴⁴ Walzer cita a Foucault a través de la compilación de textos titulada: *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy* edición de Meaghan Morris and Paul Patton, pag. 126. Pero no especifica que la cita original es de *Vigilar y castigar*, pag. 37.

¹⁵⁴⁵ Ibid. En inglés: “tool kit”. Del sitio web: <https://www.dissentmagazine.org/article/the-politics-of-michel-foucault>

la sociedad ha alcanzado unos niveles que, para mantener ese control, se requiere de una supervisión individualizada del comportamiento. Y afirma:

Este es un control que ninguna persona o élite política o partido gobernante o clase puede establecer y sostener desde un solo punto: por eso, los innumerables puntos de que habla Foucault y sus interminables redes en las cuales, según dice, estamos todos atrapados.¹⁵⁴⁶

Según esto, nadie puede sentirse enteramente libre. Sin embargo, recuerda Walzer, la sujeción de estas formas de control no es lo mismo que estar en prisión, y esa es la conclusión que parece deducirse de los escritos de Foucault.

Por otra parte, esas micro-formas de disciplina están en función de un sistema mayor que Foucault a veces llama la sociedad disciplinaria, la ciudad carcelaria, el régimen panóptico, el sistema capitalista o el archipiélago carcelario, pero no es un sistema político de corte hobbesiano, es decir, ordenado por un legislador o una convención. En la teoría política de Foucault, según Walzer, la disciplina escapa a esa ley y derecho, y reemplaza los principios legales por otros principios morales y físicos que tienden a la normalización. La función de la disciplina es modelar al sujeto hacia un estándar de sanidad, docilidad o competencia, y no sujetos libres que convienen unas leyes para su mejor convivencia. Pero Walzer, llegados a este punto y dadas las coordenadas establecidas, se pregunta cómo es posible esperar algo más que una simple reforma para cambiar esta situación, y qué otra cosa se puede hacer; y, atendiendo a las entrevistas concedidas a finales de los 70, Foucault sugiere que una especie de desmantelamiento, de abolición de la ciudad carcelaria, por lo que fue considerado como un anarquista, Sin embargo, es precisamente la idea de sociedad como un sistema, como un conjunto de instituciones, la que debe dar paso hacia algo más, señala Walzer.

¹⁵⁴⁶ Ibid. TN. del inglés: " This is a control that no single person or political elite or ruling party or class can stablish and sustain from a single point: hence Foucault's innumerable points and his endless networks in which, he says, we are all enmeshed".

Además, en otra entrevista *Par-delà le bien et le mal*¹⁵⁴⁷ de noviembre de 1971, afirma que las acciones puntuales pueden llegar lejos, como en el caso del G.I.P., cuyas acciones confiesa que en realidad buscaban “effacer”, es decir, borrar las fronteras entre inocencia y culpabilidad.¹⁵⁴⁸ Así pues, de estas declaraciones se infiere que, aparte de en la política, también en la moral Foucault propone las mismas aboliciones: culpabilidad e inocencia son productos de la ley como normalidad y la anomalía son los productos de la disciplina. Ahora bien, continúa Walzer, si lo abolimos todo, qué queda, porque Foucault no cree en la bondad natural del hombre, como lo hacían los primeros anarquistas, más bien piensa que el hombre y la mujer son creaciones sociales, productos de disciplinas. Por eso, si fuera cierto ese radical abolicionista, Foucault sería más nihilista que anarquista. Y esto conduce a un problema de discriminación, en el sentido de encontrar un criterio claro para distinguir, por ejemplo, entre inocencia y culpabilidad, como ocurre en el caso de la confusión de muchos de sus lectores entre el Gulag y el archipiélago carcelario. Efectivamente, el propio lenguaje de sus libros incita a la confusión y él mismo no acierta a ofrecer una clara distinción. El problema de fondo, cree Walzer, es que Foucault se resiste a tomar en consideración una valoración positiva del estado liberal. Si para Hobbes la soberanía política, cualquier tipo de soberanía como la monarquía o la tiranía, era una necesidad fuera de la cual el orden sucumbía a la brutalidad, Foucault piensa en la disciplina como necesaria para esta sociedad capitalista o moderna y, como detesta toda suerte de control, considera que el liberalismo no es otra cosa que una clase de disciplina enmascarada. En cualquier caso, ni Hobbes ni Foucault piensan que las constituciones, las leyes o los avances actuales de los sistemas políticos cambian lo anterior. “Foucault desensibiliza a sus lectores sobre la importancia de la política; pero la

¹⁵⁴⁷ M. Foucault, *Par-delà le bien et le mal*, vol. II, texto 98, pag. 223.

¹⁵⁴⁸ Ibid. pag. 231. En francés: “...effacer cette frontière profonde entre l’innocence et la culpabilité”.

política importa.”¹⁵⁴⁹ Además ocurre que, en ocasiones, Foucault parece solamente interesado en elaborar un juego de palabras alrededor del concepto de disciplina. Para él, dice Walzer, la sociedad, la vida en sociedad, es una especie de encaje disciplinario en el que el saber deriva y provee los fundamentos para el control social:

...cada particular forma de control social se apoya y hace posible una particular forma de saber. De lo que sigue que el poder no solo es represivo sino también creativo,... y similarmente, el saber no es meramente ideológico sino también verdad.¹⁵⁵⁰

Foucault, comparte Walzer, está en lo cierto en decir que las verdades convencionales sobre la moral, la ley, la medicina o la prisión están implicadas en el ejercicio del poder.

Pero esas mismas verdades también regulan el ejercicio del poder. Establecen límites sobre lo que puede hacerse correctamente, y dan forma y convicción a los argumentos que pueden hacer los prisioneros. Los límites son importantes incluso si en algún sentido son arbitrarios.¹⁵⁵¹

Y, para Walzer, al contrario de lo que pasa en un estado totalitario o autoritario, el estado liberal es precisamente el que mantiene los límites de sus “disciplinas constitutivas y de sus instituciones disciplinarias”,¹⁵⁵² reforzando, de esta manera, sus principios democráticos. El estado establece el marco de referencia dentro del cual operan todas las instituciones disciplinarias y, por tanto, la política que también afecta a su funcionamiento y desarrollo. Pero Foucault, concluye Walzer, no puede enfadarse o indignarse cuando,

¹⁵⁴⁹ M. Walzer, “The Politics of Michel Foucault”, Del sitio Web: <https://www.dissentmagazine.org/article/the-politics-of-michel-foucault>. En inglés: “Foucault desensitizes his readers to the importance of politics; but politics matters”.

¹⁵⁵⁰ Ibid. En inglés: “...every particular form of social control rests on and makes possible a particular form of knowledge. It follows that power isn’t merely repressive but also creative,...and similarly, knowledge isn’t merely ideological but also true”.

¹⁵⁵¹ Ibid. En inglés: “But those same truths also regulate the exercise of power. They set limits on what can rightly be done, and they give shape and conviction to the arguments the prisoners make. The limits are important even if they are in some sense arbitrary”.

¹⁵⁵² Ibid. En inglés: “constituent disciplines and disciplinary institutions”.

adoptando una posición meramente descriptiva, rehusa proponer nuevas categorías y nuevos códigos.

* * *

Al año siguiente, es decir en 1983, el sociólogo Gary Wickham publicó, en el nº 12 de la revista *Economy & Society*, el artículo titulado: "Power and power analysis: beyond Foucault?". En él, propone cuatro puntos de aproximación a la concepción del poder de Foucault: Cómo funciona el poder, La localización del poder, La posibilidad de resistencia y lucha y La naturaleza del poder.¹⁵⁵³ Wickham parte de lo que llama un análisis no esencialista,¹⁵⁵⁴ es decir, pone el énfasis en las particulares condiciones de existencia del objeto de estudio y margina las referencias a una eterna esencia externa; de este modo, establece una posición de base desde la que critica algunos aspectos de la definida como teoría del poder de Foucault.

Así, en relación al funcionamiento del poder, Wickham recuerda que para Foucault el poder es co-extensivo por el cuerpo social y funciona al modo de infinitesimales mecanismos que actúan de abajo hacia arriba y que están asociados a técnicas integradas en estrategias. Y, precisamente, esta noción de estrategia es la discutible al sostener Foucault que, sin la necesidad de agente, esas estrategias están formadas alrededor de objetivos, por ejemplo, la hegemonía de la burguesía. Ahora bien, rebate Wickham:

Mi objeción es a la implicación contenida en la forma en que esas nociones se presentan. Las estrategias se forman verdaderamente alrededor de objetivos, pero esos objetivos son

¹⁵⁵³ Gary Wickham, "Power and power analysis: beyond Foucault?", *Economy & Society*, nº 12, 1983, pags. 468- 498., en el sitio web: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085148300000003> TN. del inglés: How power works, The location of power, The nature of power, Towards a new framework for power analysis.

¹⁵⁵⁴ Cita al también sociólogo australiano Barry Hindess, *The concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics*, 1977, como precursor en el uso de este concepto de esencialismo.

específicos objetivos limitados a las operaciones de específicas políticas, no objetivos globales como el dominio de clases.¹⁵⁵⁵

En lo referente a la localización del poder, Wickham comparte la concepción de la categoría de sociedad que defiende Foucault como ya no una totalidad gobernada por la centralidad de un principio unificador. Ahora se ha convertido en “un objetivo asintótico, y, por lo tanto, un ingrediente funcional de ciertas disciplinas biopolíticas social-estratégicas”.¹⁵⁵⁶ La sociedad debe entenderse como una categoría cambiante en la que una determinada intersección de prácticas relacionadas operan sin centralidad. En realidad, dice Wickham, el término ‘social’ debería entenderse, expresado de una forma taquigráfica, como las específicas intersecciones de prácticas conformadas alrededor de ciertas políticas. Ahora bien, continúa el sociólogo australiano, las relaciones de poder existen solo en relación a políticas específicas y a sus objetivos establecidos:

Las políticas operativas -abarcando objetivos concernidos acerca de lo que debe o no ocurrir, lo que debe o no continuar, etc.,...- son las bases de los específicos lugares donde ocurren las relaciones de poder. Es alrededor de una particular política operativa que una intersección de prácticas puede decirse que existe y son esas intersecciones de prácticas alrededor de las políticas operativas -esos lugares de las relaciones de poder- las que son objetos en el análisis del poder.¹⁵⁵⁷

Wickham entiende por prácticas un conjunto de técnicas y discursos no entendidos como esencias, y afirma que Foucault se equivoca cuando argumenta que algunos sitios

¹⁵⁵⁵ Gary Wickham, “Power and power analysis: beyond Foucault?”, *Economy & Society*, en el sitio web: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085148300000003>. En inglés: “My objection is to the implication contained in the way these notions are presented. Strategies are indeed formed around objectives, but these objectives are specific objectives limited to the operation of specific policies, not global objectives such as the domination class”.

¹⁵⁵⁶ J. Minson, *Strategies for socialists? Foucault’s conception of power*, publicado originalmente en *Economy and Society*, vol, 9, nº1, nosotros hemos utilizado la recopilación *Towards a Critique of Foucault*. Wickham lo cita para reforzar la idea de la sociedad como categoría cambiante.

¹⁵⁵⁷ Gary Wickham, “Power and power analysis: beyond Foucault?”, *Economy & Society*, en el sitio web: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085148300000003>. En inglés: “These operational policies -encompassing objectives concerned with whether something should or should not happen, whether something should be continued or discontinued, etc...- are the basis of specific sites of power relations. It is around a particular operational policy that an intersection of practices around operational policies -these sites of power relations- which are the objects of power analysis”.

o lugares de relaciones de poder, “*micro sites*”, están incorporados en los “*global sites*”, definidos en términos de estrategias globales. Esta formulación sugiere que esos últimos lugares existen como esencias y que pueden ser analizados como tales a condición de que se los entienda como formados de abajo arriba más que de arriba abajo. Wickham recuerda que si estamos evitando los análisis esencialistas, entonces debemos rechazar estas formulaciones; debemos, no obstante, entender esos macro lugares más como específicas intersecciones de prácticas en torno a, también, específicas políticas operativas que se conceden el estatus de “*global*” por el número de otros sitios que reproducen o repiten. Por ejemplo, una comunidad de vecinos cualquiera existe como un sitio específico, es una intersección de intereses, burocracia, normativa legal y prácticas de convivencia que se forman alrededor de una política dirigida al objetivo del mantenimiento y el mejor funcionamiento de sus bienes y elementos comunes. Ahora bien, esta comunidad no está incorporada al gobierno municipal. Está repetida en el gobierno como un objeto dentro de sus límites, pero no tiene necesariamente conexión con él, existe independientemente.

Por otra parte, Foucault afirma que, al igual que ocurre con el poder, la resistencia está por todas partes, es más, no hay poder sin resistencia. En este caso, Wickham, abriendo otro flanco para su crítica, también considera esta resistencia como esencialista. Efectivamente, en una de sus entrevistas y para explicar la formación y la relación de esa resistencia con el poder, Foucault recurre a la noción de “*plebian quality or aspect*”.¹⁵⁵⁸ Al invocar a “la plebe” revela un esencialismo en cuanto considera la resistencia siendo, en todas partes, parte de esa “*plebian quality*”, a pasear de las múltiples formas que puede adoptar; y, asimismo, “es esencialista puesto que se refiere y está formada contra un

¹⁵⁵⁸ Wickham utiliza la traducción del francés de una recopilación de textos titulada *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977, y editada por Colin Gordon en 1980. Concretamente la cita está sacada de una entrevista titulada *Power and strategies*, que en realidad es la original «Pouvoirs et stratégies», entretien avec J. Rancière, *Les Révoltes logiques*, no 4, hiver 1977, pp. 89-97, que se editó posteriormente en DE, vol. III, texto 218. La expresión “plebian quality or aspect” en francés pasa a ser: “mais il y a «de la» plèbe”. La literalidad es bastante dispar aunque creemos que la cita sigue siendo acertada para la intención de Wickham de asociar la resistencia con lo que denomina el esencialismo de Foucault.

unificado y aparentemente determinado poder”.¹⁵⁵⁹ Pero, dice Wickham, la resistencia no puede estar determinada por ninguna esencia como “la plebe” porque no tiene una forma o una localización unificadas. Y un sitio de resistencia tampoco tiene que estar integrado en otro mayor que lo abarque para ser más efectivo, y si lo está es porque se ha repetido o reproducido allí, y no porque allí sea el lugar donde se desarrolle todo su potencial. Es decir, un sitio de resistencia opera independientemente ya esté integrado o no en uno mayor.

Además de esto, hay otra cuestión importante en la relación entre las diferentes políticas y sus resistencias. Es la cuestión englobada en la noción denominada “lucha”, que Foucault considera habitualmente mal utilizada. Para él, la lucha involucra dos o más fuerzas cada una de las cuales tienen una cierta posibilidad de victoria, y su noción no debe suponer, y no supone, un poder siempre victorioso. Sin embargo, y aquí Wickham es bastante contundente, se contradice cuando representa la tecnología de la disciplina tan poderosa que resulta imposible luchar contra ella, sugiriendo, de esta forma, que hay diferencias de potencia en el equilibrio de fuerzas.

Y acerca de la naturaleza del poder, recuerda Wickham que, por lo menos en cuanto al periodo de la modernidad, adquiere principalmente la forma de disciplina, forma con la que, según Foucault, consigue el acceso a los cuerpos, las conductas y los actos. Y esta naturaleza del poder se hace visible a partir de los acontecimientos de mayo de 1968, cuando el poder deja de analizarse exclusivamente en términos de Soberano o de Estado. Sin embargo, advierte Wickham, no puede concluirse que esta transformación en el modo de teorización del poder queda aquí completado, como parece sugerir Foucault, es más, en su opinión debe mantenerse abierto a diferentes y nuevas posibilidades.

De otra parte, aunque directamente relacionado con todo lo anterior, a Wickham le resulta significativo que Foucault utilice terminología de carácter militar en su tratamiento

¹⁵⁵⁹ Gary Wickham, “Power and power analysis: beyond Foucault?”, *Economy & Society*, en el sitio web: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085148300000003>.

de la naturaleza del poder. En 1977 concedió una entrevista a A. Fontana y P. Pasquino, “Entretien avec Michel Foucault”,¹⁵⁶⁰ en la que emplea hasta en doce ocasiones la palabra “guerra”. Y no es el término más adecuado para describir la naturaleza del poder, según Wickham, porque “las relaciones de poder existen en lugares específicos, involucran agentes que están producidos o repetidos en forma específica en esos específicos lugares -no están por una gran o incluso local ‘guerra’ en la que las ‘fuerzas batallan’ o ‘traban enfrentamientos’”.¹⁵⁶¹

Finalmente, Wickham se pregunta cuál es la materia prima o de qué están formados esos sitios de relaciones de poder que él defiende como un nuevo marco para el análisis del poder. Obviamente, se contesta, están formados alrededor de particulares políticas con sus objetivos y por la intersección de prácticas entorno a esas específicas políticas operativas.

* * *

En el mismo año 1983, Svetlana Alpers, en el desarrollo de su artículo “Interpretation without Representation, or, The Viewing of Las Meninas” critica brevemente la interpretación que Foucault hace del cuadro de Velázquez. Pero recordemos esquemáticamente los elementos esenciales de esa interpretación. Foucault considera que el objeto que representa el pintor no está directamente representado y, además, no se puede ver porque está en el lienzo que pinta Velázquez en la pintura. De esta manera

¹⁵⁶⁰“Entretien avec Michel Foucault”, realizada por A. Fontana y P. Pasquino, en junio de 1976 ; trad. C. Lazzeri, in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfísica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28. Se encuentra en DE, vol. III, texto 192, pag. 140. Wickham lo vuelve a citar en inglés a través del capítulo 6º titulado *Truth and power* de *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, editada por Colin Gordon, 1980. Esta edición del libro también está disponible en el sitio web: https://monoskop.org/images/5/5d/Foucault_Michel_Power_Knowledge_Selected_Interviews_and_Other_Writings_1972-1977.pdf

¹⁵⁶¹Gary Wickham, “Power and power analysis: beyond Foucault?”, *Economy & Society*, en el sitio web: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/030851483000000003>. En inglés: “ Power relations exist in specific sites, they involve agents who or which are produced or repeated in specific form in these specific sites - they are not about a grand or even local ‘war’ in which ‘forces’ do battle’ or engage in struggles”.

se crea una reciprocidad entre el observador y el cuadro hasta el punto de no saber si el objeto de representación del cuadro es ese mismo observador. No obstante, el objeto de representación sí que es visible en el cuadro, al fondo, en un motivo secundario pero simbólico: el reflejo del espejo. De esta manera se hace visible el objeto real de representación pero también el objeto representado se evade de la representación. En la edad clásica, mediados del siglo XVII para Foucault, el uso de la razón para representar el mundo cambia radicalmente y Velázquez es un ejemplo:

Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que aquélla recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta —de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo — que es el mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación.¹⁵⁶²

Pues bien, Alpers afirma que, en este cuadro, Foucault encuentra efectivamente la representación de la noción de representación clásica. Al aludir a la cuestión de la reciprocidad entre el espectador ausente, ante la pintura, y el mundo a la vista, dice que Foucault considera esa ausencia como esencial en la representación clásica. Pero esto es precisamente lo que le parece equivocado. Sostiene Alpers que la reciprocidad entre el espectador y el mundo a la vista¹⁵⁶³ no se produce por la ausencia del espectador sino por la ambición de Velázquez de enlazar dos modos de representación tan distintos que cada uno constituye una relación entre el espectador y la pintura del mundo diferentes. El cuadro de Velázquez plasma la tensión entre esos dos modos de representación.

¹⁵⁶² M. Foucault, *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, pag. 25.

¹⁵⁶³ Svetlana Alpers, "Interpretation without Representation, or, The Viewing of Las Meninas", en *Critical Thought Series, Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, pag. 128. En inglés: "world in view".

El 16 de diciembre de 1982 el profesor de historia en la universidad de Princeton Lawrence Stone¹⁵⁶⁴ publicó en el *New York Review of Books* el artículo titulado “Madness”,¹⁵⁶⁵ que, debido a su intensidad argumental y crítica, tuvo una respuesta directa de Foucault a la que siguió otra detallada contrarréplica del mismo Stone. Da comienzo su escrito con algunas generalizaciones y exhortaciones sobre cómo han surgido recientes interpretaciones históricas del progreso en la medicina como una apropiación de la profesión médica, y cómo la institucionalización de las mejoras en el tratamiento de las enfermedades se han glosado y explicado como el “gran confinamiento”. Estas interpretaciones ponen en duda, en opinión de Stone, los beneficios con que la profesión médica ha contribuido a la evidente mejora de la sanidad en los último doscientos años. Además de estas interpretaciones, sigue diciendo, se pueden constatar tendencias que cambian la perspectiva tradicional del análisis, desde una historia estructurada a partir de las élites políticas o intelectuales hacia otra historia más preocupada de los pobres u oprimidos.¹⁵⁶⁶ Esta tendencia, debido al tipo de fuentes documentales que han llegado hasta nosotros, orientan fundamentalmente en la dirección de lo que se consideraban desviados sociales,¹⁵⁶⁷ es decir, homosexuales, criminales y dementes. En el ámbito de la medicina esto ha significado un repentino interés por la medicina menos ortodoxa y por

¹⁵⁶⁴ Lawrence Stone fue un historiador británico especialista en la English Civil War, 1642-1689, que nosotros llamamos Revolución inglesa. Compartió parte de su carrera académica entre Oxford y Princeton donde terminó como Dodge Professor. Coincide pues su especialidad con el inicio de lo que Foucault denomina para Francia como Época clásica, es decir, los siglos XVII y XVIII.

¹⁵⁶⁵ Christmas issue de 1982. Nosotros vamos a utilizar la recopilación de P. Burke *Critical Thought Series, Critical essays on Michel Foucault*, que divide el artículo en dos partes, la segunda de las cuales, que titula *An Exchange with Michel Foucault*, consiste en las réplicas sucesivas ya en 1983, aunque publicadas en el posterior libro de Stone, *The Past and the Present Revisited*, de 1987. También se puede consultar en el sitio web: <http://www.nybooks.com/articles/1982/12/16/madness/>. En español se puede consultar en el sitio web: www.revistaaen.es/index.php/aen/article/download/14737/14609

¹⁵⁶⁶ Lawrence Stone, *Madness, Critical essays on Michel Foucault*, “downtradden”, pag. 45.

¹⁵⁶⁷ Ibid. En inglés: “social deviants”.

todo lo relacionado con la locura, esto es, su administración, su tratamiento, su incorporación o aislamiento del cuerpo social.

En este orden de cosas, apunta Stone, las obras de Foucault han contribuido a crear una predisposición que interpreta los intentos reales que procuraban un trato a los locos más humano, ocurridos en el tiempo posterior a la Ilustración, como parte de una intencionalidad que pretendía lo contrario, esto es, aislarlos y encerrarlos en lo que llama el “gran confinamiento”. Se extendieron las casas de trabajo o correccionales, las escuelas y las prisiones, según dice Foucault, y, por ejemplo, en el siglo XVIII los locos reemplazaron a los leprosos en los hospitales de fuera de las ciudades, haciendo evidente una forma de tratamiento que parecía idéntica en su intención de aislamiento. Y si bien Foucault acierta, continúa Stone, en que las esperanzas de la Ilustración en reformar a los criminales o curar a los dementes terminaron en fracaso, se equivoca, sin embargo, en su visión de la edad del confinamiento. No hubo ninguna intención de encerrar a los locos porque la locura fuera algo vergonzante ni hubo ninguna conspiración de los profesionales de la medicina para ejercer ellos mismo el poder de encerrar a la gente y aplicarles tratamiento.

Los locos se ingresaban en instituciones, por lo menos en parte, para salvarlos a la exposición a las graves crueldades por parte de la gente y de sus propias familias.¹⁵⁶⁸

Por otra parte, la comparación que hace Foucault entre las leproserías de la Edad Media y el tratamiento a los dementes o lunáticos del principio de la Edad Moderna no se sostiene porque, según afirma Stone, estas últimas no fueron la evolución de las primeras sino de los hospitales medievales que procedían de la tradición árabe. Además, de las leproserías no se salía y de los manicomios muchos pacientes entraban y salían

¹⁵⁶⁸ Ibid. pag. 47. En inglés: “The mad were put into institutions at least partly in order to save them from exposure to great cruelties at the hands of the public or their families”.

rápidamente. Y por lo referente al intento de Foucault de situar en el mismo grupo de instituciones sujetas al dictado del gran confinamiento a las escuelas, a los pobres, a los criminales y a los insanos no solo le parece que es ahistórico por su falta de comprobación documental sino también erróneo porque, a todas luces, en los últimos doscientos años las mejoras, por ejemplo, en la educación resultan evidentes.

Pero, lo que realmente preocupa a Stone es el que piensa principal desafío planteado por Foucault: su ataque a los valores humanitarios de la Ilustración en el siglo XVIII. No se puede pasar por alto la nueva sensibilidad que aportó la Ilustración contra la previa brutalidad generalizada o la determinación para investigar y encontrar nuevas curas a las distintas enfermedades o la misma substitución de la tortura y la pena de muerte por la prisión o la abolición de la esclavitud o las mejoras en la disciplina militar, etc., que en conjunto significaron un cambio de actitud de orden moral para una mejora universal en el trato humano. Sin embargo, Foucault y parte de sus seguidores insisten en considerar a los médicos como la corporación de profesionales que estaba detrás del gran confinamiento, y ello, aun evitando dar importancia al hecho de que era la sociedad la que demandaba, con la convicción de hacerles un bien, el internamiento revisable de ciertos individuos. En cualquier caso, para Stone la interpretación que hace Foucault solo coincide con algunos de los hechos, que además están poco documentados o detallados históricamente, y son precisamente aquellos sucesos significados con los aspectos del confinamiento más denigrantes, abusivos y reprobables. De todo esto, Stone extrae una serie de consecuencias sobre la repercusión del pensamiento foucaultiano en esta materia: ha ejercido una enorme influencia negativa al dar únicamente relevancia al confinamiento, ha sembrado dudas en cuanto a las motivaciones profesionales y ha establecido la agenda de las prioridades que afectan a la cuestión.¹⁵⁶⁹

¹⁵⁶⁹ Ibid. pag. 50.

Para ilustrar el tema, el profesor de Princeton plantea tres formas de abordar la historia de la locura. La primera centra su interés en el orden y funcionamiento institucionales, la segunda se ocupa del estudio de las ideas que han habido y hay sobre la locura y sus diferentes tipos y, por último, la tercera consiste en acudir a los registros documentales que de una u otra manera generaron aquellos profesionales no cualificados ni licenciados que llevaron a cabo sus prácticas en los individuos objeto de tratamiento. Y concretamente acerca de un tipo de locura que ya empezó a llamarse “posesión” en los siglos XVI y XVII, Stone cita como referencia el libro de D.P. Walker titulado *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, del que entresaca algunos otros datos que le resultan útiles para su línea argumental. Así, por ejemplo, siguiendo con el caso de los “poseídos”, resulta que generaban unas manifestaciones, como entrar en pánico ante objetos sagrados, hablar en lenguas extrañas o demostrar una repentina fuerza extrema, que hacía pensar seriamente en la posibilidad de que el diablo estaba detrás de tales sucesos extraordinarios o, en el mejor de los casos, que se debía a un brote epiléptico o histérico. Los católicos recurrían al exorcismo, que además de traumático era de dudosa efectividad, y los protestantes, como no creen en los milagros, no tenían en realidad nada que procurara cuando menos intentar una solución al problema. La contribución médica, en un principio, no ayudó precisamente en la clarificación del tema, como demuestra el caso del doctor Barrow de la Universidad de Cambridge que en 1589 diagnosticó estar embrujada a la niña de diez años de edad Jane Throckmorton. Es el famoso caso de las brujas de Warboys¹⁵⁷⁰ en el que se juzgó, condenó y ejecutó a Alice Samuel y su familia por haber sido la causante de tal poseimiento. El doctor Barrow fundamentó su diagnóstico en una “muestra de orina”.

¹⁵⁷⁰ “The Witches of Warboys”. La familia Throckmorton, en concreto Francis Throckmorton, es conocida por el Throckmorton plot o el intento de asesinato de la reina Elizabeth I para restablecer el catolicismo en Inglaterra. Mantuvieron una estrecha relación con los Cromwell que también tuvieron participación en este caso pues Mary Paulet, la mujer de Henry Cromwell, segundo barón de Cromwell, y abuela de Oliver Cromwell, fue poseída igualmente en un viaje de visita a Warboys. Enfermó y murió justo después de los hechos.

Posteriormente, a partir del 1600, se fue cuestionando poco a poco este rápido recurso a la brujería para dar cuenta, incluso con “muestras”, de cualquier circunstancia difícilmente explicable. Sin embargo, negar la posesión era como negar al diablo y, si no existe el diablo tampoco existe Dios. Se mantuvo pues durante mucho tiempo ese estado de cosas que según Walker solo fue evolucionando gracias al rechazo de lo milagros por los protestantes que condujo a una fe más relajada que, a su vez, orientó hacia el inicio de lo que podríamos denominar como ciencia moderna.

Sobre la forma de estudiar la historia de la locura a través de los tratamientos y prescripciones de, por decirlo de alguna manera, los facultativos no facultados, como magos, astrólogos o charlatanes, el problema de fondo es la falta de documentación. De nuevo Stone recurre, ahora, al profesor Michel MacDonald quien en su artículo “The Inner Side of Wisdom: Suicide in Early Modern England”¹⁵⁷¹ analiza la inmensa base de datos que suponen los 60,000 casos tratados por el reverendo Richard Naiper entre 1597 y 1634. Dice MacDonald que llama la atención los escasos enfermos mentales que había entre sus pacientes, solo un 5 por ciento cuando en la actualidad la ratio está en un tercio del total de los pacientes tratados. Además, de ese bajo porcentaje dos tercios eran mujeres. Según Naiper el principal trastorno y dolencia entre las clases bajas del siglo XVII era la melancolía al igual que ocurría con las élites. Entre las mujeres, debido a la habitual opresión de padres y maridos, la depresión era lo más común y, en general, una de cada siete pacientes estaban fuertemente afectados y preocupados por la imprevisible situación económica, las deudas y sus posibles consecuencias carcelarias. Las disputas maritales, los amores frustrados, los celos, la muerte de los hijos, etc., fueron habituales causas de los diferentes grados de perturbaciones mentales tratados por Naiper. Hasta un tercio de sus pacientes pensaban que estaban poseídos lo que, según MacDonald, muestra con claridad meridiana que en la sociedad inglesa preindustrial el odio, el miedo y

¹⁵⁷¹ Publicado en la revista *Psychological Medicine*, núm. 7, diciembre de 1977, pags. 565-582, disponible en https://www.researchgate.net/publication/22799862_The_Inner_Side_of_Wisdom_Suicide_in_Early_Modern_England

la violencia estaban fuertemente arraigados. Opinión que comparte Stone añadiendo además que fue un mundo lleno de sospechas, intrigas, celos, peleas y venganzas.¹⁵⁷²

Básicamente hay dos tipos de perturbaciones mentales que se desprenden de los registros de Naiper. los violentos e incontrolados y los que padecían desórdenes emocionales. Pero muy pocos podían considerarse como locos no aptos para la vida en sociedad, y son estos los que había que encerrar y de hecho se encerraban, con toda la suerte de medidas que acompañaban a ese encierro, en el siglo XVII. Pocos más de 2,000 pacientes de Naiper cumplían realmente con esos parámetros de inadaptación extrema.

En sus conclusiones MacDonald considera que el rechazo de las élites intelectuales a un exceso de explicación religiosa en cuestiones como la posesión, es decir, la explicación de que detrás de una posesión siempre estaba el diablo, o que, por ejemplo, el suicidio fuera presentado como un pecado instigado también por el diablo, contribuyeron a que la razón y la medicina científica tomaran el control de los enfermos mentales reales.

Tanto Walker como MacDonald aportan una explicación razonable, dice Stone, a la creciente profesionalización del tratamiento y cura de las enfermedades mentales desde el siglo XVII. Haciendo coincidir los cambios en los modos culturales con una secularización y con una más positiva y optimista época, explican acertadamente esa mejora en el tratamiento. Y ello aunque entre las clases más pobres continuaron en gran medida las creencias semimágicas de explicación de casos como la posesión, lo que contribuyó a una cierta separación en la valoración del tratamiento a los enfermos entre esa cultura popular y las élites.

Foucault, continúa Stone, está “casi” en lo cierto cuando afirma que el confinamiento en el siglo XVIII fue un paso atrás por el que muchos enfermos mentales fueron

¹⁵⁷²Lawrence Stone, *Madness*, en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 55.

incorporados al más severo tratamiento dispensado a los peligrosos lunáticos. Pero, con la puesta en valor del humanitarismo a finales de ese mismo siglo, las cosas fueron cambiando lentamente. Se impusieron métodos sujetos a la moral que suavizaron la severidad de algunos tratamientos, los lunáticos empezaron a considerarse como enfermos curables y el trato inhumano dejó paso a una supervisión médica que garantizaba las mejoras de toda índole. Sin embargo, acusa Stone, parece que hoy en día ha triunfado “un modo de denigración de los doctores y científicos”¹⁵⁷³ en el que Foucault, con su creativa y pesimista imaginación, ha influido sobremanera. El secreto y la fuerza de los trabajos de Walker y MacDonald consiste en no alejarse de las fuentes documentales, concluye Stone.

Foucault, en respuesta a este artículo, envió una carta a los editores de la revista, aunque en realidad estaba dirigida a Stone. En ella puntualiza una serie afirmaciones sostenidas por Stone que le parecen erróneas. El tono, áspero y enojado, transmite un cierto hartazgo de lo que parece que piensa como una constante adulteración no solo de su pensamiento sino de sus propias palabras. Empieza Foucault acusando a Stone de atribuirle una tesis opuesta a la que realmente defiende. Según esa tesis, hacia 1650 emergió un nuevo principio de acuerdo con el cual “la locura es vergonzosa” y “el mejor tratamiento es el aislamiento forzoso de la sociedad bajo el control de doctores profesionalmente preparados”. Le remite a un total de 120 páginas de su libro donde defiende el argumento contrario. Lo mismo ocurre con la idea de que esto fue la mera “conspiración de los profesionales para tomar el poder a través del encierro de la gente”. Nunca emplea el término conspiración ni señala el año 1650 como fecha de ninguna medicalización ni nunca ha considerado a los doctores como agentes de tal medicalización. Además de esto, le acusa de haber expuesto la objeción de que hay evidencias del confinamiento de locos durante la Edad Media dando por hecho su

¹⁵⁷³ Ibid. pag. 58.

desconocimiento previo. Otra vez le señala una serie de páginas donde ha referenciado casos de encerramientos en esa época y le pregunta si realmente ha leído el libro. Por otra parte, en opinión de Foucault la afirmación de Stone “hay enormes diferencias en el confinamiento entre uno y otro país”,¹⁵⁷⁴ en referencia a Inglaterra y Francia, debido a que en la primera eran privadas de forma mayoritaria, y en la segunda pertenecían al estado, de nuevo le remite a otra serie de páginas de su libro donde menciona esas diferencias, pero se equivoca si piensa que en Francia todo estaba bajo el control del estado. Contradice la adjudicación que le hace de haber comparado a los leprosos con los locos y niega haber colocado bajo el mismo “techo conceptual” a escolares, pobres, criminales o locos. En cuanto al elogio a los avances y progresos en las condiciones de los indigentes en los últimos siglos, es un hecho que nunca ha negado. Y, por último, en relación al deseo de la sociedad de “pagar por los confinamientos” le dice que en Francia, “la lettre de cachet”, que era uno de los modos de realizar ese confinamiento, era solicitada a menudo por los familiares y que esto también lo refleja en su libro.

Por todo lo anterior, irónicamente le sorprende a Foucault la “fidelidad” demostrada en el análisis crítico de Stone, consistente en repetir lo que no ha dicho o dar la vuelta a sus palabras convirtiendo así sus tesis en insostenibles. Además pone en duda su honradez al no contrastar sus afirmaciones con las del libro y le propone debatir serenamente sobre esas cuestiones pero cotejando lo escrito en el artículo de Stone con lo escrito, 20 años antes, en su libro.

En la contraréplica de Stone, éste plantea algunas cuestiones como causantes de la controversia. En primer lugar las acostumbradas recriminaciones de opacidad, arrogancia, sensacionalismo, obscuridad o de difícil comprensión.¹⁵⁷⁵ La segunda cuestión es la tenue relación entre estructuralismo e historia y la posibilidad de que los hechos no

¹⁵⁷⁴ Ibid. pags. 60-61.

¹⁵⁷⁵ Está citando las calificaciones de Midelfort.

correspondan con la teoría. Stone considera que debería contemplar la posibilidad de haber cometido errores en la cronología además de una considerable falta de datos que sustenten sus teorías; es decir, muy pocos datos para demostrar grandes cambios. El tercer problema es que las generalizaciones que hace Foucault suponen una lógica que conduce a conclusiones que parecen sugeridas aunque no sean explícitas. Por ejemplo, Cuando dice: “el doctor como una figura alienada” parece dar pábulo a ciertas interpretaciones que no dejan en muy buen lugar las funciones desarrolladas por los médicos de la época.

En cualquier caso, Stone concede haber cometido dos injusticias en su crítica. La primera, presentada en términos irónicos, es no haber dado la suficiente importancia a cómo los estructuralistas analizan la historia, esto es

...no estar interesados en la mundana cuestión de cómo el hombre persigue su propio interés o la forma en cómo las agrupaciones de profesionales o burócratas desarrollan diferentes intereses a los suyos propios o incluso lo que piensan acerca de su trabajo. Él está interesado con las formas estructurales de cómo piensan, sus modos de discurso, los cuales, de acuerdo con él, determinan todo lo demás.¹⁵⁷⁶

La segunda injusticia cometida es haber olvidado que no solo estaba tratando con Foucault sino con el Foucaultismo. Son sus seguidores quienes han evolucionado sus argumentos negando la humanitaria perspectiva de la Ilustración, añadiendo los indicios de una conspiración social. Y son ellos los que también han añadido las escuelas al concepto de gran confinamiento.

Con todo, la crítica central al pensamiento sobre la locura es que, aun declarando una neutralidad moral, en la práctica Foucault niega cualquier filantropía en las grandes

¹⁵⁷⁶Lawrence Stone, *Madness*, en *Critical essays on Michel Foucault*, pag. 65. TN del inglés: “...concerned not with such mundane matters as how men pursue self-interest, or the way in which professional and bureaucratic groups develop independent interests of their own, or even what it is they think about their work. He is concerned with structural ways of how they think, their modes of discourse, which according to him determine everything else”.

reformas del siglo XIX. Tuke o Pinel son rápidamente descalificados por una supuesta intencionalidad orientada al control, la represión y el castigo que se hacen combinar, además, con el aumento de poder del personal médico. Todo ello conduce a una visión bastante pesimista de todo el proceso de evolución del tratamiento de la locura. Pero, continúa Stone con otras cuantas objeciones críticas a las que Foucault no ha respondido. Así, por ejemplo, otro punto débil es que el modelo de dominio y control está basado en la teoría estructuralista del discurso, muy general y poco rigurosamente fundamentada. Asimismo ignora las diferencias de criterio que normalmente surgen entre los llamados controladores además de las habituales divergencia entre lo proyectado y lo realizado. Stone critica igualmente la minoración de la historia a dos actores: los controladores y los controlados, desatendiendo de esta manera la complejidad y pluralismos de las sociedades modernas. Por último, el modelo de Foucault es inservible para resolver dilemas morales, tanto los de nueva creación como los pretéritos aún activos.

Reconoce Stone, no obstante, dos errores de apreciación, uno acerca de la inclusión de las escuelas en la era de la represión, hecho que Foucault no menciona nunca, y la acusación de pobre documentación que solo es debido a la resumida edición en inglés con que ha trabajado. Foucault, sin embargo...

...no ha contestado a la cuestión central de mi crítica, a saber, su evaluación pesimista del pensamiento ilustrado, y de las instituciones y de los profesionales que contribuyeron a su crecimiento. Es su recurrente énfasis sobre el control, la dominación y el castigo como las únicas cualidades intervinientes en las relaciones personales y sociales lo que encuentro parcial.¹⁵⁷⁷

A partir de aquí se van añadiendo a la crítica los elementos que caracterizan al último Foucault, esto es, la sexualidad, la ética, el cuidado de sí, etc. Pero ni la crítica será

¹⁵⁷⁷ Ibid. pag. 70. TN del inglés: "...has not directed himself to the central issue of my criticism, namely his pessimistic evaluation of Enlightenment thought, and the institutions and professions that grew out of it. It is his recurrent emphasis on control, domination, and punishment as the only mediating qualities possible in personal and social relationships that I find one-side".

tan severa ni los críticos tan personales. Ahora, la política, y sus consecuencias sociales, irán dejando de ser una superficie de contacto conflictiva e incluso un tema de controversia. El reproche a un estilo metafórico, laberíntico y opaco cede el paso al interés más filosófico por cómo se entendía realmente la moral en la antigüedad o cómo la sexualidad ha creado las condiciones necesarias para ciertos objetivos o cómo, por qué y para qué el individuo se convierte en objeto de sí mismo. En el tránsito del gobierno al autogobierno se abre un espacio más constructivo a la crítica que normaliza el debate, aun sin quedar totalmente exenta la dureza, como lo que es: una relación de intercambio donde no se negocia pero se comparte. El último Foucault supone un movimiento que pone al descubierto nuevas facetas del autor y nuevas y extrañas materias de estudio como la *epimeleia heautou*, la *parrhesia*, la *aphrodisia*, la *teknhe tou biou*, la *askesis*, el *ethos*, la confesión, la Ilustración, etc. Para los críticos esto significa un cambio de registro que afecta no solo a las materias de fondo sino a la misma flexibilidad en la composición del discurso. Con todo, los temas del poder, el confinamiento o el saber continuarán suscitando el interés de no pocos autores que atraídos por sus posibles interpretaciones y diferentes aplicaciones mantendrán la tensión crítica, aunque mucho más matizada, sobre todo en el mundo de la cultura anglosajona. Curiosamente, con el paso del tiempo se van suavizando las formas y cribando o aislando de polémicas estériles los temas de desencuentro.

* * *

Así pues, en ese mismo año de 1983, Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow,, como consecuencia de las conclusiones alcanzadas en un seminario organizado en 1979 por el mismo Dreyfus, y que concretamente versó sobre la posible inclusión de Foucault en el movimiento estructuralista, editaron un trabajo conjunto titulado *Michel Foucault, Beyond*

Structuralism and Hermeneutics,¹⁵⁷⁸ que, según confiesan en el prefacio, “nace de un desacuerdo entre amigos”, pero que, sin embargo, parece todo lo contrario. En el epílogo de la segunda edición de 1983, incluyendo ya las últimas publicaciones de Foucault, manifestaron una seria crítica a las limitaciones del método foucaultiano que llaman: “Interpretative Analytic of Ethics”.¹⁵⁷⁹ Dicen los autores que Foucault no busca deconstruir el sujeto sino historizar exhaustivamente “el profundo sí mismo”¹⁵⁸⁰ para plantear la posibilidad de un nuevo sujeto ético. La falta de preocupación por uno mismo es, para Foucault, uno de los peligros actuales. En este sentido, según piensan, la fijación de su interés en las tecnologías del sí mismo puede haber desviado su atención de los grandes peligros de la racionalización weberiana, la tecnología heideggeriana y “la normalización y destrucción inherentes en el bio-poder”¹⁵⁸¹ en los que trabajaba. Foucault, continúan, reconstruye las prácticas paganas para darnos cuenta de la clase de resistencias que requerimos para repudiar prácticas habituales de nuestro propio entendimiento cristianizado y tomar en consideración otros que han sido marginados, pero que, sin embargo, han contribuido en gran medida a formarnos. Pero quizá lo más interesante para este apartado sea cómo caracterizan ese método en el tránsito mismo al Foucault de la estética de la existencia, es decir, por el campo a través que discurre de las relaciones de poder a la del sujeto ético.¹⁵⁸² Efectivamente, los dos están de acuerdo en observar los límites del método foucaultiano:

¹⁵⁷⁸ Recordemos que la segunda edición de este libro incorpora un “afterword” de 1983 que incluye un artículo de Foucault escrito en inglés: “The Subject and Power”, una entrevista, la última: “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” y un último apartado: “Foucault’s Interpretive Analytic of Ethics” en el que ya se analizan algunas cuestiones que aparecen en los volúmenes 2º y 3º de *Historia de la sexualidad* en los que Foucault estaba trabajando. Pero el curso dictado en 1981-1982 *La hermenéutica del sujeto* se publicó por Gallimard en febrero del 2001, y, por lo tanto, todo el abundantísimo material que allí se encuentra, no podía ser tenido en cuenta.

¹⁵⁷⁹ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 253.

¹⁵⁸⁰ Ibid. pag. 254. TN del inglés: “the deep self”.

¹⁵⁸¹ Ibid.

¹⁵⁸² Recordemos, así mismo, que prácticamente todo el libro lo han dedicado a la arqueología, la genealogía, el poder, la verdad, el estructuralismo, y solo como apéndice tratan sobre “el profundo sí mismo”.

Foucault se da cuenta de que el descubrimiento del sistema ético griego radicalmente diferente al nuestro, todavía en nuestra tradición, es un avance, pero este método no le permite decir por qué. Para entender por qué no puede decir el porqué, es importante recordar que Foucault eligió como título de su cátedra en el Collège de France, el de Historia de los sistemas de pensamiento. Mantenemos que la fuerza del método de Foucault también define sus límites. Es muy bueno en la historia de los sistemas de pensamiento (prácticas), lo que no le deja tratar con pensamientos y prácticas cuando no están sistemáticamente interrelacionados.¹⁵⁸³

Y, todavía se pueden observar con más claridad esas limitaciones en el método si diferenciamos entre tres realidades que están relacionadas: el entendimiento de lo que hay que tener en cuenta como tal en las prácticas de cada día; el entendimiento de lo que hay que tener en cuenta como realidad física de acuerdo con las ciencias naturales y el entendimiento de lo que hay que tener en cuenta como realidad social en las disciplinas que tratan el tema. Esta última es la única realidad que le interesa a Foucault. Así, en lo que llaman su periodo discursivo elabora un método para tratar solo con sistemas de pensamiento; en cuanto al poder el método se desplaza hacia los sistemas de acción que gobiernan otras acciones; y, asimismo también elabora un sistema de categorías para analizar las prácticas de formación ética de los sí mismos. “Las relaciones de verdad, poder y ética constituyen la realidad humana en un tiempo dado”.¹⁵⁸⁴

Por otra parte, Foucault no se preocupa por explicar cómo un sistema de pensamiento emerge, pero sí que se interesa, sobre todo, por sus transformaciones o por las apropiaciones de las prácticas de otros sistemas. Esto, siempre según los autores,¹⁵⁸⁵ le hace perder de vista las prácticas que fueron importantes para un sistema, como por

¹⁵⁸³ TN del inglés: “Foucault realizes that the discovery of the Greek ethical system radically different from our own yet in our tradition is an important advance, but his method does not allow him to say why. To understand why he cannot say why, it is important to remember that Foucault has chosen as the title of his chair at the College de France, Professor of the History of Systems of Thought. We maintain that the very strengths of Foucault's method also define its limits. He is so good at the history of systems of thought (practices), that he cannot deal with thoughts and practices when they are not systematically interrelated.” Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 261.

¹⁵⁸⁴ Ibid. pag. 262.

¹⁵⁸⁵ Creemos, sin embargo, que la interpretación que sigue se aleja bastante de lo que se dice en el curso de La hermenéutica del sujeto, pero es coherente con la finalidad que persigue.

ejemplo el pagano, pero que fueron también trivializadas, aunque no eliminadas, en el transcurso del cambio a otro sistema, como por ejemplo el cristiano. El caso de la amistad sirve para ilustrar ese cambio porque en la antigüedad era una de las grandes virtudes por lo que representaba como valor de reciprocidad. Con la emergencia del cristianismo la prioridad pasó a ser Dios y, por lo tanto, una excesiva dedicación al cultivo de la amistad podía entenderse que iba en detrimento del amor a Dios. La amistad, pues, fue desapareciendo como tema filosófico y también desaparece de la historia de los sistemas de pensamiento. Por eso, concluyen

Así, solo si uno está preparado para estudiar no solo los sistemas de pensamiento y la realidad humana que ellos constituyen, sino también esas prácticas que perseveran, aunque parezcan triviales o incluso subversivas, puede uno entender cómo un nuevo sistema ético emerge y considera la realidad humana de una nueva manera.¹⁵⁸⁶

Y, por supuesto, ese nuevo sistema ético no tiene por qué conllevar una desaparición de los peligros. Por ejemplo, Dreyfus y Rabinow recuerdan que Foucault interpreta la no reciprocidad¹⁵⁸⁷ de los griegos como un grave peligro de su sistema, a pesar de sus incuestionables virtudes. Piensan que la hermandad entre los hombres, aunque no lo diga Foucault, ha podido significar, por parte del sistema cristiano, una respuesta a este peligro. Pero, en cualquier caso, un nuevo sistema ético trae consigo nuevas prácticas y nuevos riesgos, como ocurre con el bio-poder, que son precisamente los que Foucault busca socavar. Esta presentación del bio-poder como un riesgo es una deuda que Foucault tiene con el retrato de la tecnología que hace Heidegger, según los

¹⁵⁸⁶Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 263. TN del inglés: "Thus only if one is prepared to study not only systems of thought and the human reality they constitute, but also those practices which persevere even though they seem to be trivial and even subversive can one understand how a new ethical system emerges and focuses human reality in a new way".

¹⁵⁸⁷ Se están refiriendo a dos pasajes de *El uso de los placeres*, concretamente en los capítulos de *Erótica 5*, y *El verdadero amor 3*, pero, sobre todo a algunas de las respuestas que da en la entrevista "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress" que los mismos autores publican en el "Afterword" de su libro. pags. 232-233.

dos profesores de Berkley, pero Heidegger es “más desolador y más esperanzador”¹⁵⁸⁸ a la vez. Por su parte, Foucault propone un “pesimismo hiperactivo, que es su forma de entender el tipo de madurez que Kant vio como la oportunidad ofrecida por la Ilustración”.¹⁵⁸⁹

Terminan su epílogo de 1983 indicando que en el probable caso de que Foucault pretenda cambiar unos riesgos por otros, debería establecer un criterio que permita la preferencia de unos peligros sobre otros. Esta cuestión queda sin respuesta, pero puede suponerse que su advertencia sobre los actuales peligros del empeño cristiano por la salvación o la fe ilustrada en la razón e incluso los mismos peligros que también encierra la estética de la existencia, como su preferencia ética, es algo que debe juzgarse por los resultados.

* * *

En 1984, Mark Cousins y Athar Hussain, del segundo ya hemos citado su trabajo individual, publicaron un libro conjunto al que titularon *Michel Foucault*. Lo más interesante para nosotros es la visión crítica de *La historia de la sexualidad*, solo del primer volumen, y la conexión que establecen con algunos temas importantes tratados extensamente por Freud. Así, en el capítulo 8º de la parte III, titulado *Sexualidad*, empiezan por decir que la impresión que se tiene leyendo la primera entrega de Foucault sobre la cuestión de la sexualidad es que precisamente la sexualidad y el sexo han caído en desgracia. El libro, dicen, “devalúa y rebaja la actualidad de los discursos sobre sexualidad”,¹⁵⁹⁰ y viene a

¹⁵⁸⁸ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 264. TN del inglés: “...bleaker and more hopeful”.

¹⁵⁸⁹ Ibid. TN del inglés: “hyperactive pessimism. This is his way of understanding the kind of maturity that Kant saw as the opportunity offered by the Enlightenment”.

¹⁵⁹⁰ Mark Cousins y Athar Hussain, *Michel Foucault*, pag. 202. TN del inglés: “ the book devalues and debases the currency of discourses on sexuality”.

plantear la urgencia de abordar el tema como si fuera un problema que ha estado escondido y hubiera que sacarlo a la luz. El objetivo principal del libro, afirman, es el ataque de lo que Foucault llama “la hipótesis represiva”, es decir, la hipótesis de que las densas relaciones de poder que condicionan la sexualidad toman forma de prohibición, censura y no-reconocimiento. Pero, en realidad Foucault solo rodea la cuestión para centrarse en el tema que considera central: la proliferación de discursos sobre sexualidad y su institucionalización, las condiciones que hacen posible su emergencia y su despliegue en las prácticas no discursivas, esto es, en las relaciones de poder. La causa es la nueva política que a finales del siglo XVIII empezó a interesarse por el bienestar de la población en general y del individuo en particular. Con esta nueva política el discurso del sexo constituía un elemento importante en ese bienestar. Para Cousins y Hussain lo que hace Foucault es reemplazar “la hipótesis represiva”, sin negarla, por “la hipótesis del bienestar”,¹⁵⁹¹ que sortea las características de la represión atribuyendo la reproducción y circulación de esos discursos sobre sexo a personas con autoridad y conocimiento. Por tanto, Foucault entiende la represión y censura no como “un mecanismo que amortigüe todos los discursos sobre sexualidad sino como una táctica para influenciar el estilo de los discursos sobre sexualidad y regular sus fuentes”.¹⁵⁹² Asumir que hay una represión sexual generalizada es un error y, sin embargo, los parecidos con la teoría freudiana de la represión son notables, como veremos más adelante.

Una vez desestimada “la hipótesis represiva”, continúan los autores, Foucault apunta al régimen de “poder-saber-placer” que, en la forma de *scienta sexualis* y desde el siglo XIX, sostiene esa proliferación de discursos sobre la sexualidad. Ahora bien, la “confesión”, con toda la complejidad de las implicaciones que supone, emerge como un elemento capital en esa ciencia sexual. Originada en el seno del cristianismo, si embargo,

¹⁵⁹¹ Ibid. pag. 204.

¹⁵⁹² Ibid. pag. 207. TN del inglés: “...a mechanism to muffle all discourse on sexuality but as a tactic for influencing the style of discourses on sexuality and regulating their sources”.

hasta el siglo XVII solo era una práctica entre clérigos, siendo a partir de la Contrarreforma cuando se convirtió en sacramento de obligado cumplimiento. Con el tiempo también hubo que confesar los pensamientos, lo que amplió la noción de pecado hasta un nuevo estadio: la carne; en él ve Foucault el principio de la noción de deseo sexual que, a partir del siglo XIX, jugará un papel fundamental en los discursos sobre sexualidad. Y como las tres formas singularizadas por Foucault de esos modernos discursos sobre sexualidad son la mujer histérica, el adulto perverso y la masturbación del niño, que son las mismas tres grandes figuras analizadas por Freud en sus primeros trabajos y en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, los autores aprovechan el paralelismo como pretexto para emplazar de nuevo el que parece objetivo principal de su crítica. Efectivamente, no solo encuentran parecido en los temas sino también en el orden establecido, que es el mismo al orden histórico que propone Foucault del desarrollo de los discursos sobre sexualidad, es decir, las perversiones, la histeria y la sexualidad infantil. Pero además, Cousins y Hussain consideran que centrando el interés en la proliferación de discursos sexuales, Foucault, aparte de refutar la hipótesis represiva también está negando la idea generalmente aceptada de que Freud fue el primero en articular un discurso positivo sobre la sexualidad, el primero en darse cuenta de los impulsos sexuales entre los niños, en analizar en profundidad las causas de la histeria, de las perversiones, etc.¹⁵⁹³Foucault estaría pues valorando la aportación de Freud no como una ruptura con la anterior visión de la sexualidad sino como una culminación del discurso victoriano, aun aceptando que, desde luego, hay un antes y un después de Freud. Con todo, Foucault admitiría que el psicoanálisis ha tenido cuatro efectos en el discurso sobre la sexualidad:

...ha introducido la idea de la diferencia en el acceso a los problemas sexuales según la clase social a que se pertenezca, ha introducido las relaciones familiares en el análisis de los deseos sexuales, ha recuperado la vieja técnica de la confesión como instrumento para desenmascarar la

¹⁵⁹³ Ibid. pag. 220.

represión y ha desviado el análisis de las perversiones del tema biológico-eugenésico de la degeneración.¹⁵⁹⁴

Pero, también aquí se equivoca en parte Foucault, porque, de acuerdo con los autores de este libro, las desigualdades sociales de ningún modo pueden considerarse determinantes, ni siquiera características, de la terapia psicoanalítica. Por otra parte, el redescubrimiento del complejo de Edipo no solo ha sacado a la luz el discurso sobre la sexualidad en las relaciones familiares, sino que, también ha centrado el análisis sobre el deseo sexual y las perversiones y anormalidades sexuales. Estos últimos análisis de las sexualidades periféricas son precisamente los de las mujeres histéricas, los pervertidos y los que afectan a los niños de los que antes hemos hablado.

Terminan el capítulo llamando la atención sobre los problemas insalvables que se desprenden del enfoque crítico que hace Foucault del psicoanálisis. El primero es que *La historia de la sexualidad* parece dar por hecho que el psicoanálisis es la culminación de los discursos sobre sexualidad del siglo XIX. No obstante, solo fue uno de entre varios, y esto conduce a que, a veces, el libro de Foucault se lea “como si la historia de los discursos sobre sexualidad no fueran otra cosa que la ortogénesis del psicoanálisis”.¹⁵⁹⁵ Y ponen como ejemplo el caso de la confesión aceptada ahora como el lejano origen que sirve para descubrir la represión, cuando en sus primeros escritos Foucault siempre se había opuesto a esta interpretación y a esa noción de origen.

En cualquier caso, en esta crítica a *La historia de la sexualidad* queda claro que, aunque disimulada, los autores encuentran una estructuración de la exposición dispuesta

¹⁵⁹⁴ Ibid. TN del inglés :” ...it introduced a difference in te way in which different social classes dealt with their sexual problems, it introduced the familial relationship in the analysis of sexual desires, it redeployed the old technique of confession as a device for unmasking repression, it deflected the analysis of perversions away from the biological-eugenic theme of degeneration”.

¹⁵⁹⁵ Ibid. pag. 223. TN del inglés: “...as if the history of discourses on sexuality is no more than de orthogenesis of psychoanalysis”.

como crítica al psicoanálisis, quedando manifiesto su funcionamiento por el tratamiento de los cambios en la técnica de la confesión católica.

* * *

En mayo de ese mismo 1984, Charles Taylor publicó un “paper” titulado *Foucault on freedom and Truth*.¹⁵⁹⁶ Sus dos primeras palabras son: “Foucault desconcierta”. Y sus últimas: “...el admirable trabajo de Michel Foucault”. Entre ambas calificaciones, que no son incompatibles, Taylor, además de las habituales críticas a la obscuridad de estilo,¹⁵⁹⁷ describe los análisis históricos de Foucault como ciertamente paradójicos porque parecen demostrar los grandes males que han pasado y en qué nos hemos convertido, pero, por contra, pone distancia con lo que debería ser la consecuencia lógica: que la superación de esos males sería un bien. El foco de interés principal de Foucault, confirma Taylor, son los ejes poder/dominación y disfraz/ilusión que sugieren buscar y encontrar una contrapartida necesaria, esto es, los bienes fraguados en la Ilustración de la libertad y la verdad. Sin embargo, no es así en el caso de Foucault porque, para él, no hay una verdad, hay diferentes verdades para diferentes sistemas, lo mismo que no hay una libertad con la que desvincularnos del poder/dominación porque el poder es co-extensivo a la sociedad.

¹⁵⁹⁶ Este trabajo es probablemente una de las críticas mejor estructuradas hasta la fecha. En 1989, Taylor publicó *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, en donde también menciona a Foucault como inmerso en la corriente que denomina neonietscheana y, por lo tanto, alejado de sus posiciones. pag. 147.

¹⁵⁹⁷ El profesor de inglés de la universidad de Pittsburgh, Paul Bové, que también ha estado ligado durante un tiempo al Instituto de Estudios Culturales de la Universidad de Valencia, defiende a Foucault de las acusaciones de obscuridad en su modo de expresión, así como de incoherencia y contradicción, en el prefacio “The Foucault Phenomenon: The Problematics of Style” que escribe para el libro de Deleuze titulado *Foucault*. Bové, en la pag. xiii, dice lo siguiente: “resulta naif por parte de Taylor la aproximación al texto de un teórico líder en escritura, lenguaje, literatura y estilo como si sus escritos fueran un simple intento fracasado de una presentación transparente de posiciones, algo mera e infortunadamente oscuro”. TN del inglés: “It is naïv for Taylor to approach the text of a leading theoritian of writing, language, literatura and style as if his writing were merely a failed attempt at transparently presenting `positions, something merely unfortunately obscure”.

A partir de ahí, Taylor desarrolla tres líneas críticas de análisis fundamentalmente circunscritas a lo que entonces eran las últimas grandes publicaciones de Foucault: *Vigilar y castigar* y *la Historia de la sexualidad vol I*, en las que irá introduciendo sus propias posiciones e interponiendo sus propias conclusiones. La primera consideración crítica es que, según Taylor, Foucault plantea el castigo, la crueldad o el suplicio en la Edad Clásica como una liturgia formando parte de un orden político y cargada de significado. Los delitos u ofensas contra ese orden debían ser reparados en público como momento de verdad en una ceremonia donde triunfa el soberano. Taylor, sin embargo, piensa que desde el siglo XVIII tenemos un nuevo concepto de bien que ha sido llamado moderno humanitarismo, que nos hace estimar de otra manera la vida, prestar atención a las necesidades humanas o la puesta en valor de la ausencia del sufrimiento, y que nos hace ver todas esas anteriores atrocidades como actos bárbaros. Uno de los factores que sostienen y mantienen ese humanitarismo es lo que Taylor denomina “vida ordinaria”,¹⁵⁹⁸ es decir, el conjunto de actividades implicadas en la producción, el consumo, el matrimonio y la familia, el amor y la reproducción, etc., que en la modernidad adquieren una importancia incomparable con la de tiempos pasados. Precisamente, en la ética tradicional esa vida ordinaria estaba subsumida y hasta encubierta por supuestas más altas actividades, como la contemplación o la vida de ciudadanía, que en el catolicismo medieval se transforman en conformidad doctrinaria o vida monacal. Con la llegada de la Reforma Protestante y sus preceptos acerca del compromiso personal, la negación de la distinción entre clases o la santificación de la vida, se establecieron las bases para el humanismo de la Ilustración. Más aun, la cultura moderna ha continuado en la línea de las teologías de la Reforma haciendo de la vida ordinaria el lugar donde ocurren los asuntos que importan para una “buena vida”.¹⁵⁹⁹ Pero además, con la ética de la vida ordinaria emergió la noción de

¹⁵⁹⁸ Charles Taylor, *Foucault on freedom and Truth*, en *Foucault, A Critical Reader*, pag. 72. TN de inglés: “ordinary life”.

¹⁵⁹⁹ Taylor emplea la expresión “good life” con todas las reservas y para hacer notar, en un sentido general, que después de la Reforma se quería hacer de la vida ordinaria el espacio de valor, santidad y bien.

servicio como un objetivo en sí mismo, marginando lentamente los grandes fines establecidos previamente, como el orden, el honor, las jerarquías sociales, etc. Todo lo cual hace concebir el cambio en la filosofía del escaimiento como una ganancia. “Pero Foucault no toma postura”, dice Taylor, “...él quiere tomar la postura de la neutralidad”. Y parece tener una valiosa razón para rehusar la perspectiva ilustrada, que consiste en considerar también al humanitarismo como un moderno sistema de poder.

La segunda línea de crítica está planteada en relación a los nuevos modos de dominación surgidos de las ciencias sociales y las nuevas disciplinas en el siglo XVIII, y que se han desarrollados en los ejércitos, los hospitales y las escuelas. Ahora, esa nueva forma de poder ya no necesita de espacios públicos porque está oculto y vigilante. Foucault recurre al Panóptico de Bentham para ilustrar que las nuevas formas de conocimiento están al servicio de esta estrategia de control que mide, clasifica y examina a la gente, convirtiendo al individuo en el objetivo de las políticas de normalización. Este es el objetivo de las nuevas tecnologías de control. Pero, además, hay otros cambios en relación con la manera de ejercicio del poder anterior, que necesitaba prohibiciones para restringir los comportamientos, con el nuevo el poder es productivo. Y tampoco está en manos de un sujeto, como ocurría antes, sino en una compleja red de elecciones en la que todos participamos. Y este segundo análisis nos recuerda, explica Taylor, el tema de la relación entre el dominio de la naturaleza y el dominio del hombre, central en la Teoría Crítica, y que ya fue abordado brillantemente por Schiller en sus *27 Cartas sobre la educación estética del hombre*.¹⁶⁰⁰ Lo que se critica es precisamente la columna vertebral de la Ilustración: “el humanismo y su exaltación de la razón instrumental y una posición instrumental hacia la naturaleza, ambas dentro y fuera de nosotros”.¹⁶⁰¹ Para objetivar nuestra propia naturaleza, controlarla y ponerla bajo la dirección de la razón es por lo que

¹⁶⁰⁰ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*

¹⁶⁰¹ Charles Taylor, *Foucault on freedom and Truth*, en *Foucault, A Critical Reader*, pag. 76. TN del inglés: “...humanism with its exaltation of instrumental reason and an instrumental stance towards nature, both within and without us”.

se divide lo que debería ser una unidad. Se introduce un “master” en una relación de dominación interna a la persona, y la misma relación de la razón con la naturaleza es la de su articulación. Pero, la relación de dominio entre los hombres, enmarcada en el dominio de la naturaleza en general, no puede significar un dominio del hombre por el hombre. La respuesta de Schiller es el consenso y conformidad con la ley. Y aquí, dice Taylor, tenemos la que se puede considerar como aportación de Foucault a esta cuestión porque, siguiendo su línea argumental, esa objetivación y dominación en la naturaleza interna ocurren ahora por la interiorización de las disciplinas que operan en los hospitales, las escuelas, las fábricas o los cuarteles. Incluso el fomento de costumbres que estimulan la propia disciplina es una imposición de disciplina de unos a otros.

Visto de esta manera, Foucault le ofrece a la Escuela de Frankfurt un argumento de la interna conexión entre la dominación de la naturaleza y la dominación del hombre que está más detallado y es más convincente que el que ellos mismos muestran. La medida de la gran riqueza de su trabajo la da el que este “regalo” no es parte de sus intenciones. Al contrario, Foucault no tiene nada que ver con esa perspectiva derivada del romanticismo de la opresión de la naturaleza y nuestra `liberación´.¹⁶⁰²

Detecta Taylor en esta posición contraria el rastro del Nietzsche de esa concepción de la verdad ausente de significado fuera de un orden dado de poder. Pero también en todo esta red de relaciones entre vigilancias, dominios y castigos parece haber “un más inmediato valor relacionado con la razón”,¹⁶⁰³ que Taylor enlaza con el siguiente análisis sobre la *Historia de la sexualidad*.

En este sentido, hemos visto que, continuando con el relato de Taylor, resulta capital para la concepción romántica de liberación que nuestra naturaleza interna debe

¹⁶⁰² Ibid. pag. 77. TN del inglés: “Seen in this way, Foucault offers the Frankfurt School an account of the inner connection between the domination of nature and the domination of man which is rather more detailed and more convincing than they came up with themselves. It is the measure of the great richness of his work that this `gift` is not at all part of his intentions. On the contrary, Foucault will have nothing to do with this Romantic-derived view of the oppression of nature and our `liberation` from it”.

¹⁶⁰³ Ibid. En inglés. “...a more immediate value-related reason”.

manifestarse. También, que la aplicación de la razón instrumental y la objetivación eran disposiciones erróneas de la razón, cuya correcta facultad debe mostrar lo que hay dentro de nosotros. Y en este orden de cosas, y, asimismo, en relación a la vida ordinaria antes descrita, es evidente que una parte fundamental de nuestra naturaleza interna está vinculada e incluso moldeada en torno a la sexualidad, hasta el punto, dice Taylor, que hay una manera de amar en cada uno de nosotros. Esta relación puede verse alterada o distorsionada por algunos factores como las exigencias derivadas de la relación trabajo-ética del capitalismo, la burocratización de la sociedad u otros agentes.¹⁶⁰⁴ Por tanto, hace falta una liberación de la que forma parte la manifestación de nuestra naturaleza interna. Sin embargo, Foucault rompe con esta concepción que califica de ilusión. La noción de que tenemos una naturaleza sexual a la que podemos acceder a través de la confesión es un vestigio de nuestra primera cultura cristiana que enlaza con la auto-exigencia desarrollada en la Reforma y arriba al psicoanálisis. Pero esta es la clase de verdad producida por los modos de conocimiento que nos convierten en objetos del control de la nueva clase de poder. Así se crea la idea de sexo asociada que nos presenta como enigmas necesitados de ayuda e interpretación, y esto nos convierte en objetos de control, aunque pensemos que simplemente con suprimir antiguas prohibiciones alcanzamos más libertad. El hecho es que estamos dominados por la imagen de lo que debe ser un completo y saludable ser sexual y “esta imagen es un poderoso instrumento de control”.¹⁶⁰⁵

En este punto, Taylor pone en relación las tres líneas de argumentación para dilucidar donde está la ruptura que desconcierta, donde la posición de la que deriva su neutralidad. Foucault rechaza el humanitarismo por ser un sistema de control, lo mismo que la idea de liberación basada o de origen romántico. Pero lo que Taylor se pregunta es

¹⁶⁰⁴ Ibid. pag. 78.

¹⁶⁰⁵ Ibid. pag. 79. TN del inglés: “...these images are in fact very powerful instruments of control”.

si realmente está repudiando estos “bienes”, y si quiere y puede hacerlo, y qué sentido tiene mantener la posición nietzscheana. Y parte de la premisa del terriblemente enfoque parcial de sus análisis¹⁶⁰⁶ que olvida otros aspectos del objeto tratado. Así, en el primer análisis solo interpreta el humanitarismo como una nueva tecnología de control obviando el origen, formación y desarrollo de nuevas éticas de vida. Igualmente, en el segundo análisis las nuevas formas de disciplina se observan únicamente como un modo de dominación, excluyendo la auto-disciplina que favorece otras formas de acción colectiva que persiguen el bien común. Y en el tercero acierta en situar al cristianismo como en el principio de los intentos por el control del deseo sexual. Pero, también deja de lado todas las teologías y éticas que acompañan la vida ordinaria. Parece que los análisis, pues, adolecen de una visión más amplia y evidencian una “terrible simplificación”¹⁶⁰⁷ que incapacita para comprender los innumerables aspectos derivados del humanismo cívico, menos interesado en saber quién manda y a quién, que también forman parte de nuestra cultura.

Taylor asegura que, debido a lo anterior, la posición de Foucault es incoherente, pero no lo parece porque sus contradicciones se encuentran ocultas detrás de nuevas y valiosas aportaciones, y elige tres aproximaciones para demostrarlo. La primera incoherencia es a partir de la idea de un poder sin un sujeto, y está basada, a su vez, en tres nociones: en primer lugar excluir la vieja idea del poder ejercido por una persona sobre otras, la segunda noción es que en el poder hay una continua relación de reciprocidad entre los macro contextos, el estado o la clase dominante, y los micro contextos, instituciones políticas o militares, y la tercera consiste en que las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas,¹⁶⁰⁸ es decir, que hay una estrategia lógica que se desprende del contexto pero no hay detrás una conciencia a la que atribuírsela. Esta

¹⁶⁰⁶ Ibid. pag. 81. TN no literal de “ Foucault’s analyses are terribly one-sided”.

¹⁶⁰⁷ Ibid. pag. 82. En francés en el original. “terrible simplificateur”

¹⁶⁰⁸ Ibid. pag 85. Taylor está citando, más o menos literalmente, las pags. 124-125-126., de *La volonté de savoir*.

última tesis es la que no tiene sentido para Taylor porque “la intencionalidad sin intención requiere alguna clase de explicación para ser entendida...Un modelo de estrategia no se puede dejar colgando sin relación con nuestra finalidad consciente y proyectos”.¹⁶⁰⁹Puesto en otros términos, los modelos cumplen las condiciones para que puedan hacerse inteligibles si están en relación con una “consciencia activa”.¹⁶¹⁰Taylor apunta que realmente Foucault no puede dar explicación a esta circunstancia sin desestabilizar sus posiciones. Se podría explicar la formación de un sistema de tecnologías de control entendiéndolo como el cumplimiento de los objetivos de algún grupo, pero esto entraría en contradicción con la idea foucaultiana de rechazar las explicaciones dependientes de los intereses de clase dominante, ya que el sistema de tecnologías de control emerge del micro-contexto donde la gente condiciona sus relaciones. Según Taylor:

La confusión se halla en no ver que no solo puede haber sino que debe haber algo entre el subjetivismo total, de una parte, y el extraño schopenhauerismo-sin-voluntad en el que Foucault nos deja.¹⁶¹¹

No puedes, en fin, evadir la cuestión de que esa sistematización está ligada a la voluntad y acción de alguien a partir de la cual emerge y se forma.

La segunda incoherencia que subraya Taylor se encuentra a partir de la pregunta por la posibilidad, o no, de llevar a cabo un análisis en profundidad del poder que no tenga en cuenta la libertad o la verdad. Ahora bien, la verdad, dice, no necesita un agente que la imponga, aunque pueda ser un hecho recurrente, pero el poder, para que no pierda significado, debe ejercerse por alguien e imponerse sobre alguien de algún modo. Incluso para Foucault, el poder, aun no necesitando un agente ejecutor, sí requiere una víctima.

¹⁶⁰⁹ Ibid. pag. 87. TN del inglés: “...purposefulness without purpose requires a certain kind of explanation to be intelligible...A strategic pattern cannot just be left hanging, unrelated to our conscious ends and projects”.

¹⁶¹⁰ Ibid. pag. 88. En inglés: “conscious action”

¹⁶¹¹ Ibid. pag. 89.

“Algo debe ser impuesto a alguien, si hay dominación”,¹⁶¹² dice Taylor, porque, si no fuera así, esa imposición no sería el ejercicio del poder.

Pero ahora, continúa explicando, ese algo es solamente una imposición sobre mi cuando es en contra del conjunto de experiencias y también de conocimientos que constituyen el bagaje de deseos, intenciones e intereses que poseo.

Si algún agente o situación externa inflige algún cambio en mi que de ninguna manera va en contra de algunos de esos deseos, propósitos, aspiraciones o intereses, entonces no hay que hablar de llamar a eso un ejercicio de poder-dominación.¹⁶¹³

Y todo esto lo admite Foucault cuando afirma que no hay ejercicio de poder sin resistencia. Taylor, para enlazar en este punto la libertad y la verdad con el poder cita un pasaje donde Foucault, a partir del desarrollo del saber, refiere su presencia tácita:

...su desarrollo [del saber/conocimiento] no está vinculado a la constitución y afirmación del sujeto libre; más bien crea una progresiva esclavitud a su instintiva violencia. Donde las religiones una vez demandaban el sacrificio de los cuerpos, el saber ahora demanda la experimentación en nosotros mismos, nos llama para el sacrificio del sujeto del conocimiento.¹⁶¹⁴

¹⁶¹² Ibid. pag. 91. TN del inglés: “ Something must be being imposed on someone, if there is to be domination”.

¹⁶¹³ Ibid. TN del inglés: “ If some external situation or agency wreaks some change in me which in no way lies athwart some such desire/purpose/aspiration/interest, then there is no call to speak of an exercise of power/domination”.

¹⁶¹⁴ Ibid. pag. 91. La cita es bastante enrevesada porque no solo es un poco forzada sino que es a través de un “paper” no publicado de un tercero, Mark Philip, que a su vez recoge la cita de la compilación editada por Donald F. Bouchard titulada *Language, Counter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews*, Oxford, 1977, uno de cuyos ensayos es precisamente *Nietzsche, Genealogy, History*, que es de donde finalmente sale la cita. Nosotros aquí, para seguir con el argumento de Taylor, traducimos su cita en inglés: “...its development[sc. of knowledge] is not tied to the constitution and affirmation of a free subject: rather it creates a progressive enslavement to its instinctive violence. Where religions once demanded the sacrifice of bodies, knowledge now calls for experimentation on ourselves, calls us to the sacrifice of the subject of knowledge”. La cita del original de Foucault está en: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en DE. vol. II, texto 84. y dice: “...son développement à la constitution et à l'affirmation d'un sujet libre, il emporte avec soi un acharnement toujours plus grand ; la violence instinctive s'accélère en lui et s'accroît ; les religions jadis demandaient le sacrifice du corps humain ; le savoir appelle aujourd'hui à faire des expériences sur nous-mêmes, au sacrifice du sujet de connaissance”. En el sitio web: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault217.html>. Para complicar todavía más la cosa, la cita de Foucault está refiriéndose a un texto de Nietzsche, concretamente *Aurora*, §501., del que no dicen nada ni Philip, ni Bouchard ni tampoco Taylor.

Lo que prueba, según Taylor, que el poder forma parte de un “campo semántico”¹⁶¹⁵ del que no se puede excluir ni la verdad ni la libertad, porque, al ser también una forma de imposición sobre nuestros deseos, no puede separarse de una cierta necesidad de contrapartida que acabe con esa limitación en el cumplimiento de nuestros deseos o propósitos, esto es, no puede desprenderse de una implícita idea de liberación. Y este es el argumento que mantiene Taylor, que “el poder, en su sentido, no tiene sentido sin al menos la idea de liberación”.¹⁶¹⁶ Precisamente lo contrario de lo que defiende Foucault, siempre insistente en todo argumento que disuada sobre la posibilidad de hacer compatible la correlación entre poder y libertad. Y lo mismo ocurre con la verdad. El poder se presenta y se impone enfoscado, enmascarado y engañoso; por tanto, no tendría sentido su resistencia sin una verdad que desenmascare la intención con que procede. Además, Taylor establece una relación necesaria entre verdad y libertad, siendo la primera condición de la segunda.

La tercera incoherencia se deriva de lo que Taylor presenta como la influencia nietzscheana, con el monolitismo y el relativismo como ejes, del rechazo a la verdad y la liberación como resistencias al poder. No hay una naturaleza humana a la que acogernos para juzgar o evaluar entre formas de vida o pensamiento, la tesis relativista, y que solo hay diferentes ordenes impuestas por el hombre como consecuencia de su voluntad de poder, la monolística. Asimismo, la idea desarrollada por Foucault de “régimenes de verdad”,¹⁶¹⁷ que está relacionada con los sistemas de dominación y en la que la verdad juega un papel de subordinación, es profundamente nietzscheana, dice Taylor. El régimen de verdad-relativista significa que no hay una verdad independiente, es decir, que no se

¹⁶¹⁵ Ibid. En inglés: “semantic field”.

¹⁶¹⁶ Ibid. pag. 92. TN del inglés: “...the power, in his sense, does not make sense without at least the idea of liberation”.

¹⁶¹⁷ Taylor vuelve a utilizar una traducción al inglés, en este caso la compilación de Colin Gordon *Power/knowledge, Selected interviews and Other Writings, 1972-1977, Michel Foucault*, concretamente el capítulo 6, *Truth and Power*, pag. 131. Colin traduce la siguiente entrevista: “Entrevista a Michel Foucault”, “Entretien avec Michel Foucault”; réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzeri, in Fontana A. et Pasquino P., éd., *Microfisica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28., DE. vol. III, texto n°192, pags. 158-159-160. En francés: “régimen de vérité”.

puede esgrimir la verdad contra nuestro sistema, haciendo de esta manera imposible basar la liberación en la verdad. Solo se puede substituir un modelo por otro, como ha ocurrido con las modernas técnicas de control reemplazando al soberano de siglos anteriores. Foucault, debido a ese relativismo, no abre la posibilidad de una liberación a través de las relaciones de poder de un régimen que se define por su imposición de la verdad, lo que conduce a un análisis monolítico ejemplificado en su incapacidad para reconocer ambivalencia en las modernas disciplinas. La resistencia en Foucault se reduce así, según Taylor, al desenmascaramiento de las contradicciones de ese régimen de verdad, pero siempre dentro del sistema de dominio y como acciones locales. A su vez, hay algo en los grupos y en los individuos que escapa a las relaciones de poder, existen ciertas insurrecciones locales ajenas a las “plebes”¹⁶¹⁸ que, por otra parte, demuestran la desconfianza hacia las teorías totalitarias que manifestaba Foucault, pero que, aun así, no es suficiente motivo como para hacer suyos los análisis relativistas o monolíticos del modelo nietzscheano.

No obstante lo anterior, ¿qué deja fuera esa combinación de relativismo y monopolismo? “La posibilidad de un cambio de forma de vida que pueda ser entendida como un movimiento hacia una mayor aceptación de la verdad y, por lo tanto también, en

¹⁶¹⁸ Taylor utiliza el término “plebeian” sacado de una cita del capítulo 7º, *Powers and Strategies*, pags. 137-138., de la compilación de Colin Gordon. Es la traducción al inglés de “Pouvoirs et stratégies”, entretien avec J. Rancière, *Les Révoltes logiques*, nº 4, hiver 1977, pp. 89-97., 1977 DE. vol. III, texto nº218, pag. 421. El texto original dice esto: “Il ne faut sans doute pas concevoir la «plèbe» comme le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes. Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la «plèbe». Mais il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée”. En español: “No hace falta sin duda concebir `la plebe´ como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todos los sometimientos, núcleo nunca apagado totalmente de todas las sublevaciones. No existe sin duda la realidad sociológica de `la plebe´. Pero existe siempre alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo que escapa. La plebe no existe sin duda, pero hay de la plebe. Hay de la plebe en los cuerpos y en las almas, en los individuos, en el proletariado, y en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías, unas irreductibilidades distintas. Esta parte de plebe, no es tanto lo exterior en relación a las relaciones de poder, como su límite, su anverso, su contragolpe; es lo que responde en toda avance del poder con un movimiento para desgajarse de él”.

ciertas condiciones, un movimiento hacia mayor libertad”,¹⁶¹⁹ se contesta Taylor. Pero, ¿cómo puede ocurrir? y ¿cómo podemos medir sus efectos? Pues, curiosamente el recurso empleado en primera instancia para evaluar estos posibles cambios, el modo de acceso que deja ver esos cambios, es la perspectiva biográfica. Por ejemplo, cuando después de un tiempo de valoración se toma la decisión meditada de querer conseguir algo, y, sin embargo, posteriormente uno se da cuenta de que esa decisión ni era totalmente libre ni se correspondía realmente con el profundo deseo, parece que se están estableciendo las condiciones necesarias para efectuar un cambio en la vida dirigido a la verdad. Y, ¿qué hace posible esos cambios?: “nuestro sentido de nosotros mismos, de nuestra identidad, de lo que somos”, dice Taylor.¹⁶²⁰ El cambio, en este caso, es un hallazgo de lo que somos y de aquello que importa para lo que somos.

Pero además, precisa Taylor, los cambios también tienen traslación a la sociedad y a la historia. Hay cambios que determinan la clase de sociedad que somos, como ocurrió con la Revolución Americana y el levantamiento que conllevó la defensa de unas libertades que proponían un nuevo estilo de vida. Taylor recrimina la interpretación foucaultiana que pretende hacernos creer hechos como el descrito siempre como una especie de engaño. Hay ideas, circunstancias, acontecimientos, etc, que conforman nuestra identidad en una determinada realidad. El humanitarismo, por ejemplo, o la noción de libertad, la personal y la colectiva, han formado al individuo, a la persona, al ser humano como fundamento de nuestra identidad política. Y aun siendo a veces incompletos y contradictorios, estos “elementos de identidad”¹⁶²¹ nos definen como humanos. A partir de aquí, podemos comparar el cambio producido desde la época de los castigos generalizados del siglo XVII, a la que hace referencia Foucault, teniendo en

¹⁶¹⁹ Charles Taylor, *Foucault on freedom and Truth*, en *Foucault, A Critical Reader*, pag. 96. TN del inglés: “...the possibility of a change of life-form which can be understood as a move towards a greater acceptance of truth - and hence also, in certain conditions, a move towards greater freedom”.

¹⁶²⁰ Ibid. TN del inglés: “...our sense of ourselves, of our identity, of what we are”.

¹⁶²¹ Ibid. pag. 97. “...elements of identity...”.

cuanta que los elementos necesarios para nuestro juicio actual sobre la vida ya estaban allí presentes en forma de civilización cristiana. Ahora bien, hay algo que marca diferencias entre aquel mundo y el nuestro: ellos tenían un sentido de pertenencia a un orden cósmico en gran medida inamovible y fuertemente establecido. Sin embargo, continúa Taylor, esta diferencia no puede observarse solo desde el relativismo. Y esto es así porque la superación de nuestras ataduras a esa clase de orden, es decir, el progreso y evolución de nuestra actual civilización, se han debido a evidentes conquistas científicas que han supuesto constatables incrementos de verdad. Así, un modo de medir nuestras diferencias con los comportamientos habituales del siglo XVII, incluyendo la tolerancia a los horrores, es a través de esa verificable ganancia de verdad.

Sin embargo, recuerda Taylor, no todo son avances ni superaciones. En el proceso de configuración del moderno sistema de control se producen también pérdidas, como el de una cierta deshumanización, efecto precisamente de la exclusión de algunos valores, que acarrea la objetivación de la razón instrumental. Con todo, el significado de esas ganancias o de esas pérdidas depende de la comparación que surge de la actual comprensión más completa de nuestra identidad o, si no, resulta incompleto.

Además, dice Taylor, también están los elementos que escapan a esa comparabilidad, y afirma que “la realidad de la historia es entreverada y confusa”.¹⁶²² Por contra, y ante esta complejidad, Foucault opta por resolverla proponiendo una serie de monolíticos y relativistas regímenes de verdad completamente cerrados y ajenos a esa realidad y que, de otro lado, los hacen elementos incomparables a través de los cambios de la historia. Es como si adoptara una perspectiva desde afuera, extraña, como si creyera que puede mantenerse imparcial, en un lugar indeterminado y sin identificarse con nadie, ante las estructuras de poder y sus relaciones. Pero, “nosotros ya nos hemos

¹⁶²² Ibid. pag. 98. En inglés: “The reality of history is mixed and messy”. TN.

convertido en algo”,¹⁶²³ y las cuestiones como la verdad o la libertad pueden aparecer en el transcurso de nuestras propias transformaciones. Tenemos historia y vivimos en un tiempo que no está encapsulado en el presente y sí directamente relacionado con el pasado, que nos modela nuestra identidad, y con el futuro, que vuelve a preguntarse por esa identidad.

En este punto Taylor avanza la que cree es la evolución del pensamiento del último Foucault. Nos parece importante resaltarlo porque es de los primeros en subrayar la existencia de un cambio de trayectoria que no implica una ruptura ya que, sin haber dicho “su última palabra” aún, parece que “estaba yendo” en la dirección de la elaboración de su propia noción de “una buena vida”.¹⁶²⁴ En este tránsito, el relativismo, la neutralidad¹⁶²⁵ de un punto de vista externo desde el que se observan las relaciones de poder, la vigilancia, el castigo, la verdad y la libertad, dan paso al “cuidado por uno mismo” y toda la compleja problemática asociada con respecto a su origen, formación y preterición. Taylor parece otorgar significación y envergadura a este paso que, por otra parte, coincide con el tema de algunos de sus propios intereses, y dice que Foucault basa su nueva tesis:

...en un rechazo a la idea de que tenemos un profundo yo o una naturaleza que tenemos que descifrar. Foucault piensa que el cristianismo introdujo este falso giro en la cultura occidental. Donde el antiguo ‘cuidado de sí mismo’ estaba relacionado con hacerse a sí mismo y con el autodomínio, y la espiritualidad cristiana se preocupaba más bien por la pureza y la autorenuncia. ‘Desde ese momento el sí mismo dejó de ser algo por hacer para ser algo a lo que renunciar y descifrar’. El proyecto de Foucault parece que vuelve a las fuentes clásicas no para revivirlas sino como punto de partida de una diferente línea de desarrollo. Esta nos traería una concepción de una buena vida como una especie de hacerse a sí mismo relacionado en este sentido con la clásica estética de la existencia que haría de nuestra propia vida una obra de arte... la principal obra de

¹⁶²³ Ibid. En inglés: “ We have already become something”. TN.

¹⁶²⁴ Ibid.

¹⁶²⁵ En el año 1989 Taylor publicó su libro titulado *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*. En la pag. 662 de la edición en español traducida por Ana Lizón, insiste en esta idea de que Foucault, “al final de su vida, abandonó la postura de neutralidad para abrazar el ideal de la construcción estética del yo como una obra de arte”.

arte de la que uno debe preocuparse, el principal lugar en el que uno debe aplicar valores estéticos es uno mismo, su misma vida, su propia existencia'.¹⁶²⁶

En realidad, esta nueva línea de desarrollo debería incluir ahora, según Taylor, las nociones de verdad y libertad, aunque considera que Foucault las sigue evitando por ser los términos clave repudiados en su anterior perspectiva de neutralidad.¹⁶²⁷ Podría ser que al final de su vida estuviera haciendo un intento para liberarse de esa paradoja, directamente relacionada con su posición de neutralidad, y realizara un esfuerzo dirigido hacia el reconocimiento de las mismas fuentes, cuándo fueron obscurecidas y qué puede o debe ser salvado.

En cualquier caso, termina Taylor, hay dos cuestiones que debemos preguntarnos. La primera es si realmente podemos situarnos fuera de la identidad que hemos desarrollado en la sociedad occidental hasta el punto de repudiar todo lo que proviene de la cultura cristiana. Y la segunda es que, si fuera así, ¿es la estética de la existencia la respuesta adecuada?

* * *

Al año siguiente, es decir en 1985, el profesor de sociología en la Universidad de Portsmouth Barry Smart¹⁶²⁸ publicó un breve ensayo que tituló *Michel Foucault*. Antes, en

¹⁶²⁶ Ibid. Los entrecomillados largos son citas de Foucault sacadas de Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pags. 245-248-251. TN del inglés: "...on a rejection of the whole idea that we have a deep self or nature which we have to decipher. Foucault thinks that Christianity introduced this false turn into Western culture. Where the ancient 'care of the self' was concerned with self-making and self-mastery, Christian spirituality was preoccupied rather with purity and self-renunciation. 'From that moment on the self was no longer something to be made but something to be renounced and deciphered'. Foucault's project seems to be to return to these ancient sources, not in order to revive them but as the point of departure for a different line of development. This would bring us to a conception of the good life as a kind of self-making, related in this way to the ancient aesthetic of existence 'that one would make one's own life a work of art. '...the principal work of art one has to take care of, the main area to which one has to apply aesthetic values is oneself, one's life, one's existence'".

¹⁶²⁷ Taylor todavía no había podido tener acceso a la edición de los textos de los últimos cursos docentes donde, efectivamente, Foucault sí aborda *in extenso* y desde diferentes perspectivas y combinaciones las nociones de verdad y libertad.

¹⁶²⁸ Es también el editor de la extensa compilación de artículos sobre Foucault titulada *Michel Foucault, Critical Assessments.*, citada más arriba.

1983, ya había publicado un libro, *Foucault, Marxism and Critique*, en el que contextualizaba, desde una perspectiva social, la noción de poder en Foucault. Posteriormente, en 1986 colaboró con David Couzens Hoy en su compilación *Foucault, A Critical Reader* con un artículo titulado “The Politics of Truth and the Problem of Hegemony”, donde, en términos bastante amables, encontraba significativos puntos de concomitancia con Gramsci acerca de la cuestión de la hegemonía y, además, defendía la posición de Foucault de las acusaciones de “neoconservador” y “desapasionado observador”.¹⁶²⁹ Pero el artículo que más nos interesa aquí es el trabajo de 1985, uno de cuyos capítulos se titula *Subjects of Power, Objects of Knowledge* en cuyo último apartado, *The Culture of the Self*, ya trata, con tono diferente al áspero de las críticas anteriores y aunque sea brevemente, la cuestión del sí mismo. Smart busca superficies de contacto y nos sirve de paradigma para observar los inicios de un cierto cambio en la actitud de algunos intelectuales interesados en Foucault, críticos o no, hacia la posible utilidad de una relectura de su obra. Poco a poco se irá abriendo la opción de escoger o seleccionar aquellos elementos de su trabajo válidos y aplicables en otros lugares y apartar los más comprometedores. En este caso concreto, Smart está de acuerdo con que el estudio de la historia de la sexualidad establece que efectivamente las raíces de nuestra moral sexual provienen de la antigüedad. Y en que la emergencia del cristianismo tiene un histórico significado, aunque no haya introducido un código nuevo de conducta sexual pero sí una transformación de la relación de la gente con su propia sexualidad. También en que esa relación formada dentro del cristianismo entre sexualidad, subjetividad y verdad ha continuado hasta el presente desplegando una fuerte influencia en la formación del sujeto, además de sobre los métodos científicos de análisis, como

¹⁶²⁹ Barry Smart, “The Politics of Truth and the Problem of Hegemony”, en *Foucault, A Critical Reader*, pags. 159, 162, 169 y 171. Si hay algo que puede considerarse crítica es la cita del artículo de Rorty: “Habermas and Lyotard on post-modernity”.

ocurre en las prácticas en cierto modo confesionales del psicoanálisis. Termina Smart diciendo lo siguiente:

Aunque los estudios referidos arriba se remiten explícitamente a la cuestión de la problematización de la actividad sexual y, en retorno, revelan la historicidad del proceso, las prácticas y formas en y a través de las cuales la subjetividad ha sido constituida, esos mismos estudios tienen importantes implicaciones para entender el arte del gobierno que se ha desarrollado en las sociedades occidentales.¹⁶³⁰

* * *

Y llegamos de esta manera a una de las polémicas más seguidas y repetidas. El filósofo alemán Jürgen Habermas escribió en 1986 un artículo que tituló “Taking Aim at the Heart of the Present”,¹⁶³¹ que viene a ser una síntesis del análisis crítico que lleva a cabo en *Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica a la razón y Aporías de la teoría del poder*, capítulos 9º y 10º respectivamente de su libro *El discurso filosófico de la modernidad* que, a su vez, fue publicado por primera vez el año 1985.¹⁶³² En él, Habermas critica algunos aspectos, que considera contradictorios, del

¹⁶³⁰ Barry Smart, *Michel Foucault*, pag. 117. TN del inglés: “Although the series of studies referred to above address themselves explicitly to the question of the problematization of sexual activity and conduct and, in turn, reveal the historicity of the processes, practices and forms in and through which subjectivity has been constituted, they also have important implications for an understanding of the art of government which developed in modern Western societies”.

¹⁶³¹ Publicado en *Foucault, A Critical Reader*, edición de David Couzens Hoy, pags, 103-108. Se ha traducido al español como *Apuntar al corazón del presente*.

¹⁶³² En el invierno de 1981, Habermas ya había publicado un corto artículo, en el *New German Critique*, nº 22., *Special Issue on Modernism*, titulado: “Modernity versus Postmodernity”. En él criticaba a los que llamaba “the young conservatives” porque “Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y de la utilidad, y con esa experiencia se salen del mundo moderno. Sobre las bases de modernas actitudes, justifican un irreconciliable anti-modernismo. Recluyen en la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, de la auto-experiencia y de la emotividad. Para la razón instrumental yuxtaponen de un modo maniqueo un principio accesible por la evocación, y pueda ser de la voluntad de poder o la soberanía, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. Esta línea lleva en Francia de Bataille vía Foucault hasta Derrida”. TN del inglés: “They claim as their own the revelations of a decentered subjectivity, emancipated from the imperatives of work and usefulness, and with this experience they step outside the modern world. On the basis of modernistic attitudes, they justify an irreconcilable anti-modernism. They remove into the sphere of the far away and the archaic the spontaneous powers of imagination, of self-experience and of emotionality. To instrumental reason, they juxtapose in manichean fashion a principle only accessible through evocation, be it the will to power or sovereignty, Being or the dionysiac force of the poetical. In France this line leads from Bataille via Foucault to Derrida”, pag. 13. Disponible en http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/robertfine/home/teachingmaterial/sociologyofmodernity/readings/modernity_versus_postmodernity_habermas.pdf.

diagnóstico que hace Foucault de nuestro tiempo y, en sus conclusiones, llega a expresarlo en los siguientes términos: "...contradicciones en extremo sorprendentes", "... contradicción en la que Foucault queda enredado..." o "Quizá la fuerza de contradicción pudo más...".¹⁶³³ Pero empecemos por el principio, Habermas recuerda cómo conoció a Foucault y cómo, a propuesta de éste, se organizó un encuentro privado entre ambos y otros autores que también estaban interesados en el tema, como Rorty, Taylor, Deyfus o Rabinow. El tema era el bicentenario del ensayo de Kant *Respuesta a ¿Qué es la Ilustración?* Este texto de Kant, dice Habermas, en cierto modo da inicio al discurso filosófico de la modernidad, pero en el caso de Foucault hay que hacer una salvedad. Si se compara el Kant que aparece en *Las palabras y las cosas* con el que se describe en *What is Enlightenment?*,¹⁶³⁴ se encuentran substanciales diferencias. Por ejemplo, en el libro hace ver a un Kant "...como el epistemólogo que en su análisis de lo finito forzó el acceso a la era de pensamiento antropológico y las ciencias humanas",¹⁶³⁵ y, sin embargo, en su artículo sobre la Ilustración le atribuye ser el primero en romper con la herencia metafísica apartando la filosofía de lo Verdadero y Eterno y concentrarse en aquello que entonces considerado sin valor o significado, es decir, lo accidental y transitorio.¹⁶³⁶ Para

¹⁶³³ J. Habermas, *Taking Aim at the Heart of the Present*, en *Foucault, A Critical Reader*, págs. 107-108. TN. de "...all-too-striking contradictions", "...contradiction in which Foucault becomes enmeshed." y "Perhaps the force of this contradiction...".

¹⁶³⁴ M. Foucault, "What is Enlightenment?", en Rabinow editor de *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, págs. 32-50., En DE. texto nº 339, pag. 562.

¹⁶³⁵ J. Habermas, *Taking Aim at the Heart of the Present*, en *Foucault, A Critical Reader*, pag. 104. TN del inglés: "...the epistemologist whose analysis of finiteness forced open the gateway to the age of anthropological thought and human sciences".

¹⁶³⁶ En *El discurso filosófico de la modernidad*, desarrolla algo más la cuestión: " Con Kant se abre la época de la modernidad. En cuanto se rompe el sello metafísico puesto sobre la correspondencia entre lenguaje y mundo, la propia función representativa del lenguaje se torna problema: el sujeto portador de las representaciones tiene que convertirse en objeto a sí mismo para poder aclarar el problemático proceso de la representación.. El concepto de autorreflexión cobra la primacía, y la relación del sujeto representador consigo mismo se convierte en único fundamento de cualquier certeza última. El final de la metafísica es el final de una coordinación entre cosas y representaciones, objetiva, efectuada, por así decirlo, mudamente por el lenguaje y por ello permaneció aporética. El hombre que se torna presente a sí mismo en la autoconciencia tiene que asumir la sobrehumana tarea de erigir un orden de las cosas justo en el instante en que se torna consciente de sí mismo como una existencia autónoma y al propio tiempo finita. De ahí que Foucault considere la episteme moderna caracterizada desde el principio por la aporía consistente en que el sujeto cognoscente se levanta por encima de las ruinas de la metafísica para, con la conciencia de la finitud de sus fuerzas, resolver una tarea que requeriría una fuerza infinita.. Esta aporía, Kant la convierte sin más en principio de construcción de su teoría del conocimiento, al convertir las limitaciones de una capacidad cognoscitiva finita en condiciones transcendentales de un conocimiento que progresa hasta el infinito". paf. 312.

Foucault, en el Kant de la *Respuesta a ¿Qué es la Ilustración?* se observa un hombre contemporáneo inmerso en la problematización de la actualidad que abandona el pasado metafísico en favor de la filosofía crítica del presente. En la respuesta de Kant ve Foucault el origen de una “ontología de la actualidad” que continúa a través de Hegel, Nietzsche o Horkheimer, y llega hasta él mismo.¹⁶³⁷

Además de lo anterior, continúa Habermas, en su análisis sobre el texto en el que Kant se pregunta por la Ilustración Foucault introduce una explícita asociación con *La disputa de las facultades*, obra en la que Kant manifiesta su simpatía por la Revolución Francesa. En realidad, es en ese acontecimiento de su tiempo donde puede fijar un indicador histórico que demuestra la tendencia moral del hombre hacia el mejoramiento. Pero no es la Revolución en sí sino el entusiasmo que provoca en el pueblo lo que alcanza el grado de acontecimiento y puede producir una verdadera reforma en el pensamiento y en lo que se fija Kant. Y Foucault al unir ambos textos, dice Habermas, no solo entra a participar en el “deseo por hacer un bien moral” contenido en el entusiasmo sino que fusiona también la filosofía del *¿qué es la Ilustración?* y el pensamiento sobre la actualidad contemporánea del *¿qué significa la revolución para nosotros?* De las verdades eternas se discurre hacia el ahora. Es decir, ahora, Foucault presenta a Kant como el filósofo que decide preocuparse por el presente, por la actualidad, y sin olvidar ni dejar de lado a los antiguos, ordena una prioridad entorno a la conciencia moderna de contemporaneidad. Esto es, el filósofo se hace presente, su interés se despierta por el mundo que lo rodea, y, ahora, necesita conocer quién es y qué hace en ese mundo.

Pues bien, llegados a este punto Habermas se hace las siguientes preguntas:

¿Cómo encaja una comprensión tan singularmente afirmativa del trabajo filosófico moderno, fijo en el aquí y ahora, orientado siempre hacia la propia identidad con la severa crítica que este

¹⁶³⁷ La dicotomía que aquí señala Habermas en referencia a la doble interpretación que hace Foucault de Kant, ya la hemos apuntado y desarrollado en el capítulo IV de la “Parte Tercera” y apartado IV.2 que hemos titulado *La aufklärung* y la ontología crítica de nosotros mismos.

filósofo hace de la modernidad? ¿Pueden ser compatibles su reconocimiento como pensador en la tradición de la Ilustración y su evidente crítica de esta forma de aproximación a la modernidad?¹⁶³⁸

La duda que despierta la probable incompatibilidad entre formar parte de una tradición de pensamiento y criticarla es demoledora. Kant representa la filosofía que se ocupa de la libertad, la paz eterna, la unión de las naciones, la ciudadanía, el descubrimiento del entusiasmo como prueba del avance histórico hacia el mejoramiento, aspectos que se oponen¹⁶³⁹ a la interpretación que hace Foucault del poder. Del mismo modo, el pensamiento kantiano también muestra cómo en la modernidad el sujeto se convierte en su propio referente, consciente de sus limitados poderes finitos, pero necesitado de unos poderes ilimitados.¹⁶⁴⁰ Y esta aporía la convierte Kant, como reconoce Foucault, en el principio estructural de su epistemología, es decir, transforma las limitaciones propias de nuestra cognición en condiciones transcendentales para un conocimiento progresivo ilimitado. Sin embargo, bajo esta fórmula todo queda sujeto al modo antropocéntrico de conocimiento y esto significa que queda inmerso en las llamadas ciencias del hombre, que son las descritas por Foucault como forma de poder disciplinario.

Con todo esto, argumenta Habermas, se aprecian mejor las cautelas que adopta Foucault en su ensayo *What is Enlightenment?* para evitar contradicciones. La modernidad no es un periodo arbitrario en la historia de las ideas pero no hay que sobrevalorarla ni mantener la Ilustración y la Revolución como si fueran modelos ideales. Le parece más importante investigar las fuerzas particulares que históricamente han quedado ocultas en el pensamiento universalista de fines del XVIII. Rechaza a quienes han partido de la

¹⁶³⁸J. Habermas, *Taking Aim at the Heart of the Present*, en *Foucault, A Critical Reader*, pag. 106. En inglés: "...how does such a singularly affirmative understanding of modern philosophizing, always directed to our own actuality and imprinted in the here-and-now, fit with Foucault's unyielding criticism of modernity? How can Foucault's self-understanding as a thinker in the tradition of the enlightenment be compatible with his unmistakable criticism of this very form of knowledge of modernity?"

¹⁶³⁹ Ibid. Provocan el desdén en Foucault, en palabras de Habermas.

¹⁶⁴⁰ Ibid.

pregunta epistemológica de Kant y todavía buscan las condiciones universales para dilucidar que es verdadero o falso. Y lo que le parece asombroso a Habermas es que aun con todo lo anterior, Foucault se presente como continuador de esa tradición, y dice,

Para Foucault, el desafío del texto de Kant que ha elegido consiste en descodificar la voluntad de entusiasmo contenida en la Revolución Francesa, llamada la voluntad por conocer, que `el análisis de la verdad´ no estaba dispuesto a admitir. Hasta ahora, Foucault había localizado esta voluntad por conocer en las modernas estructuras de poder y solo para denunciarlas. Ahora, sin embargo, la presenta bajo una luz completamente diferente, como un valioso impulso de preservación que necesita ser renovado. Esto conecta su propio pensamiento con los comienzos de la modernidad.¹⁶⁴¹

El pensamiento complejo produce contradicciones. Kant, concluye Habermas, se contradice cuando piensa en el entusiasmo popular por la revolución como el indicador histórico al que recurrir para entender el acomodo de la humanidad en el mundo de los fenómenos. Y a Foucault le ocurre algo similar cuando compara su crítica al poder con el `análisis de la verdad´, porque en la crítica no emplea los parámetros normativos que utiliza en el análisis.¹⁶⁴²

* * *

Del mismo modo, en 1985, el académico y filósofo de origen brasileño J. G. Merquior publicó el libro titulado *Foucault*, en la por aquellas fechas popular colección *Fontana Modern Masters*. El contenido, en general, es fuertemente crítico con toda la obra, pero a

¹⁶⁴¹Ibid. pag. 107. TN del inglés: “ For Foucault, the challenge of the Kant texts he has chosen is to decode that will once contained in the enthusiasm for the French Revolution, namely, the will-to-knowledge, which the `analysis of truth´ was unwilling to concede. Up to now, Foucault traced this will-to knowledge in modern power-formations only to denounce it. Now, however, he presents it in a completely different light, as the critical impulse worthy of preservation and in need of renewal. This connects his own thinking to the beginnings of modernity”.

¹⁶⁴² Dreyfus y Rabinow dieron respuesta a este artículo, ambos estaban citados por Habermas, con otro titulado: “ What Is Maturity? Habermas and Foucault on `What Is Enlightenment?´. En él, fundamentalmente interpretan que Habermas tergiversa lo que en realidad sostiene Foucault. Además argumentan su desacuerdo en cuanto a la clasificación de Foucault entre los contrarios a la Ilustración y su tradición.

nosotros aquí nos interesa, sobre todo por la relevancia que le hemos dado al tema, su oposición al doble sentido que encuentra en la interpretación que Foucault hace de Kant en los últimos cursos del Collège de France. En efecto, partiendo de la lectura de sentido que hace Foucault sobre cómo Kant fundó dos grandes tradiciones en la filosofía moderna: la tradición del “análisis de la verdad”, de constante investigación sobre las condiciones que hacen posible la verdad, y la tradición, lanzada en “ what is the Enlightenment?”, de una “ontología del presente”,¹⁶⁴³ Merquior manifiesta su extrañeza por esta visión de una especie de “Kant contra Kant”.¹⁶⁴⁴ Se pregunta Merquior por qué razón hay que oponer estas dos opciones como alternativas, por qué la cuestión del presente debe entenderse “en vez de”, como si fuera en contra de la teoría de la ciencia. El conocimiento científico, continúa, lejos de constituir una fuerza extraña a la naturaleza del presente resulta inherente a la modernidad y, en realidad, “...ninguna historia del presente puede ser verdaderamente convincente si no comparte espacio y no da cuenta de la ciencia, de su naturaleza y de su impacto”.¹⁶⁴⁵ Nada ha sido tan intrínsecamente moderno como el conocimiento científico, dice, y no hay posibilidad de que cualquiera que sea la teoría del presente que consideremos pueda tener éxito sin incluir, desde diferentes perspectivas sociológicas y epistemológicas, la cuestión de la ciencia. Esta carencia, concluye, mutila y enturbia su proyecto hasta convirtiéndolo, a menudo, en una “historia doctrinaria” de “preinterpretaciones ideológicas”.¹⁶⁴⁶

* * *

¹⁶⁴³ Línea de pensamiento seguida por Hegel, Nietzsche, Weber, y la Escuela de Frankfurt.

¹⁶⁴⁴ J. G. Merquior, *Foucault*, pag. 150.

¹⁶⁴⁵ Ibid. en inglés: “...no history of the present can ever be truly cogent that makes little or no room for an account of science, its nature and its impact”.

¹⁶⁴⁶ Ibid. pag. 153.

Asimismo, en 1986 el profesor de la University of New Hampshire, David R. Hiley, publicó en *Philosophy & Criticism*, vol. 11, pags. 63-83.,¹⁶⁴⁷ un artículo que tituló, “Foucault and the Question of Enlightenment”. En él, plantea una serie de cuestiones relacionadas con el desacierto en el que a su juicio incurren las críticas de Taylor y Habermas, sobre todo en algunos aspectos del pensamiento de Foucault que éstos pasan por alto provocando así su mala interpretación. Pero también termina criticando conceptualizaciones del mismo Foucault referidas a la liberación o madurez/mayoría de edad, que considera profundamente problemáticas. Por otra parte, la conexión de progresión que establece Hiley entre poder/saber, mayoría de edad y el cuidado de sí, muestra, como ahora veremos, el camino de tránsito hacia las posiciones en las que el último Foucault proclama su interés por el *ethos* griego, el autogobierno y la auto-creación. Pretende, pues, construir una confrontación entre Foucault y sus críticos con la Ilustración como fondo de referencia, para lo que centra su análisis en el llamado anti-humanismo de Foucault, desarrollado como crítica de las ciencias humanas, y en su análisis de las modernas formas de poder. Y, de acuerdo con Habermas y Taylor, explora un cierto sentido de emancipación y autonomía formulada a través de la noción de transgresión de límites y la auto-creación.

Pues bien, comienza Hiley recordando la pregunta de Kant sobre qué se entiende cuando se habla de Ilustración. La emancipación del tutelaje a través del coraje en el uso de la razón era la respuesta que ofrecía ligando al mismo tiempo razón y mayoría de edad. Partiendo de esta base pone en perspectiva cómo ha ido evolucionando su sentido y las diferentes interpretaciones a que ha dado lugar, y, a partir de aquí, presenta como confrontación¹⁶⁴⁸ las posiciones contrarias que sobre este tema mantienen Foucault y Habermas. Afirma Hiley, como consideración previa, que la ambigüedad y densidad que

¹⁶⁴⁷ Nosotros vamos a utilizar para su estudio la compilación de Barry Smart, *Michel Foucault, Critical assessments*, vol. I, pags. 165-180.

¹⁶⁴⁸ David R. Hiley, “Foucault and the Question of Enlightenment”, en Barry Smart *Michel Foucault, Critical assessments*, pag. 165.

se observa en los escritos de Foucault favorecen, por un lado, la acusación sobre su supuesta posición anti-Ilustración, y, por otro, la desaprobación por la ausencia en su crítica de una postura política contra las nuevas formas de represión o la disconformidad con la falta de un proyecto de mejora del futuro. Pero la crítica precisa de Habermas en su artículo “ Taking Aim At the Heart of the Present”, como hemos visto más arriba y recuerda ahora Hiley, es la contradicción que parece descubrir en el análisis llevado a cabo por Foucault sobre la Ilustración kantiana. Efectivamente, en “What is Enlightenment” manifiesta que es Kant quien, a raíz de su pregunta por la Ilustración, dirige parte de la atención de la filosofía hacia una crítica del presente, objetivo de alcance en el que también él mismo se incluye, y, sin embargo, los fundamentos de su pensamiento son especialmente críticos con las modernas formas de poder y saber. Hiley menciona además como precedente que Habermas define dos versiones o variantes de lo que llama “la totalizante crítica auto-referencial”¹⁶⁴⁹ de la Ilustración, la que mantienen Horkheimer y Adorno y la de Nietzsche. Sobre los primeros, fundamentalmente en referencia a la *Dialéctica de la Ilustración*, asegura que hacen lo mismo que dicen que hace la Ilustración con el mito, es decir, enfrentarse a él en nombre de la liberación y terminar transformando la liberación en dominación, proceso que, al final, lo vuelven sobre la Ilustración misma. Así, según Habermas, hay una paradoja autorreferencial en la crítica total de la modernidad que, volviéndose contra la crítica racional misma, la despoja de su propio fundamento como crítica. En cuanto a Nietzsche, Habermas dice lo siguiente:

Si el pensamiento ya no puede operar en el espacio que la verdad y la validación reclaman, entonces el análisis y la crítica pierden su significado. Contradicción y negación pueden de ahora en

¹⁶⁴⁹ Ibid. 167. Hiley se refiere a pasajes de *El discurso filosófico de la modernidad* como este: “ Foucault no puede tratar satisfactoriamente los persistentes y contumaces problemas que se plantean en relación con el acceso, en términos de comprensión, al ámbito objetual; con la negación autorreferencial de las pretensiones universales de validez; y con la justificación normativa de la crítica”. pag. 342. También en “ así, los develamientos que Nietzsche lleva a efecto en términos de teoría del poder se ven atrapados en el dilema de una crítica a la razón, que al convertirse en total, se torna autorreferencial”, pag. 125. Las dos variantes las cita Habermas en: “ Hemos seguido la crítica totalizadora, la crítica que acaba atacando sus propios fundamentos, en dos variantes. Horkheimer y Adorno se encuentran a la postre en la misma perplejidad que Nietzsche...”, pag. 158.

adelante solo significar 'querer ser diferente'. Sin embargo, Nietzsche, no hará simplemente esto para llevar a cabo su crítica de la cultura. Su crítica no era una pieza de propaganda, más bien intentaba demostrar por qué es erróneo, incorrecto o malo aceptar el dominio de los ideales de la ciencia y la moralidad que amenazan la vida. Si, con todo, todas las exigencias de validación están devaluadas y si los subyacentes juicios de valor son meras expresiones de demanda al poder, ¿de acuerdo con qué estándares se debe criticar y diferenciar? Por lo menos se debe ser capaz de discriminar entre el poder que merece considerarse y el poder que merece ser despreciado. La teoría del poder de Nietzsche intenta una vía de salida para esta aporía. No le permite, sin embargo, ser una teoría de pueda ser verdad o falsa. De acuerdo con su propio análisis él mismo opera en un mundo de apariencia en el cual uno puede distinguir entre más luminosas y más oscuras sombras pero no entre razón e irracionalidad.¹⁶⁵⁰

La misma aproximación hace en relación a Foucault, que, según Habermas, sustituye el modelo de represión y liberación de Marx y Freud por uno de pluralismo de poder/formaciones discursivas. Formaciones que, como es sabido, son "un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dados, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa".¹⁶⁵¹ Pues bien, estas formaciones se relacionan y se imponen unas a otras pero no se las juzga por su validez, lo que sí es posible en los casos de represión y emancipación.

Por lo tanto, estas críticas totales a la Ilustración no solo eliminan las bases para la emancipación sino que configuran una especie de anulación autorreferencial.

¹⁶⁵⁰ Ampliamos la cita que hace Hiley de "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment", Author(s): Jürgen Habermas traducido al inglés por Thomas Y. Levin, Source: New German Critique, No. 26, Critical Theory and Modernity (Spring - Summer, 1982), pp. 13-30; Published by: Duke University Press, Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/488023>, para comprender mejor el alcance de sus matices. La cita completa que hemos traducido dice así: "If thought can no longer operate in the realms of truth and validity claims, then analysis and critique lose their meaning. Contradiction and negation can henceforth only mean 'wanting to be different'. For Nietzsche to implement his critique of culture, however, this just will not do. His critique was not supposed to be a piece of propaganda, but was rather intended to demonstrate why it is wrong, incorrect, or bad to accept the domination of the ideals of science and morality which threaten life. If, however, all proper claims to validity are devalued and if the underlying value-judgments are mere expressions of claims to power rather than validity, according to what standards should critique then differentiate? It must at least be able to discriminate between a power which deserves to be esteemed and a power which deserves to be disparaged. Nietzsche's theory flower is intended to provide a way out of this aporia. Nietzsche cannot, however, allow this theory of power to be a theory that can be true or false. According to his own analysis, he himself operates in a world of appearance in which one can distinguish between lighter and darker shadows but not between reason and irrationality".

¹⁶⁵¹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, pag. 162. En francés: "...c'est un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative".

Habermas, continúa Hiley, piensa que hay quienes consideran la Ilustración como una causa perdida, y de entre ellos se pueden distinguir entre los que llama Viejos Conservadores que buscan una posición anterior a la modernidad, y los Jóvenes Conservadores,¹⁶⁵² entre los que incluye a Foucault, que justifican una posición anti-modernista. Primero porque lanzando una crítica total hacia la modernidad, cuestión en la que insiste Habermas, llegan a negarla, y segundo, porque esa negación se hace en los propios términos de la modernidad, con lo que más que romper con esa modernidad que niegan le dan nuevos bríos.

Hiley, a esta visión crítica de Habermas enfocada a las posiciones mantenidas por Foucault acerca de la modernidad, añade otra perspectiva, la de Charles Taylor, igualmente crítica y centrada en el mismo tema. En concreto, la cuestión principal que plantea Taylor es el rechazo de Foucault a la relación entre verdad y libertad que establece la Ilustración. Ese rechazo se produce por la influencia nietzscheana que orienta su posición en cuanto a la verdad y le hace desestimar un criterio normativo con el que señalar, diagnosticar, medir, comprobar o clarificar los ejercicios de poder. Pero la principal crítica de Taylor, recuerda Hiley, es la incoherencia de analizar el poder sin que la libertad o la verdad tengan el preciso protagonismo y el relativismo que impide valorar el cambio de un régimen a otro como un avance en términos de verdad o libertad.¹⁶⁵³

Este flanco que Taylor abre contra la supuesta incoherencia de Foucault, guarda relación con la posición de Habermas, y se debe, según Hiley, a que los dos comparten el significado de algunos contenidos de la tradición ilustrada. Pero si volvemos al origen de la cuestión, es decir, a la respuesta de Kant sobre lo que es la Ilustración, podremos

¹⁶⁵²Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", pag. 13, donde dice esto: "The Young Conservatives recapitulate the basic experience of aesthetic modernity. They claim as their own the revelations of a decentered subjectivity,....", ya hemos citado y comentado este texto justo más arriba, aunque, en el texto principal, no habíamos hablado de los Jóvenes Conservadores con la centralidad que aquí tiene. Habermas asegura que aunque se reclaman post-modernos, en realidad son anti-modernos.

¹⁶⁵³David R. Hiley, "Foucault and the Question of Enlightenment", en Barry Smart *Michel Foucault, Critical assessments*, pag. 168.

descubrir otras razones que alejan las dos posturas, o sea, la de Foucault y sus dos críticos. El punto de partida para Foucault, reitera Hiley, es la interpretación del texto de Kant en base a que resulta clara su intención de buscar una diferencia entre el presente y el pasado que, concretamente en este caso de la Ilustración como fondo de la cuestión, ocurre por salir de la minoría de edad. Pero esto, además de una reflexión sobre la época presente de Kant, comporta también una reflexión sobre el estatus de su propia obra en aquel momento presente. Es decir, Kant estaba reflexionando sobre el papel de la Crítica en el repudio del tutelaje. La interpretación de la reflexión kantiana le da la opción a Foucault de bosquejar lo que sería la “actitud de modernidad”¹⁶⁵⁴ y su relación con la Ilustración.

Ahora bien, lo que se identifica usualmente con la modernidad se substancia en la subjetividad cartesiana o la revolución copernicana de Kant o la posición de la ciencia, dice Hiley. Sin embargo, Foucault prefiere asumir a la opinión de Baudelaire que la caracteriza como un particular modo de relacionarse con el presente, una especie de teorización del presente en la que la actitud hacia ese presente se conecta con la realización de uno mismo como una elaboración, como una obra de arte, es decir, como lo que Baudelaire entendía por dandy. Hiley piensa que esta asunción añade lo siguiente:

Lo que conecta Foucault con la Ilustración, entonces, no es una serie de doctrinas, sino una actitud hacia el presente, un *ethos* filosófico que él denomina ‘un principio de crítica y una

¹⁶⁵⁴ La “actitud de modernidad” a la que se refiere Hiley aparece definida en “What is Enlightenment?”, que es el texto que está siguiendo, y dice así: “Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *ethos*. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la « période moderne » des époques « pré » ou « postmoderne », je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de « contre-modernité. “ En TN al español: “Con actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es efectuada por algunos; por último, una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea. Sin duda, algo como lo que los griegos llamaban un *ethos*. Por consiguiente, más que pretender distinguir el ‘período moderno’ de las épocas ‘pre’ o ‘postmoderna’ creo que antes valdría indagar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se encontró en lucha con actitudes de ‘contra-modernidad’ “. M. Foucault, “What is Enlightenment?” (“Qu'est-ce que les Lumières?”), en Rabinow, P., éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50., nosotros aquí hemos utilizado el texto en francés: DE. vol. IV texto n°339. Disponible también en :<http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>

permanente creación de nosotros mismo en nuestra autonomía'. Negativamente, este *ethos* es el rechazo al chantaje de la Ilustración, chantaje en el cual reside en parte la confusión de la Ilustración con el humanismo. Mientras que la Ilustración es, básicamente, una cierta actitud reflexiva hacia el presente; el humanismo es un conjunto de temas, siempre asociados a juicios de valor, que Foucault vio opuestos y en tensión con la Ilustración.¹⁶⁵⁵

Es decir, de esta manera ve Hiley las conexiones establecidas. Por una parte sería la descripción de aquello en lo que venimos insistiendo como uno de los puntos claves de referencia para entender el último Foucault. Lo que conecta a Foucault con la Ilustración sería lo mismo que lo conecta y fija una línea de continuidad con el helenismo: un *ethos* como actitud, una permanente creación de nosotros mismos, un cuidado de sí mismo solo que ahora, con la Ilustración, también se integran en un modo de relacionarse con el presente. Esa actualización es la ontología crítica de nosotros mismos que, siguiendo su propia definición, no es una teoría o una doctrina, sino más bien como una actitud, un *ethos*, una especie de vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible.¹⁶⁵⁶Y, por la otra parte, la visión negativa del humanismo en tensión contraria a la Ilustración de la actitud reflexiva.

La oposición de Foucault al humanismo, incide Hiley, está directamente relacionada con su interpretación de la eclosión de las ciencias humanas en el siglo XIX. Y en esta oposición hay dos momentos, uno, en *Las palabras y las cosas*, donde defiende la inestabilidad del concepto de hombre y las ciencias humanas a que dio lugar, y otro, en

¹⁶⁵⁵David R. Hiley, "Foucault and the Question of Enlightenment", en Barry Smart *Michel Foucault, Critical assessments*, pag. 170. TN del inglés: "What connects Foucault to the Enlightenment, then, is not a set of doctrines, but an attitude toward the present, a 'philosophical ethos' that he called 'a principle of critique and a permanent creation of ourselves in our autonomy'. Negatively, this ethos is the refusal of Enlightenment blackmail, blackmail which rests in part on the confusion of the Enlightenment with humanism. Whereas the Enlightenment is, at its base, a certain reflective attitude toward the present, humanism is a set of themes, always tied to value-judgements, which Foucault saw as opposed to and in a state of tension with the Enlightenment". Hiley nos interesa particularmente en este trabajo porque, de un lado, asocia las figuras de Habermas y Taylor en una posición crítica que parece complementaria y que ayuda a profundizar en ciertos aspectos del pensamiento de Foucault; y, de otro, porque conecta la mayoría de edad de la Ilustración, tal y como la entiende Foucault, con la autocreación o el arte de sí mismo y el *ethos* como actitud.

¹⁶⁵⁶M. Foucault, "What is Enlightenment ?" ("Qu'est-ce que les Lumières?"), en Rabinow, P., éd., *The Foucault Reader*, es el texto que utiliza Hiley, pero en francés se encuentra en DE. vol. IV texto n°339., pag. 574. Disponible igualmente en :<http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>. Aquí solo esbozamos la idea que más abajo citaremos completa.

Vigilar y castigar y la Historia de la sexualidad, donde su interés se centró en cómo se constituían esas ciencias del hombre y su contribución a la formación del poder. El primero se relaciona con la analítica de la finitud donde el hombre aparece como un extraño doblete empirico-trascendental en el que es objeto de conocimiento y, a la vez, el conocimiento se hace posible. El segundo tiene que ver con la normalización y el mantenimiento del control y la disciplina en la moderna forma de poder/saber, esto es, el biopoder. Así pues, teniendo en cuenta lo anterior y si tomamos como base este anti-humanismo de Foucault, podemos pensar que en su opinión tanto Habermas como Taylor forman parte del proceso de normalización.

Pero, insiste Hiley en la interpretación que hace Foucault del ensayo de Kant sobre la cuestión de la Ilustración, y vuelve al texto para rescatar una idea que le servirá de hilo conductor. Efectivamente, como hemos visto, había una lectura negativa de la Ilustración como un chantaje que obliga a rechazar o admitir sus preceptos, y otra positiva que la caracteriza como *ethos* filosófico, como una actitud límite donde la crítica que tiene la forma de limitación se transforma en una crítica práctica que puede tomar la forma de transgresión posible.¹⁶⁵⁷ Pues bien, esta idea de transgresión de límites constituye para Hiley el punto de partida desde el que se puede articular una respuesta a las acusaciones de 'joven conservador' o la de no ofrecer alternativas al poder ni vías de liberación. La

¹⁶⁵⁷ La cita completa de donde la coge Hiley dice así: "This philosophical ethos may be characterized as a limit-attitude. We are not talking about a gesture of rejection. We have to move beyond the outside-inside alternative; we have to be at the frontiers. Criticism indeed consists of analyzing and reflecting upon limits. But if the Kantian question was that of knowing what limits knowledge has to renounce transgressing, it seems to me that the critical question today has to be turned back into a positive one: in what is given to us as universal necessary obligatory what place is occupied by whatever is singular contingent and the product of arbitrary constraints? The point in brief is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression". "What is Enlightenment?" In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, pp. 32-50. New York: Pantheon Books, 1984. Disponible en bilingüe, inglés y francés, en la página web: <http://foucault.info/doc/documents/whatisenlightenment/foucault-whatisenlightenment-en-html>. En español: "Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud-límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la disyuntiva 'afuera-adentro'; hay que colocarse en las fronteras. La crítica es, por supuesto, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la pregunta que se planteó Kant fue la de saber cuáles son los límites a los que el conocimiento debe renunciar a traspasar, me parece que hoy, la pregunta crítica debe retornar a su forma positiva; a saber, ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones]". Disponible en la página web: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm

cuestión no es, según Hiley, si Foucault es contrario o no a la Ilustración sino que debe girar entorno a la noción de madurez/mayoría de edad y al proceso hasta llegar a ella, es decir, a la naturaleza de la crítica y a la autonomía alcanzable. Y dice lo siguiente:

Mientras Kant vio el logro de la mayoría de edad como la autonomía de sí mismo a través de la razón...Foucault vio esa madurez en una actitud hacia nosotros mismos y hacia el presente, la cual es un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y una transgresión que abre la posibilidad de ir más allá de esos límites. La permanente crítica de nosotros mismos como límite, que lleva a cabo Foucault, ofrece una plenitud liberadora contra la igualación de la normalización y nos obliga a hacer frente a la tarea de crearnos a nosotros mismos. La cuestión que debemos decidir en la confrontación entre Foucault y sus críticos no es si está en contra de la Ilustración sino la plausibilidad de esta noción de mayoría de edad.¹⁶⁵⁸

Asimismo, recuerda Hiley que, en un artículo sobre Bataille de 1963, Foucault caracteriza su erotismo como una experiencia de los límites y su transgresión. La idea es que la transgresión no es algo ni blanco ni negro o prohibido y permitido, sino que tiene su propio espacio en el incesante cruce de ida y vuelta a través de la línea del límite.¹⁶⁵⁹

Partiendo, pues, de esta noción, Hiley dirige su argumentación contra las críticas de Habermas y Taylor. Desde la Ilustración, dice, se puede pensar la relación entre el poder y el saber de dos formas: una siguiendo a Bacon que establece una relación de efecto y causa, y otra, siguiendo la tradición liberal de Locke, que opone el poder ilegítimo al saber porque este no puede existir con un poder represivo. Pero Foucault, dice, de la manera que propone la relación poder/saber en base al análisis genealógico de la prisión o la sexualidad está llevando la cuestión al límite, sin oponerlos ni separarlos. Es decir, no decae a uno de los lados, poder o saber, caso en el que la acusación de ser contrario a la

¹⁶⁵⁸ David R. Hiley, "Foucault and the Question of Enlightenment", en Barry Smart *Michel Foucault, Critical Assessments*, vol. I, pag. 174. TN del inglés: "Whereas Kant saw the achievement of maturity as the rule of self by self through reason...Foucault saw it in an attitude toward ourselves and a transgression that opens the possibility of going beyond the limits. Foucault's permanent critique of ourselves at the limits offers a liberating plenitude against the leveling out of normalization and compels us to face the task of producing ourselves. The issue we must decide in the confrontation between Foucault and his critics is not whether he is for or against the Enlightenment but whether this notion of maturity is plausibly".

¹⁶⁵⁹ M. Foucault, "Préface à la transgression", DE. texto 13., pag. 237.

modernidad podría tener fundamento. Pero tampoco se le puede acusar de mantener un cierto relativismo porque esa actitud-límite junto con la transgresión asociada también liberan. Y esto es así, continúa Hiley, porque la genealogía del biopoder, aun no estando provista de una normativa, no por ello significa que el análisis del que participa no pueda ser liberador. La sola constatación de cómo la genealogía revela la manera de operar del biopoder ya transgrede los límites liberándonos para, con nuestra propia autonomía, crearnos a nosotros mismos. Por eso, la mayoría de edad para Foucault es auto-creación y liberación, que es precisamente donde se encuentre el enlace con la cultura de sí del helenismo, esto es, con los elementos que la componen como la *teknhe tou biou*, la *epimeleia heautou*, la *ataraxia*, etc., y se separa de la noción de hombre normalizado del humanismo. El giro en el interés del último Foucault hacia posiciones estoicas clásicas responde a la preocupación por encontrar una fundamentación ética de referencia para el cuidado de sí, el arte de la creación de sí mismo o lo que Hiley llama “self-mastery”,¹⁶⁶⁰ que podría traducirse por auto-autoridad. Sin embargo, esa autoridad de los griegos, que se crea por sí mismo y sobre sí mismo, no es una alternativa a nuestra crisis actual, si bien, Foucault tiene algo importante a destacar: en la ética de los estoicos no se encuentra ninguna normalización porque su inquietud fue constituir una ética que fuera una estética de la existencia.¹⁶⁶¹ Y de igual manera, la crítica permanente de nosotros mismos como una actitud límite abre o puede abrir a nuestra voluntad la posibilidad de una forma de vida estética.

Hasta aquí la defensa de la posición mantenida por Foucault, lo que no es impedimento, como ahora veremos, para plantear y desarrollar sus propias discrepancias. Así es, Hiley no acepta simplemente que Habermas y Taylor hayan errado el diagnóstico

¹⁶⁶⁰David R. Hiley, “Foucault and the Question of Enlightenment”, en Barry Smart *Michel Foucault, Critical Assessments*, vol. I, pag. 175.

¹⁶⁶¹ Hiley está sacando a colación algunas de las afirmaciones con las que Foucault responde a las cuestiones planteadas por Dreyfus y Rabinow en la entrevista que titularon: “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, en *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 231.

de cómo la crítica de Foucault a las ciencias humanas y el poder moderno está conectada con la Ilustración. En su opinión, resulta problemático establecer simplemente una relación entre normalización y falta de libertad, y conectar liberación con transgresión, y mayoría de edad con auto-creación.¹⁶⁶² Y resulta problemático porque, por una parte y según le parece, no necesariamente la única alternativa a la normalización tiene que ser el nihilismo,¹⁶⁶³ esto es, "...que solo nos liberamos del tutelaje por una resistencia a la normalización que abra, a través de la transgresión, una plenitud nietzscheana".¹⁶⁶⁴ Hiley considera que la plenitud nihilista puede consistir tanto en una estimulante liberación o en su contracción, y que la oposición a la normalización por la permanente crítica y la auto-creación es también consistente con formas locales de resistencia política o con una retirada de esa actividad política. Pero, nuestra salida de la condición de tutelaje, dice Hiley, no puede basarse en un abandono de la lucha contra el poder.

Por otra parte, de acuerdo con Foucault para liberarse del tutelaje, el individuo debe ser capaz de enfrentar el poder normalizador con una continua auto-creación como resistencia, pero, de esa manera ocurre que privilegia a un individuo contrapuesto a la sociedad. Y por eso mismo corre el riesgo de que el poder normalizador vuelva a normalizarlo.

Por último, continúa Hiley, se encuentra en Foucault un sentido de reciprocidad con el otro, que, de un lado, lo opone a lo que él mismo interpreta de la ética del placer griega, es decir, que no hay reconocimiento mutuo y que eso mismo representa ya un riesgo. Y

¹⁶⁶²David R. Hiley, "Foucault and the Question of Enlightenment", en Barry Smart *Michel Foucault, Critical Assessments*, vol. I, pag. 176.

¹⁶⁶³ Se está refiriendo Hiley a la noción de nihilismo nietzscheano entendido, en su aspecto negativo, como la consecuencia de la revelación, en el momento presente, del error a que nos ha conducido la Ilustración fundamentada en la razón y el Romanticismo, todavía sujeto a verdades esenciales aun habiendo limitado el alcance de esa razón. En su sentido positivo, sin embargo, sucede como la consecuencia de la pérdida de valores supremos que, a partir de ahí, establece la posibilidad para afirmar la nada como dimensión desde donde crear las condiciones necesarias para nuevos valores de libertad.

¹⁶⁶⁴David R. Hiley, "Foucault and the Question of Enlightenment", en Barry Smart *Michel Foucault, Critical Assessments*, vol. I, pag. 176. TN del inglés: "...that we are only liberated from tutelage by a resistance to normalization that opens up, through transgression, a Nietzschean plenitude".

por otro lado, esto le plantea el problema de proponer al individuo en proceso de auto-creación enfrentado al poder normalizador de la sociedad y al mismo tiempo tener que reconocer al otro, es decir, una autonomía capaz de compatibilizar la auto-creación y el mutuo reconocimiento. Y esto, a Hiley, le lleva a concluir que Foucault está sugiriendo escapar de la normalización no a través de una resistencia política sino a través del “culto de sí”¹⁶⁶⁵ y, por tanto, consumando una retirada del espacio de orientación política.

Hiley concluye afirmando que la cuestión objeto de análisis entre Foucault y sus dos críticos, Habermas y Taylor, no es tanto la relación de la Ilustración con el objetivo de autonomía y liberación sino la naturaleza de la crítica liberadora y la naturaleza misma de la autonomía. Para Hiley, “la genealogía foucaultiana, igual que el nihilismo de Nietzsche, ofrecen una plenitud liberadora en la que la autonomía es transgresión y auto-creación ante los límites”.¹⁶⁶⁶ Y esto significa que no hay una predisposición al relativismo ni, tampoco, una actitud conservadora hacia el régimen de poder operante. Ahora bien, aunque Foucault aguante con solidez las críticas lanzadas desde diferentes flancos, eso no despeja ciertas dudas, como las nociones de liberación o mayoría de edad, que Hiley, tal y como ha mostrado más arriba, considera problemáticas.

* * *

Con el mismo tema como objeto de análisis, Colin Gordon, del que ya hemos mencionado más arriba su trabajo como editor de una extensa compilación, publicó en la revista *Economy & Society*, vol. 15, de 1986, un breve artículo que tituló: “Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment”. Aquí nos interesa porque insiste en situar la cuestión de la Ilustración, poniendo el énfasis ahora en otros elementos, como una de las

¹⁶⁶⁵ Hiley recuerda que esta es una frase de Baudelaire

¹⁶⁶⁶David R. Hiley, “Foucault and the Question of Enlightenment”, en Barry Smart *Michel Foucault, Critical Assessments*, vol. I, pag. 177. TN del inglés: “Foucault’s genealogy, like Nietzschean nihilism, offers a liberating plenitude in which autonomy is transgression and self-creation in the face of limits”.

claves para desentrañar el pensamiento del último Foucault. En realidad, Gordon aborda muchos otros temas y traza paralelismos, positivos y negativos, con otros muchos autores, como Kant, Nietzsche, Baudelaire, Weber, Schumpeter, Hayek, Benjamin, la Escuela de Frankfurt o la Escuela de Friburgo, haciéndolo todo a la vez y quizás demasiado brevemente. Por otra parte, no es un artículo especialmente crítico, pero sí que nos sirve de ejemplo para ilustrar cómo Foucault establece una clara relación entre modernidad y cultura de sí mismo. Relación admitida por críticos y no críticos que Gordon sabe articular además con otras entrevistas y artículos, y que en estos años, justo después del fallecimiento de Foucault, emergía ya con alguna frecuencia como tema relevante.

Gordon señala que en cierta ocasión le preguntaron a Foucault por la modernidad¹⁶⁶⁷ y respondió que, por lo menos en Francia, no sabía exactamente cual era su significado, como tampoco conocía con precisión lo que se entendía por post-modernidad. Sin embargo, en su ensayo *What is Enlightenment?*, recuerda Gordon que Foucault propone entender la modernidad no tanto como una época o un periodo histórico sino como una actitud. Y por actitud Foucault entiende una elección voluntaria, una forma de pensar y sentir, de actuar y comportarse: un *ethos*.¹⁶⁶⁸ La modernidad es una disciplina, un ascetismo, una específica cultura de sí mismo, dice Foucault citando a Baudelaire, es el hombre que trata de inventarse a sí mismo.¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶⁷ Se refiere a la entrevista "Structuralism and Post-Structuralism" que le hizo G. Raulet, *Telos*, vol. XVI, nº 55, primavera de 1983, pp. 195-211. DE., vol. IV, texto 330.

¹⁶⁶⁸ Gordon está citando *What Is Enlightenment?* en *The Foucault Reader* editado por Paul Rabinow y basado en un manuscrito entonces, en 1984, no publicado. La cita completa dice: "And by "attitude," I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that at one and the same time marks a relation of. belonging and presents itself as a task. A bit, no doubt, like what the Greeks called an ethos". En Español: "Y por `actitud´ entiendo un modo de relato de la realidad contemporánea; una elección voluntaria hecha por cierta gente; al fin, una manera de pensar y sentir; una forma también de actuar y comportarse que al mismo tiempo marca una relación de pertenencia y se presenta a sí mismo como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaron *ethos*". pag. 39., TN.

¹⁶⁶⁹ Ibid. pag. 42. En inglés: "the man who tries to invent himself".

En alguna forma, los temas de los últimos libros de Foucault parecen, a pesar de retomar materias históricas, totalmente en sintonía con un predominante modo contemporáneo. En las entrevistas donde discute sus objetivos, se centra sobre la idea de que la esfera de la vida personal y las relaciones en nuestras sociedades están dejando de ser reguladas a través de una moralidad de imperativo o códigos prohibitivos, y el espacio así liberado solo puede ser ocupado por una diferente práctica ética, la que llama `una estética de la existencia´.¹⁶⁷⁰

Como vemos, Gordon señala la circunstancia de que Foucault se centra ahora, es decir en sus últimos libros, en la esfera de la vida personal y en una ética diferente. “¿Por qué no puede ser capaz cada individuo de hacer de su vida una obra de arte?”,¹⁶⁷¹ termina citando para concluir su lectura.

* * *

En el año 1987, Miguel Morey, sin duda uno de los más profundos conocedores de Foucault en lengua española, escribió un artículo titulado: “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”.¹⁶⁷² En él, explica la posición de Foucault en relación con la normalización e incluso lo defiende de algunos críticos, pero también pueden leerse dos observaciones, presentadas como preguntas, que nos parecen interesantes por la sugerencia crítica que suponen.

El artículo empieza citando tres conocidos textos de Foucault *La pensée du dehors*, *Qu'est-ce que Les Lumières*, referido a otro de Kant titulado *Was ist Aufklärung?* y *L'Usage des plaisirs*, y de los que respectivamente extrae sendas ideas, “yo hablo”, “decir el presente” y “pensar de otro modo”, que le van a servir de guía para el desarrollo de su

¹⁶⁷⁰ Colin Gordon, “Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment”, *Economy & Society*, en la página web:https://www.academia.edu/7225546/Question_ethos_event_Foucault_on_Kant_and_Enlightenment. pag. 83.

¹⁶⁷¹ Ibid. “Why should not each individual be able to make of his life a work of art?”, Foucault citado por Gordon. Es una frase sacada de la entrevista hecha por Dreyfus y Rabinow titulada “Le sexe comme une morale” publicada en *Le Nouvel Observateur*, nº 1021, 1984. En español la entrevista mencionada está traducida en *Saber y verdad*, traducción y prólogo Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría en Ediciones La Piqueta, 1985.

¹⁶⁷² Vamos a utilizar la segunda reimpresión de la obra colectiva *Michel Foucault, filósofo*, de 1999.

escrito. En primer lugar, afirma, son ideas interdependientes y orientadas a decir el presente, a decir verdad, *parrhesia*, en ruptura con la normalidad del decir, *doxa*, esto es, en función a ese “de otro modo”. Nietzsche, recuerda Morey, es de gran utilidad cuando buscamos aplicar criterios “de otro modo”, para dejar de repetir un decir normalizado: basta con cesar de mentir.¹⁶⁷³ Decir la verdad en relación al presente, “decir el presente” y “pensar de otro modo” se convierten en formas de crítica a la normalización del presente, al poder normalizador, a los principios racionalizadores, a las legitimaciones históricas. Se identifica la norma con “el promedio estadístico”,¹⁶⁷⁴ haciendo normativo lo normal y haciendo también que el saber normalice lo que hace o piensa “todo el mundo”.

Morey señala tres formas de criticar lo normal en el presente: discernir la figura de lo normal en lo actual, hacer de lo normal el efecto de prácticas complejas de normalización e interrogar sobre sus condiciones de posibilidad en el sentido de la crítica kantiana. Foucault apunta, además, al prestigio de la norma planteando su discurso desde fuera de esa norma como una estrategia de la que, asimismo, forma parte una especie de “suspensión del juicio” con respecto a las alternativas o “soluciones globales” para esa normalización que critica. Y aquí Morey lanza su primer interrogante no tanto como crítica sino como duda: “¿habrá sido su sueño esa mirada que por sí sola tendría la fuerza de destruir?”¹⁶⁷⁵

A su vez, los modos en que lo normal se hace presente constituyen siempre el fondo de la cuestión de los temas que elige Foucault, continúa diciendo Morey. Critica lo normal

¹⁶⁷³ Miguel Morey, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, en *Michel Foucault, filósofo*, pag. 117.

¹⁶⁷⁴ Ibid. pag. 119.

¹⁶⁷⁵ Ibid. pag. 120. Morey se refiere a la siguiente cita de *El nacimiento de la clínica*, pag. 82, : “La idea de un dominio transparente, sin divisiones, abierto de arriba a abajo a una mirada armada, no obstante, de sus privilegios y de su competencia, disipaba sus propias dificultades en los poderes prestados a la libertad: en ella, la enfermedad debía formular por sí misma una verdad invariable y ofrecida, sin perturbación, a la mirada del médico; y la sociedad, médicamente invertida, instruida, y vigilada, debía liberarse con ello mismo de la enfermedad. Gran mito de la libre mirada, que, en su fidelidad a descubrir, recibe la virtud de destruir; mirada purificada que purifica; liberada de la sombra, disipa las sombras. Los valores cosmológicos implícitos en la Aufklärung cuentan aún aquí”.

buscando el secreto del origen para mostrar que no hay secreto.¹⁶⁷⁶ Así, en sus primeros libros, problematiza el binomio normal/patológico, para continuar con el hombre como objeto de las normalizaciones que sobre él tienen las ciencias humanas y termina con la historia de la sexualidad que analiza la normalización en los cuerpos. Problematiza la producción de lo normal en el presente y esto lo traslada a la moral por su orientación hacia “una moral de la normalidad propuesta como progreso”. Por eso le extraña a Morey que no se comprenda el paso a la cuestión ética de sus últimos libros, lo mismo que se argumente en su contra la necesidad de normas o alternativas, o se le acuse de irresponsabilidad. Pero “Foucault se esconde”, él no quiere que sepamos desde donde habla, como ese ver sin ser visto del poder moderno. No es historiador para los historiadores ni filósofo para los filósofos. Él no habla por nadie, sin embargo nos reconocemos en lo que dice, encontramos un “núcleo de sentido” en sus escritos, “crea una cierta fábula que ofrece a nuestro reconocimiento”,¹⁶⁷⁷ afirma Morey antes de preguntarse: ¿escribe narraciones Foucault? Tal vez, contesta, aunque quizás lo haga no tanto como duda sino como crítica.

* * *

En el mismo año 1987, el profesor de filosofía de la Emory University de Atlanta, Thomas Flynn, publicó en la revista *Philosophy & Social Criticism*, un artículo que tituló: “Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)”.¹⁶⁷⁸ Trataba sobre las características del parrhesiasta en contraste con otros que dicen verdad, sobre el modo que adquiere la *parrhesia* en el Sócrates de Platón y en la práctica de los

¹⁶⁷⁶ Ibid. pag. 121.

¹⁶⁷⁷ Ibid. 123.

¹⁶⁷⁸ En 1997 publicó, en The University of Chicago Press, otro libro referido a Foucault, entre otros autores, titulado: *Sartre, Foucault and Historical Reason*.

antiguos cínicos, y, también, sobre qué repercusión tuvo todo esto en el pensamiento de Foucault. Flynn, como vemos en muchos de los escritos críticos que estamos reseñando, primero expone cómo analiza el tema el propio Foucault para luego criticar ese análisis abriendo uno o varios flancos. Efectivamente, en este caso, después de una rápida descripción del parrhesiasta, que no solo debía ser y actuar como un decidor de verdad sino que debía asumir un riesgo al decirlo así como creer en lo que decía y decir lo que creía, señala que el antagonista opuesto por Foucault a esta figura clásica del parrhesiasta es el retórico. Así es, el retórico podía no creer en lo que decía o decir solo parte de la verdad según pensara que le podía interesar a su audiencia. Como resultado, todos los parrhesiastas eran decidores de verdad pero no todos los decidores de verdad cumplían las condiciones de un parrhesiasta. Flynn observa que Foucault aborda la cuestión distinguiendo cuatro modelos de decir verdad: el del profeta, el que dice el sabio, el que practica la enseñanza y el del parrhesiasta. En efecto, Foucault destaca que en la antigüedad estas cuatro formas de decir verdad no eran incompatibles entre sí, y una misma persona, por ejemplo Sócrates, podía actuar en función a las condiciones de cada una de ellas, aunque en este caso Platón lo caracterice como parrhesiasta. Además, las cuatro formas de decir verdad recibieron diferentes énfasis en los que Foucault llama distintos “regímenes de verdad”.¹⁶⁷⁹ En la historia de la filosofía, por ejemplo, se ha puesto un mayor interés en la sabiduría y la *parrhesia* que en el modo profético y esto ha conducido la tradición occidental a priorizar el ser y el *ethos*. Sin embargo, en el cristianismo se ha enfatizado la forma de decir verdad profética y en la tradición universitaria emerge claramente el modelo de la enseñanza y del sabio. También el discurso político y revolucionario favorecen la aparición de modalidades proféticas y parrhesiásticas, así como, en el ámbito, en el desarrollo y en el discurso de la ciencia, esta última forma de hablar la verdad ha sido la acostumbrada.

¹⁶⁷⁹ Thomas Flynn, “Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)”, pag. 215.

Por lo que respecta al Sócrates de Platón, Flynn considera que, según la significación que le reconoce Foucault en la “Historia de la sexualidad”, en realidad juega un papel ambiguo en la evolución de la *parrhesia*, del mismo modo que lo hace con la transformación de la ética sexual de aquél periodo clásico. Y es ambiguo no por lo confuso que pudiera parecer sino por el carácter anfibológico del doble sentido que encuentra en Platón ya que, por un lado, sostiene el metafísicamente orientado interés por el amor “en su profundo ser” y, por otro, la más práctica estética del “cuidado del alma”.¹⁶⁸⁰ En el primero de estos sentidos, continúa Flynn, se inspira la aplicación de una moral de código en la que se miden los usos de los placeres relacionados con el acceso a la verdad, y el segundo, con su ideal de autodomínio, sirve como referencia a lo que Foucault llama “cultura de sí” de la edad de oro del helenismo. Pero, del mismo modo, Platón también significa la antigua tradición de la *parrhesia* en la *polis* y la transformación de los decidores de verdad de políticos a éticos. Y toda esta ambigüedad, dice Flynn, en el uso de la *parrhesia*, contribuye a esta transformación.

En el caso de la política, la *parrhesia* fue un derecho del ciudadano. No obstante, la llamada *parrhesia* democrática fue criticada por la aristocracia de la Atenas clásica por estar al servicio de diferentes intereses que podían oponerse a los de la *polis*, revelando de esta manera una incompatibilidad estructural entre *parrhesia* y democracia. En cualquier caso, la posición y el interés de Platón es resaltar el aspecto personal de la *parrhesia*, es decir, no la ciudadanía o la política sino el alma, *psyché*, y especialmente la *psyché* del príncipe, porque su transformación puede beneficiar a todos. El objetivo de la *parrhesia*, pues, consiste en formar el *ethos* del individuo.

Al mismo tiempo, esta característica de la *parrhesia* como transformadora de la *psyché* introduce en el discurso filosófico tres polos en continua interrelación: la dimensión de la *alétheia*, de la *politeia* y del *ethos*. Y, en este punto, Flynn añade que si ahora

¹⁶⁸⁰ Ibid. pag. 216.

consideramos las cuatro modelos de decir verdad en términos de discurso filosófico, entonces se producen las siguientes combinaciones: la profecía, al concentrar la producción de verdad en el futuro, busca la destrucción de la *alétheia*, de la *politeia* y del *ethos*; la sabiduría reclama pensar su unidad básica; la técnica de enseñanza trata de definir su heterogeneidad; y la *parrhesia* subraya la imposibilidad de pensar una cualquiera de las dimensiones del discurso filosófico sin pensar el resto.

Flynn piensa que esta lectura de sentido que Foucault hace de Platón y su contribución a la dimensión moral de la *parrhesia*, tiene una relación directa con lo que llama el “triángulo” foucaultiano del saber, poder y subjetivación, en cuyo ámbito y mutua relación Foucault establece la cuestión filosófica.¹⁶⁸¹ Y en este último aspecto, el de la relación del decir verdad con la constitución del sujeto moral, se aprecia esa contribución de Platón al paso de la forma de *parrehsia* política a la moral, es decir, a la constitución del sujeto moral que reconocemos en nuestra tradición. Foucault concentra su análisis de esta transformación en tres diálogos: *Apología*, *Alcibíades* y *Laques*, cada uno de los cuales inicia una línea de interrogación filosófica que aún perdura.

En la *Apología*, Sócrates, como parresiasta ético, arriesga su vida al hablar, al decir verdad, pero no como un político que también puede correr riesgos sino como un hermano mayor cuya misión consiste en despertar en otros el interés en sí mismos, en su verdad, *alétheia*, y en su alma, *psyché*. Juntos conforman la base de un modo de comportamiento de acuerdo con la verdad, es decir, el fundamento de una ética. En el *Alcibíades*, aún en el contexto de la *parrhesia* política, se trata de la educación de un joven basada en el principio del cuidado del alma que, además, implica la necesidad de la *psyché* de la contemplación de sí misma. Pero es el *Laques* el diálogo que despierta mayor interés en Foucault, según afirma Flynn. Aquí descubre un nuevo modo de veridicción más preocupado por el *bios* que por el alma y una visión de la filosofía como una prueba

¹⁶⁸¹ Ibid. pag. 218.

de vida. La cuestión principal es la relación entre uno mismo y el *logos* que se proclama, esto es, la manera en que se vive la propia vida. Ahora, la autoridad del parrhesiasta se obtiene de la armonía entre el *logos* y el *bios*, la doctrina y la vida, comprometiendo un cuidado de uno mismo como una manera de vivir y de autoconocimiento, un cierto estilo de existencia.

La ambigüedad que resaltaba Flynn al principio entraña, pues, dos aproximaciones a la *parrhesia*, una localizada en la metafísica del alma, de su esencia, y otra que se ocupa del estilo de vida, de la estética de la existencia,¹⁶⁸² y es la primera la que Foucault considera que, eclipsando la segunda, ha dominado el discurso filosófico occidental.

Y precisamente, apunta Flynn siguiendo el argumento de Foucault, son los cínicos quienes, con su peculiar estilo de vida, ponen en práctica la relación entre la estética de la existencia y la forma de vivir verdadera, *aléthés bios*, aunque fueran una excepción en el discurso filosófico. Su forma de decir verdad los aproximaba, asimismo, al modo profético de parrhesiasta pero comunicando un extremo estilo de vida, transmitida por la palabra y el ejemplo, más que una doctrina. Foucault considera este extremismo como una alteración de la tradición platónica y, en este sentido, interpreta la enigmática sentencia del Oráculo de Delfos dirigida a Diógenes: “cambia el valor de la moneda”. Efectivamente, los cínicos viven de forma diferente, contraria, escandalosa, como un desafío a los usos y costumbres que implica la ausencia de fingimiento o disimulo, la falta de yuxtaposición entre la virtud y el vicio, cierta rectitud en su forma de vida natural y una independencia hasta el extremo de combatir contra las instituciones, imposiciones o costumbres. Este tipo de vida verdadera se convierte en una misión al servicio de los otros como si fueran perros guardianes de la especie humana. Los cínicos, asociando el estilo de vida y el cuidado de sí, entendido como la misión de desafiar las instituciones, creencias y

¹⁶⁸² Ibid. pag. 220.

costumbres, formularon un tipo de *parrhesia* que estaría más o menos presente en la filosofía posterior a la tradición platónica. Y,...

Si es verdad, como dice Heidegger, que la filosofía occidental ha olvidado el Ser en la construcción de una especie de metafísica, entonces, sostiene Foucault, ha abandonado la `vida filosófica´ - la vida verdadera, la *parrhesia* como una estética de la existencia - inclinándose por ver la `verdad´ fundamentalmente en términos científicos.¹⁶⁸³

Ahora bien, Flynn tiene su propio análisis y sus propias conclusiones. Dice que el trabajo de Foucault parte de planteamientos próximos a las posiciones de historiadores como Cavallés, Koyré, Bachelard y Canguilhem, todos ellos filósofos de la ciencia y ajenos a la tradición platónica o cartesiana. A este punto de partida le incorpora el nietzscheano sentido de las relaciones de poder, y le añade la producción de verdad y la constitución del sujeto moral como temas centrales, es decir, conforma lo que antes ha llamado Flynn el “triángulo” foucaultiano. Como los historiadores mencionados, Foucault culpa a la Ilustración por la contingencia que ha hecho posible la reclamación de universalidad de la razón¹⁶⁸⁴y comparte con la Escuela de Frankfurt en decir que la razón puede tener el efecto de la emancipación solo si tiene éxito en liberar el sí mismo de sí mismo.¹⁶⁸⁵Pero, además del interés por la razón, la producción de verdad y su replanteamiento de la historia de la sexualidad lo condujo a la antigüedad clásica en un proyecto que necesariamente comportaba un significado moral, por lo menos en cuanto a la liberación de las normas recibidas de racionalidad y verdad. Sin embargo, Foucault difiere de los teóricos de Frankfurt, sostiene Flynn, en que no propone una Razón histórica que unifica multiplicidad en una totalidad en desarrollo sino una pluralidad de

¹⁶⁸³ Ibid, pag. 222., en inglés: “If it is true, as Heidegger claims, that Western philosophy has forgotten Being in order to construct a kind of metaphysics, so, Foucault argues, has its neglect of “philosophical life” (the “true” life, *parrhesia* as an aesthetic of existence) inclined it to see “truth” in primarily scientific terms”.

¹⁶⁸⁴ Flynn está citando la introducción que hizo Foucault a la edición inglesa del libro de Canguilhem titulado *On the Normal and the Pathological*, pag. xii.

¹⁶⁸⁵ Ibid.

contraposiciones, de puntos de resistencia, de estilos de vida, de “verdades”. Sus oponentes, defiende ahora, le recuerdan que pierde poder crítico si pone en duda la misma razón que utiliza, pero, malinterpretan sus afirmaciones. En realidad, Foucault es un escéptico más en la línea del “qué sé yo” de Montaigne, que del “no puedo estar seguro de nada”. Al debilitar nuestra confianza en la razón y la verdad unívocas, también abre a nuevas alternativas como la *parrhesia* ética. Efectivamente, continúa Flynn, en sus últimos trabajos Foucault plantea una estética de la verdad prolongando y ampliando la cuestión de la estética de la existencia ya formulada en los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*; y lo hace en la misma línea, es decir, intentando resquebrajar la metafísica noción de verdad como ahistórica y única. Y al mismo tiempo, sus últimos cursos con la *parrhesia* como uno de los temas centrales, también añade los otros dos aspectos de la tríada mencionada: poder y subjetivación. Esta última, la cuestión de la auto-constitución del sujeto moral, le parece a Flynn más una complicación que una aclaración, sobre todo cuando la ponemos en referencia con la moral parrhesiasta. Se pregunta si refleja cambios estructurales o es el simple punto nodal de una multiplicidad de relaciones impersonales,¹⁶⁸⁶pareciéndole que subyace una cierta pasividad que le resulta insuficiente para dar cuenta de la auto-constitución del sujeto moral. Es más, continúa, el coraje del parrhesiasta o un prototipo de carácter moral pueden ser modelos para una sociedad determinada pero de casos particulares no se sacan conclusiones generales.

Foucault, dice Flynn, aborda las implicaciones morales, talón de Aquiles de sistemas teóricos como el Marxismo o el estructuralismo. Debido a su influencia nietzscheana, resulta hostil a cualquier tipo de normas, pero...

¹⁶⁸⁶Thomas Flynn, “ Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)”, pag. 225.

...la creciente importancia dada al sujeto moral de sus últimos trabajos, así como la interrelación entre poder y verdad en la auto-constitución del sujeto, sugiere que Foucault tiene en cuenta la creatividad moral en un sentido eludido por Marx y los estructuralistas.¹⁶⁸⁷

Y, aunque en ocasiones y según mantiene Flynn, en esos últimos trabajos Foucault fracasa en distinguir la ética de la moral, parece que diferencia una ética entendida como un estilo de comportamiento de una moral como un código de conducta. De la primera emergería el parrhesiasta ético fundando una tradición de Diógenes hasta Nietzsche como alternativa a la segunda, es decir, a la moral del código.

En cualquier caso, lo que notoriamente le llama a Flynn la atención es la focalización temática que hace Foucault sobre la cuestión del sujeto y la auto-constitución. La relación poder-saber de sus primeros escritos la traduce ahora por la relación de subjetivación, pero la triple reciprocidad poder-saber-subjetivación parece capturar la posición completa del último Foucault en lo que podría representar el fundamento para una genealogía del sujeto moderno.

Y en adición a esto, el estudio sobre la *parrhesia* de sus últimos trabajos, ejemplificando una no-lógica forma de verdad, supone un ataque bastante sofisticado al comúnmente aceptado concepto de verdad científica como paradigma. Lo que, por otra parte, conduce a la misma insatisfacción que se producía con el “poder” en sus primeras obras, porque, como subraya Flynn, no se encuentra ninguna definición por ningún lado. Ahora la “verdad” permanece una idea vaga y elusiva, como ocurría con el poder antes.¹⁶⁸⁸

Finalmente, como resultado de todo lo anterior, Flynn considera que Foucault parece inclinarse por recomendar una especie de escepticismo cauteloso con respecto a las

¹⁶⁸⁷ Ibid. En inglés: “...the increasing importance given the moral subject in his later work as well as the interrelation of power and truth in its self constitution suggests that Foucault’s account might leave room for moral creativity in a way that eluded both Marx and the structuralists”.

¹⁶⁸⁸ Ibid. 227.

utopías políticas y, asimismo, un neo-estoicismo de activismo pesimista¹⁶⁸⁹ ante el sinsentido o la carencia de sentido último.

* * *

Hasta ahora, como venimos observando, los autores críticos desplazan paulatinamente sus objetivos desde los primeros elementos teóricos utilizados hasta las nuevas posiciones en las que Foucault sitúa la fundamentación de su hermenéutica del sujeto. Desvían por lo tanto esos objetivos, cada vez con mayor claridad y profundidad, hacia las formas de subjetivación que desarrolla el último Foucault. Esto es precisamente lo que ocurre con Pierre Hadot, cuya crítica apunta directamente a nociones fundamentales que están en la línea de flotación del cuerpo teórico de ese último Foucault,¹⁶⁹⁰ además de invalidar también la interpretación de algunos términos y textos clásicos manejados.¹⁶⁹¹ Efectivamente, en la segunda edición de *Exercices spirituels et philosophie antique*, el que fuera director de estudios, primero de Patristique latine y después de Théologie et Mystiques de l'époque hellénistique et romaine, en l'École Pratique des Hautes Études, y que a partir de 1982 también fuera profesor en el Collège

¹⁶⁸⁹ Flynn está citando la entrevista concedida a Dreyfus y Rabinow y publicada en la segunda edición de *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. pag. 232.

¹⁶⁹⁰ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, donde aparecen primero "Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: Convergences et divergences", como añadido a la segunda edición de 1987 a la original de 1981, y en donde se lamentaba por la prematura desaparición del filósofo y apuntaba un breve esbozo de algunas discrepancias, y, segundo, el artículo "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'", que ya había sido publicado como uno de los artículos del simposio internacional: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Nosotros vamos a utilizar la edición de 1993.

¹⁶⁹¹ En este terreno Geoffrey Lloyd, el historiador de la ciencia antigua, en un artículo de marzo de 1986 en *The New York Review of Books* titulado "the Mind of Sex", además de repasar a modo de introducción toda su obra anterior, ya criticaba ciertos aspectos de cómo y en qué sentido Foucault interpretaba algunos textos clásicos relativos a la medicina. Sin embargo, como recuerda Wolfgang Detel en la introducción de su *Foucault and Classical Antiquity*, la mayoría de los autores que tratan el tema, sobre todo los alemanes, solo hacen referencias al modo cómo esos textos ilustran el curso de la argumentación principal que sigue Foucault. Ejemplo de esto son los escritos de Bernauer y Mahon, "Foucaults Ethik", Schmid, W, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Aschäologie des platonischen Eros*, Ewald, F y Waldenfels, B, *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Rajchman, J, *Michel Foucault: the Freedom of Philosophy*, Smart, Barry, del que ya hemos hablado, "On the Subjects of Sexuality, Ethics and Politics in the Work of Foucault", y, por último Schäfer, T, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitalitären Macht und Wahrheitskritik*.

de France, ponía en duda la concepción misma de “cultura de sí” que defendía Foucault. Hadot, según afirma, comparte que en la antigüedad se tenía una concepción general de la filosofía como terapéutica, coincide asimismo en la presencia, importancia y permanencia de la noción del cuidado de sí, en los diferentes tipos de ejercicios espirituales como la *praemeditatio malorum* o el ejercicio de la muerte, en el examen de conciencia por escrito como valor terapéutico de la escritura y en la apropiación por el cristianismo de las técnicas de examen de sí mismo de los estoicos, etc.¹⁶⁹² Hadot reconoce también en el trabajo de sí para sí, en ese ejercicio de sí, una cualidad de la moral griega recuperable, además de un aspecto esencial de la filosofía, o mejor, de la vida filosófica, de la filosofía como un arte de vivir,¹⁶⁹³ como un estilo de vida que afecta a toda la existencia. Sin embargo, no considera oportuno hablar en términos de “estética de la existencia” ni a propósito de la antigüedad ni tampoco relacionada con la filosofía, y ésta es una de las ideas fundamentales del último Foucault.

Explica Hadot que para nosotros la palabra estética, su significado, es muy distinto del que tenía la palabra belleza, *kallon*, entre los antiguos. Para ellos, la belleza no era separable del bien, *agathon*, que precisamente constituía el valor supremo, como ocurría en el platonismo o en estoicismo. Y, en apoyo de esta posición recurre a una cita bastante contundente de Salustio:

La causa primera debe ser una, pues la mónada preside la pluralidad toda, y vence todo con su poder y bondad. Por esta razón todo debe necesariamente participar de ella, pues por su poder nada le supondrá obstáculo, ni se mantendrá apartada de su bondad.

¹⁶⁹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 306.

¹⁶⁹³ Sobre este tema, recordemos que Wilhem Schmid, citado antes, publicó en 1991 un amplio estudio titulado en español *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. En él, como hace Hadot, participa de la idea de un arte de vivir como la defendida por Foucault e incluso amplía y desarrolla aspectos y conecta otros elementos con el concepto. Por ejemplo: “Lo que se colige de este principio del cuidado [de sí] no es sino la nueva fundamentación de la ética bajo la forma del arte de vivir, un fenómeno que al principio va a ser analizado por Foucault estrictamente en el contexto del mundo antiguo, para luego ser discutido finalmente como una posible respuesta a las preguntas de la actualidad”. Pag. 227.

Ahora bien, si ella fuera alma, todo sería animado. Si ella fuera intelecto, todo sería intelectual. Si ella fuera esencia, todo participaría de la esencia, y al ver esta cualidad algunos en todas las cosas la consideraron esencia. Indudablemente, si los seres simplemente existieran y no fueran buenos, el argumento sería verdadero, pero si por su bondad existen los seres y participan del bien, el primer principio necesariamente es supersustancial y bueno necesariamente. He aquí una prueba muy importante: las almas valerosas desdeñan por el bien su existencia, cuando voluntariamente arrostran un peligro por la patria, los amigos o la virtud.¹⁶⁹⁴

Τὴν πρώτην αἰτίαν μίαν τε εἶναι προσήκει, παντὸς γὰρ πλήθους ἡγεῖται μονάς, δυνάμει τε καὶ ἀγαθότητι πάντα νικᾷ· καὶ διὰ τοῦτο πάντα μετέχειν ἐκείνης ἀνάγκη, οὐδὲν γὰρ αὐτὴν ἄλλο κωλύσει διὰ τὴν δύναμιν, οὐδὲ ἑαυτὴν ἀφέξει δι' ἀγαθότητα.

Ἄλλ' εἰ μὲν ἦν ψυχὴ, πάντα ἂν ἔμψυχα ἦν· εἰ δὲ καὶ νοῦς, πάντα νοερά· εἰ δὲ οὐσία, πάντα οὐσίας μετεῖχε, τοῦτο δὲ ἐν πᾶσιν ἰδόντες τινὲς ἐκεῖνο οὐσίαν ἐνόμισαν. Εἰ μὲν οὖν ἦν μόνον τὰ ὄντα, ἀγαθὰ δὲ οὐκ ἦν, ἀληθὴς ἦν ὁ λόγος· εἰ δὲ δι' ἀγαθότητα ἔστι τε τὰ ὄντα καὶ μετεῖληχεν ἀγαθοῦ, ὑπερούσιον μὲν ἀγαθὸν δὲ εἶναι τὸ πρῶτον ἀνάγκη. Σημεῖον δὲ μέγιστον· τοῦ γὰρ εἶναι διὰ τὸ ἀγαθὸν αἰ σπουδαῖαι καταφρονουσι ψυχαί, ὅταν ὑπὲρ πατρίδος ἢ φίλων ἢ ἀρετῆς κινδυνεύειν ἐθέλωσι.¹⁶⁹⁵

Es por esto, continúa Hadot, por lo que hay que hablar de transformación, de transfiguración, de “superación de sí”¹⁶⁹⁶ más que de “cultura de sí”. Ahora bien, para describir esa superación hace falta un elemento que debe considerarse como imprescindible: la sabiduría. La *sagesse*, es un término que Foucault apenas utiliza,¹⁶⁹⁷ dice, y que quizás sea inalcanzable, pero que, mediante el sostenido esfuerzo que procura la transformación de sí mismo, el filósofo debe tender hacia su consecución para justamente superarse. Esta sabiduría tiene, además, tres características esenciales: la *ataraxia* o paz del alma, la *autarkeia* o libertad interior y la *megalopsuchia* o conciencia

¹⁶⁹⁴ Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, pag. 289-290. Nosotros hemos ampliado el texto de la cita para su mejor comprensión.

¹⁶⁹⁵ Salustio, *Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, en el sitio web: https://el.wikisource.org/wiki/Περὶ_Θεῶν_καὶ_Κόσμου

¹⁶⁹⁶ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 308.

¹⁶⁹⁷ Sin embargo lo encontramos en algunos lugares importantes de su obra como, por ejemplo, en *l'Usage des plaisirs*, pag. 30., donde habla del amor verdadero, la relación a la verdad donde se reflejan las condiciones de acceso a la sabiduría. También en *l'herméneutique du sujet*, pag. 440., donde hablando de los estoicos afirma que el retrato del sabio es vivir en total independencia, entretenerse con los propios pensamientos, hablar consigo mismo, etc. Y en *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*, en la clase del 1 de febrero de 1984 tiene un apartado que titula: *Étude différentielle de deux autres dire-vrai de la culture antique: la prophétie et la sagesse*; y otro: *Le dire-vrai philosophique comme articulation des fonctions de sagesse et de parrésia*.

cósmica de pertenencia a un Todo humano que transfigura al individuo y hace realidad la grandeza del alma. Y a Hadot le resulta extraño que siendo la terapéutica de los antiguos de tan prominente relevancia para Foucault no la vincule, sin embargo, con la paz del alma o, dicho de otra manera, con la liberación de las angustias que provocan el temor a los dioses, el misterio de la existencia, el terror a la muerte, etc. Afirma, en esta línea, que todas las escuelas se entienden en relación al principio de la paz del alma, por ejemplo:

En el platonismo, pero asimismo también en el epicureísmo y en el estoicismo, la liberación de la angustia se obtiene por un movimiento en el que se pasa de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal. Se trata, no de una construcción de un sí mismo, como obra de arte, sino al contrario, de una superación de uno mismo, o por lo menos, de un ejercicio por el cual el yo se sitúa en la totalidad y se prueba como parte de esa totalidad.¹⁶⁹⁸

Pero hay más discrepancias. Foucault, por ejemplo, piensa que la filosofía dejó de ser vivida como un trabajo de sí sobre sí a partir de Descartes, y Hadot sitúa ese acontecimiento en la Edad Media. Efectivamente, en el momento cuando la filosofía se convirtió en auxiliar de la teología y los ejercicios espirituales fueron absorbidos por la vida cristiana se produce para Hadot la ruptura. La filosofía moderna ha ido recuperando y redescubriendo poco a poco y parcialmente la concepción antigua.¹⁶⁹⁹ Sin embargo, antes de Descartes, asegura Foucault, para acceder a la verdad todavía había que hacer un previo trabajo sobre sí mismo, trabajo que se convirtió en innecesario cuando cualquier sujeto fue capaz de ver la evidencia. En este punto, precisamente, muestra su mayor divergencia ya que en las *Méditations*, en la primera y en la segunda recuerda, se recomienda emplear un cierto tiempo, al menos alguna semana, a considerar, examinar y meditar sobre la duda universal y la naturaleza del espíritu. Habla concretamente de un

¹⁶⁹⁸P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 310. TN del francés: " Dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle. Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité".

¹⁶⁹⁹ Ibid.

hábito por el ejercicio durante jornadas para “la maduración y asimilación”,¹⁷⁰⁰ y esto, en su opinión, muestra claramente que la evidencia no puede ser percibida sin ejercicio espiritual. Para Hadot, tanto Descartes como también Spinoza¹⁷⁰¹ se sitúan en la tradición que concibe la filosofía como ejercicio de sabiduría.

En el artículo mencionado más arriba, “Réflexions sur la notion de `culture de soi’”, Hadot insiste en estos temas y hace algunas precisiones. En primer lugar recuerda que Foucault cita en *L’Usage des plaisirs* su artículo “Exercices spirituels” de 1976 recogido en el libro publicado en 1981 *Exercices spirituels et philosophie antique*, que ya hemos citado. Cuestiones clave en ese artículo como la caracterización de la filosofía antigua como arte de vivir, el cómo la filosofía moderna ha olvidado esa práctica y cómo el cristianismo recuperó aspectos de los ejercicios espirituales que formaban parte de las costumbres de aquel estilo de vida, también son puntos de inflexión en las posiciones de desarrollo del último Foucault. Según Hadot, lo que Foucault denomina “técnicas de sí” corresponde a sus “ejercicios espirituales”, si bien, en el caso de las técnicas, están mucho más centradas en el sí mismo. Las “prácticas de sí” estoicas, descritas por Foucault como fundamentalmente basadas en el cuidado de sí mismo, con la dirección espiritual de un guía, la atención al cuerpo y al alma que propicia este cuidado, los ejercicios de examen de conciencia y abstinencia, y acabando en una conversión a sí mismo que implique autonomía, autogobierno y la apropiación de sí mismo, son asimismos concebidas como las “artes de la existencia” o “las técnicas de sí”. En este

¹⁷⁰⁰ P. Hadot, “Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, *Museum Helveticum*, 36, pag. 214. El texto dice esto: “...nous voyons Descartes tenir compte de cet aspect pédagogique, lorsqu’il conseille à ses lecteurs d’employer «quelques mois ou au moins quelques semaines» à examiner souvent sa première et sa seconde Méditations. Ici apparaît assez clairement un autre temps que le temps «logique». C’est le temps de la maturation, de l’assimilation. Tant que le disciple n’a pas assimilé telle ou telle doctrine, il est inutile ou impossible de lui parler de quelque chose d’autre. C’est pourquoi Descartes ne parle que du doute universel dans sa première Méditation et de la nature de l’esprit dans sa seconde Méditation”.

¹⁷⁰¹ Hadot cita el siguiente texto de la *Ética* de Spinoza: “...es evidente cuánto vale el sabio y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que posee el verdadero contento del ánimo”. *Ética*, V, prop. 42. esc.

contexto, Foucault estaría presentando la ética helenística, y en general de todo el mundo antiguo, como una ética del placer que se ha centrado en el sí mismo.¹⁷⁰² Y para mantener esta afirmación, Hadot saca a colación una cita de Séneca con cuya interpretación no está completamente de acuerdo. Es concretamente la carta XXIII, donde Séneca contrapone los términos *voluptas* y *gaudium*, es decir, el placer y el contento feliz respectivamente. El problema es que Hadot no considera sus definiciones como si fueran sinónimos y Foucault llega a decir que la alegría, el contento, la felicidad, *joie*, es otra forma de placer, *plaisir*.¹⁷⁰³ Hadot mantiene su posición con el siguiente argumento:

...no se trata solamente de una cuestión de vocabulario: si los estoicos refieren la palabra *gaudium* a la palabra *joie*, es porque rehusan precisamente introducir el principio de placer en la vida moral. La felicidad para ellos no consiste en el placer, sino en la virtud misma, que tiene en ella misma su propia recompensa. Mucho antes de Kant, los estoicos han querido preservar la paridad de intención de la conciencia moral.¹⁷⁰⁴

Pero hay más desacuerdos básicos. El estoico, dice Hadot, no encuentra su felicidad en sí mismo, sino en el “bien verdadero”.

Te ruego, queridísimo Lucilio, que hagas únicamente lo que puede proporcionarte la felicidad: arroja y pisotea lo que brilla por fuera, lo que otros te promete o ha de llegar de otro; aspira al verdadero bien y goza del tuyo. Mas ¿qué quiero decir con ‘del tuyo’? De ti mismo y de la mejor parte de ti mismo... Preguntas: ¿qué es ese bien y de dónde proviene? Te lo diré: de la recta conciencia, de los propósitos nobles, de las buenas acciones, del desprecio a lo fortuito, del curso plácido y continuo de la vida que sigue un solo camino.¹⁷⁰⁵

¹⁷⁰² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 324.

¹⁷⁰³ M. Foucault, *Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, pag. 92.

¹⁷⁰⁴ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 325. TN del francés: “... il ne s’agit pas seulement d’une question de vocabulaire: si les stoïciens tiennent au mot *gaudium*, au mot *joie*, c’est qu’ils refusent précisément d’introduire le principe de plaisir dans la vie morale. Le bonheur pour eux ne consiste pas dans le plaisir, mais dans le vertu elle-même, qui est à elle-même sa propre récompense. Bien avant Kant, les stoïciens ont voulu préserver jalousement la pureté d’intention de la conscience morale”.

¹⁷⁰⁵ Hadot recurre precisamente a la misma carta de Séneca que había citado Foucault. Es la XXIII, 6 y 7, de *Cartas a Lucilio*, pag. 75.

Es decir, lo que Séneca llama la razón perfecta: “¿qué bien hay en ti? La razón perfecta”.¹⁷⁰⁶La razón perfecta que, a su vez, es lo mismo que decir finalmente la razón divina porque: ...”la razón es común a los dioses y a los hombres; ésta es en ellos perfecta; en nosotros posible perfección”.¹⁷⁰⁷Y concluye Hadot con que la mejor parte de sí es, entonces, un sí mismo trascendente.

Séneca no encuentra su felicidad en `Séneca`, pero trascendiendo a Séneca, descubre que hay en él una razón, parte de la Razón universal, interior a todos los hombres y al cosmos mismo.¹⁷⁰⁸

Además de eso, los ejercicios estoicos, sostiene Hadot, tienen por objeto superar el sí mismo,¹⁷⁰⁹ y pensar y actuar en comunión con la Razón universal. A propósito, añade, los tres ejercicios descritos por Marco Aurelio, siguiendo en este caso a Epicteto, son muy significativos: juzgar objetivamente de acuerdo con la razón interior, actuar conforme a la razón común a todos los hombres y admitir el destino que nos impone la razón cósmica. Sin embargo, hay una tendencia moderna a ignorar las nociones de Razón universal y naturaleza universal que hace muy difícil comprender la antigüedad desde lo que pueda tener sentido o no en la actualidad. En este orden de cosas, Hadot no admite que la práctica filosófica de los estoicos o de los platónicos se reduzca a una relación de uno consigo mismo, una cultura de sí o un placer sujeto al sí mismo. Estaba constituida, más bien, como el inextinguible sentimiento de pertenencia a un Todo cósmico, a una

¹⁷⁰⁶ Ibid. pag. 464.

¹⁷⁰⁷ Ibid. pag. 316.

¹⁷⁰⁸ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 325. TN del francés: “Sénèque ne trouve pas sa joie dans `Sénèque`, mais en transcendant Sénèque, en découvrant qu’il a en lui une raison, partie de la Raison universelle, intérieur à tous les hommes et au cosmos lui-même”.

¹⁷⁰⁹ Ibid. En francés: “dépassez le soi”. La expresión de Hadot es importante porque indica direcciones contrarias en la interpretación de qué entendían los estoicos por el cuidado de sí mismo. En realidad acaba de establecer una interpretación del estoicismo completamente contraria a la de Foucault: por una parte, los estoicos fijan la felicidad en la virtud y no en el placer, y por otra, el sí mismo está sujeto al destino que nos impone la razón cósmica.

comunidad humana, y ese era el elemento esencial que hacía cambiar la perspectiva que se pudiera tener de sí mismo.¹⁷¹⁰

De igual modo que en las diferencias de interpretación que hemos visto en los casos de relación entre la virtud y el placer, por un lado, y el cuidado de sí y la pertenencia al Todo, por el otro, también hay más cuestiones que suscitan las discrepancias entre ambos. En efecto, Hadot toma ahora como ejemplo de esa divergencia el tema de la escritura y, en concreto, parte de un artículo que Foucault publicó en febrero de 1983 y que tituló "L'écriture de soi".¹⁷¹¹ Este artículo parte a su vez de un singular escrito de san Atanasio sobre la vida del monje Antonio que, curiosamente, también había estudiado Hadot en la primera edición de sus *Exercices spirituels*, y que, según Foucault, permite analizar retrospectivamente el papel de la escritura en la cultura filosófica de sí antes del cristianismo. En el texto el monje Antonio valora el interés terapéutico de la escritura y recomienda a sus discípulos poner por escrito los movimientos del alma y otras acciones como si hubiera que hacérselo conocer a otros. Foucault toma estas consideraciones como una forma de escritura de sí y, en general, el género de los *hypomnèmata* como una especie de diario de notas espirituales para recordar lo que se ha dicho o leído, pero con un fin: la constitución de sí. Es pues, para él, un ejercicio de reflexión que analiza el pasado y se proyecta al futuro, lo que demostraría una tendencia, tanto en los epicúreos como en los estoicos, a valorar favorablemente ese análisis del pasado como la capacidad de juicio soberano. Sin embargo, Hadot estima que hay un error de interpretación porque, aun siendo verdad que los epicúreos, por ejemplo, aceptan recurrir al pasado como acicate y motivo de placer, esto no significa que ese sea el fin:

...estoicos y epicúreos coinciden en una actitud que consiste en liberarse tanto del cuidado del porvenir como del peso del pasado para concentrarse sobre el momento presente, ya sea para

¹⁷¹⁰ Ibid. 326.

¹⁷¹¹ Ya hemos citado este artículo en el apartado de la "Parte Tercera", II.2 *La práctica de la verdad*.

juzgar o para actuar...la actitud filosófica fundamental consiste en vivir el presente, en poseer el presente y no el pasado.¹⁷¹²

Además, en los *hypomnèmata* no simplemente se recurre a cualquier pasado sino que es la razón la que reconoce un mérito suficiente como para que lo “ya dicho”¹⁷¹³ tenga un valor en el presente. No es, pues, escribiendo pensamientos dispares como el individuo encuentra una identidad espiritual y una forma de constituirse a sí mismo. Hadot piensa que no se trata de forjar una identidad espiritual escribiendo sino, más bien, liberarse de la individualidad para alcanzar la universalidad:

Es inexacto hablar de “escritura de sí”; no solo no se escribe uno mismo, sino que la escritura no constituye su sí mismo: como los otros ejercicios espirituales, hace cambiar el yo de nivel, lo universaliza.¹⁷¹⁴

Y añade Hadot que lo asombroso de este ejercicio espiritual es que permite acceder a la universalidad de la razón, que es, justamente, el valor terapéutico que descubre el monje Antonio. Es decir, escribiendo deja de lado la soledad al sentirse observado y atendido y, en función de esta comunicación, entra a formar parte de una comunidad humana de la que ahora participa. Y esta formulación por escrito de aquellos actos relevantes “se toma del engranaje de la razón, de la lógica, de la universalidad. Se objetiva aquello que ha estado confuso y subjetivo”,¹⁷¹⁵ concluye Hadot.

¹⁷¹²P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 328. TN del francés: “...stoïciens et épicuriens s’accordent dans une attitude que consiste à se libérer aussi bien du souci de l’avenir que du poids du passé pour se concentrer sur le moment présent, soit pour en jouir, soit pour y agir...la attitude philosophique fondamentale consiste à vivre au présent, à posséder le présent et non le passé”.

¹⁷¹³ “Déjà dit”, expresión que utiliza Foucault en *Le souci de soi*, pag. 16, y aquí citada por Hadot.

¹⁷¹⁴ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pag. 329. TN del francés: “ Il est donc inexact de parler d’ ”écriture de soi”; non seulement on ne s’écrit pas soi-même, mais l’écriture ne constitue pas le soi: comme les autres exercices spirituels, elle fait changer le moi de niveau, elle l’universalise”.

¹⁷¹⁵ Ibid. pag.330.

Así pues, hay espacios de contacto y acuerdo entre ambos, empezando por lo que Foucault llama “prácticas de sí”, que, según las describe Hadot, consisten en un movimiento de conversión hacia sí, en un cierto desprendimiento de exterioridad, así como en una liberación de los placeres proporcionados por objetos también exteriores, y, asimismo, en un intento de poseerse a sí mismo, de dominarse a sí mismo e incluso de hallar la felicidad en la libertad que proporciona la autonomía interior.¹⁷¹⁶No obstante, Para Hadot, a este movimiento hay que asociarle otro, que Foucault no tiene en cuenta, y en el cual uno se eleva, a través de esa interiorización de sí mismo, hasta un nivel diferente de relación con el exterior, de vínculo con el mundo, y que básicamente consiste en tomar conciencia de sí como parte de la Naturaleza y como partícipe en la Razón universal. Al final, esa interiorización termina suponiendo un tipo de conversión que pretende una superación del sí mismo orientada a la universalización, y esta es la diferencia fundamental que separa las dos formas de ver la antigüedad. Diferencia que trae consecuencias, porque, vistas las carencias y errores aparentemente descubiertos en la interpretación que hace Foucault y tomando en consideración que todas estas cuestiones pueden servir para influir en la posición ética del hombre moderno en relación con la antigüedad, Hadot juzga que, a la concepción de la cultura de sí como estética de la existencia que hace Foucault, es como un nuevo dandismo, versión ahora fin del siglo XX.¹⁷¹⁷

En realidad, como hemos visto, la crítica de Hadot invalida o neutraliza el punto de inicio mismo del cuidado de sí, tal y como Foucault lo había pensado y planteado. Lo que Foucault decía que decían los estoicos, entre otros, es ahora solo una parte del todo que, precisamente, olvida el Todo, según Hadot. Y no solo esto porque Hadot, además,

¹⁷¹⁶ Ibid.

¹⁷¹⁷ Ibid. pag. 331.

también pone en duda la interpretación misma de los textos de tal manera que, en comparación, acaban pareciendo fuentes documentales distintas.

* * *

El mismo año 1988, Luc Ferry y Alain Renaut¹⁷¹⁸ publican su famoso ensayo *La pensée 68*, en el que dedican un apartado al último Foucault y emprenden, desde otra perspectiva crítica, una aproximación que aborda algunos temas coincidentes. Con todo, la crítica de Ferry y Renaut apunta directamente a su concepción del sujeto, o mejor dicho, a las distintas versiones posibles que observan del sujeto foucaultiano.

Primeramente, comienzan el análisis recordando que es el propio Foucault quien fecha entre 1975-1976 la fijación de su idea de trabajar sobre una “historia del sujeto”, y que a partir de ahí será el sujeto y no el poder el principal tema de sus investigaciones. En adelante, sin embargo, no solo se ciñe al sujeto sino también a las “problematizaciones éticas”,¹⁷¹⁹ lo que le lleva a la cuestión moral y a preguntarse, por ejemplo, cómo en la Grecia clásica los individuos se interrogaban por su propia conducta, o por cómo formarla o, incluso, por cómo hacerse a sí mismo como sujeto ético. Los temas de la ética, el cuidado de sí, el autogobierno, etc., emergen pues dando a su trabajo una perspectiva nueva que parece separarse de sus anteriores objetivos, dicen Ferry y Renaut. Y en este punto, señalan, ya hay una aparente contradicción porque en sus postreras entrevistas Foucault oscila entre, por una parte, explicar que es en sus últimos trabajos cuando introduce un problema que había dejado apartado, pareciendo admitir de esta manera que hay un virage, o, por otra, que en realidad el sujeto siempre fue el problema objeto de su reflexión, como hace en su tentativa de una “hermenéutica del sujeto”.¹⁷²⁰ Es decir, o bien

¹⁷¹⁸ Ya hemos mencionado estos autores y este ensayo en la “Parte Primera”, II.2 *Líneas de convergencia con el pensamiento Heideggeriano*.

¹⁷¹⁹ Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 178., citando a Foucault, *L’usage des plaisirs*, pag. 21.

¹⁷²⁰ Ibid. pag. 180.

un cambio de estrategia y de objetivos o, al contrario, la esperable evolución de su discurso. En cualquier caso, según Ferry y Renault, hay tres cuestiones principales que deben aclararse: ¿qué entiende por sujeto el último Foucault?, ¿cómo se periodiza su historia del sujeto? y ¿qué lecciones se desprenden para el futuro?

En cuanto a la noción de sujeto, piensan que en Foucault hay dos perspectivas que, a veces, aparecen mezcladas aunque pueden ser claramente diferenciadas y que, en consecuencia, generan ambigüedad.

En una perspectiva meta-histórica, la subjetividad designa la estructura atemporal, ahistórica del ser humano como ser que se caracteriza por su relación consigo mismo.¹⁷²¹

En base a esta perspectiva, Foucault afirma en la entrevista del 20 de enero de 1984 que el sujeto no es una substancia sino una forma, la de su relación consigo.¹⁷²² Por tanto, dicen Ferry y Renault, está claro que, según se deduce de lo anterior, la subjetividad es una forma o una estructura: la de la relación consigo mismo, y el sujeto es, además, una forma cambiante porque evoluciona históricamente a través de sucesivas problematizaciones, como la del deseo.

Pero la otra perspectiva de la que hemos hablado es el proceso de subjetivación que según lo define Foucault sería el siguiente:

Llamo subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que no es evidentemente más que una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí.¹⁷²³

¹⁷²¹ Ibid. En francés: "Dans une perspective méta-historique, la subjectivité désigne la structure atemporelle, anhistorique de l'être humain comme être qui se caractérise par le rapport à soi".

¹⁷²² Ya hemos citado esta entrevista y esta respuesta de Foucault en "Parte Primera", II. 2. 6 *Divergencias*.-

¹⁷²³ M. Foucault, "Le retour de la morale", DE. texto 354, pag. 706., citado por Ferry y Renault. TN del francés: "J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi". En la "Parte Primera" II. 2 *Líneas de convergencia con el pensamiento heideggeriano*., ya hemos comentado esta perspectiva aunque con otra finalidad.

O también, a partir de un proceso, donde los mecanismos de poder juegan un papel como cierta...

...forma de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad en la que es preciso reconocerse y que los reconozcan. Es una forma de poder que transforma los individuos en sujetos, y esto de dos maneras, imponiendo que hay dos sentidos de la palabra sujeto: sujeto sumiso al otro por el control y la dependencia, y sujeto pegado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. en los dos casos esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y sujeta.¹⁷²⁴

Hay pues una especie de buena y mala subjetividad, la primera de las dos opciones, es decir la buena, sería la del sujeto que mediante su relación consigo mismo se constituye en individuo, y la mala, cuando debido a esos mecanismos de poder el individuo se ve sometido y desposeído de sí mismo, es decir, alienado. Y, según afirman Ferry y Renaut, es precisamente esta ambigüedad en la noción de sujeto la que le permite a Foucault practicar un doble juego porque unas veces, cuando elige situarse en la primera opción, puede sostener que su problema es la subjetividad y sus nuevas formas, para cuya resolución los griegos pueden ser una referencia. Y otras, cuando elige la segunda opción, es decir la modalidad moderna de relación consigo mismo, puede también criticar la modernidad como proceso de sumisión a las normas o como normalización de la individualidad. Esto le posibilita...

...conservar así, en su integridad, las posiciones anteriores en beneficio de un efecto del lenguaje que, haciendo aparecer el tema de la búsqueda de nuevas objetividades, permite poner en

¹⁷²⁴ M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", DE. texto 306, pag. 227. Hemos ampliado la cita de Ferry y Renaut. TN del francés: "Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot «sujet» : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit".

marcha el movimiento de retorno al sujeto y enmascarar lo que hay de profundamente obsoleto en el discurso que se tiene.¹⁷²⁵

Continúan Ferry y Renault asegurando que esta “operación” también le sirve para enmascarar la contradicción por criticar la modernidad y, a la vez, reclamar el discurso de los derechos del hombre. Además, el supuesto avance que podría significar el haber descubierto una ética por la que el sujeto da forma a su vida, solo parece una “tentativa desesperada por enmascarar el inverosímil retardo acumulado sobre el devenir de las ideas y sobre las costumbres”.¹⁷²⁶Y todo esto se demuestra, siempre siguiendo a Ferry y Renault, analizando la periodización que hace Foucault de la historia del sujeto, que puede dividirse en tres etapas: la Edad Clásica, el nacimiento del sujeto y el universalismo moderno.

La primera, la denominada Edad Clásica, en comparación es la más investigada y examinada por Foucault debido a su temprano fallecimiento. Los griegos del siglo IV, según él, poseían un estilo de la existencia para vivir en la ciudad que prescribía ocuparse de sí mismo, un *ethos* que hacía de su vida una obra de arte, y pensaban que esa preocupación por sí mismo del individuo resultaba de la mayor utilidad para la ciudad. Sin embargo, aun compartiendo esta idea, Ferry y Renault parecen creer más bien que Foucault lo que en realidad reencuentra en el cuidado de sí no es más que el viejo *kalos kaghatos*, es decir, el ideal de conducta personal que servía de ejemplo por lo bueno, bello, honorable, valeroso, memorable, etc. En cualquier caso, lo esencial en ese ideal es que la participación o la actitud ética no supone abandonar la individualidad sino, al contrario, significa un cultivo, una cultura de sí mismo, una estetización de la

¹⁷²⁵ Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée* 68, pag. 183. TN del francés: “...conserver ainsi, dans leur intégralité, les positions antérieures, tout en bénéficiant d’un effet de langage qui, faisant apparaître le thème de la recherche de nouvelles subjectivités, permet de prendre en marche le mouvement de retour au sujet et de masquer ce qu’a de profondément suranné le discours que l’on tient”.

¹⁷²⁶ Ibid. En francés: “...tentative désespéré pour masquer l’in vraisemblable longueur de retard accumulée sur le devenir des idées et sur les moeurs”. Resulta sintomático que en un muy corto espacio Ferry y Renault utilicen tres veces el verbo “masquer”.

existencia.¹⁷²⁷ Estética individual y no normativa, diferenciada y ajena a un modelo universal impuesto a todos. El cuidado de sí que ejercían los griegos no puede ser interpretable en términos de subjetividad del segundo de los casos que hemos visto más arriba. El *ethos* griego continúa el proceso del sujeto porque aun no habiendo teorizado la noción de sujeto, eso no quiere decir que no se esforzaran en...

...definir las condiciones en las cuales se dé una experiencia que no sería la del sujeto, pero si la del individuo, en la medida que busque constituirse como dueño de sí mismo. A la antigüedad clásica le falta problematizar la constitución de sí como sujeto. Inversamente a partir del cristianismo, hubo una incautación de la moral por la teoría del sujeto. Ahora bien, una experiencia moral esencialmente centrada sobre el sujeto no me parece hoy más satisfactoria. Y por lo mismo, un cierto número de se nos presentan como se presentaban en la antigüedad.¹⁷²⁸

Los griegos han esbozado el proyecto de una ética sin subjetividad, una ética del individuo y no del sujeto.

El nacimiento del sujeto, dicen Ferry y Renaut, coincide con el inicio de la propagación del cristianismo, pero ya estaba esbozado desde que autores estoicos como Séneca o Marco Aurelio manifestaron su interés por el cuidado de sí. La moral adquiere una nueva perspectiva que, evitando la obligación para todos, es ahora una cuestión de elección de valores de los individuos que, sin embargo, sirven para todos. Es una concepción universal del *ethos* que refuta la óptica individualista y que establece una forma de bien-vivir iguales para todos y que, no obstante, por una extraña perversión es

¹⁷²⁷ Ibid. 184.

¹⁷²⁸ M. Foucault, "Le retour de la morale", DE. texto 354, pag. 706. TN. del francés : "...définir les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n'est pas celle du sujet, mais celle de l'individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi. Il manquait à l'Antiquité classique d'avoir problématisé la constitution de soi comme sujet ; inversement, à partir du christianisme, il y a eu confiscation de la morale par la théorie du sujet. Or une expérience morale essentiellement centrée sur le sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante. Et par là même un certain nombre de questions se posent à nous dans les termes mêmes où elles se posaient dans l'Antiquité".

leída por Foucault como procedente de una lógica de exclusión.¹⁷²⁹Y continúan todavía en términos más duros:

De una honestidad filológica más que dudosa con respecto a los textos estoicos, la interpretación es sobre todo sostenida por un punto de vista que no deja de suscitar, sobre el plano ético-jurídico, algunas inquietudes.¹⁷³⁰

La causa que apuntan de esta interpretación es el nietzscheísmo intrínseco en Foucault que impide cualquier proceso conducente a la homogeneización de la moral entre señores y esclavos. Con todo, Foucault detecta que en los estoicos nace un “cuasi-sujeto”¹⁷³¹ que se radicalizará con la divulgación del cristianismo. Y esa universalización de los valores estoica da lugar al caldo de cultivo que aprovechará el cristianismo para su difusión y en el que nacerá el sujeto de un individuo ahora doblemente subjetivado.

De una parte no será más la fuente de la libre determinación de su *ethos* y será sometido al poder pastoral, detentados de la verdad sobre los valores permitiendo a todos acceder a la salvación. De otra parte, el individuo se encuentra sometido a esa preocupación por la `salvación-verdad´, que prevalece sobre el cuidado de sí: ya no se trata de hacer de su existencia una vida bella sino al contrario de desviarse de sí mismo, de superar su individualidad para someterse a la ley común de la condición humana.¹⁷³²

¹⁷²⁹Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 187. En francés: “...par une étrange perversion...comme procédant... d’une logique d’exclusion”.

¹⁷³⁰ Ibid. TN del francés: “D’une probité philologique plus que douteuse à l’égard des textes stoïciens, l’interprétation est surtout sous-tendue par un point de vue qui ne manque pas de susciter, sur le plan éthico-juridique, quelques inquiétudes”.

¹⁷³¹ Ferry y Renaut citan, entre comillas, este término “cuasi-sujeto” como dicho por Foucault en la entrevista “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, pero él no llega a pronunciarlo, son los entrevistadores H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller los que lo utilizan para formular una de las preguntas. Sin embargo, en *L’herméneutique du sujet*, en concreto en el apartado del *Résumé du cours*, pag. 481., sí que lo emplea, aunque una sola vez y en otro contexto. Por otra parte, en todos estos apartados sobre Foucault de *La pensée 68*, y sobre todo en el titulado *Retour du sujet?*, están siguiendo casi al pie de la letra y casi exclusivamente algunas de las respuestas de las últimas entrevista concedidas por Foucault.

¹⁷³² Ibid. TN del francés: “D’une part, il ne sera plus la source de la libre détermination de son *ethos* et sera assujetti au pouvoir pastoral, détenteur de la vérité sur les valeurs permettant à tous d’accéder au salut. D’autre part, l’individu se trouve assujetti à ce souci de soi du `salut-vérité´, qui prend le pas sur le souci de soi : il s’agit, non plus de faire de son existence particulière une vie belle, mais au contraire de se détourner de soi, de surmonter son individualité, pour se soumettre à la loi commune qui est celle de la condition humaine”.

Por eso y como consecuencia, el cuidado de sí fue culpabilizado como algo egoísta, los placeres asociados a los pecados de la carne, la virtud se convirtió en renuncia y, en fin, la individualidad desaparece en la universalidad.

El universalismo moderno es la última de las etapas de la foucaultiana historia del sujeto que han señalado Ferry y Renault, y Descartes es el gran pensador que la inaugura. El moderno cuidado de sí, cuyas características se encuentran fijadas en las *Meditaciones*, también renuncia a una parte de sí, aparta la condición de necesidad espiritual porque la evidencia substituye a la ascesis, pero con el fin de acceder a su ser verdadero que viene prescrito por el conocimiento. El acceso a sí es ahora un acceso al sujeto conocedor, y por tanto, somete la individualidad a los valores universales que definen la verdad y la cientificidad.¹⁷³³ Con Descartes, dicen Ferry y Renault, la subjetividad se construye borrando la individualidad y vuelven a citar a Foucault: “para acceder a la verdad, es suficiente con ser cualquier sujeto que vea lo que es evidente”.¹⁷³⁴ Y en el caso de Kant, continúan su explicación, ocurre lo mismo porque, si bien en un principio pudiera parecer que distingue entre sujeto de conocimiento y sujeto moral, y con ello estaría manteniendo un espacio ético como cultura de sí, lo cierto es que hay que incorporarlo, y además como clave de bóveda, “al proceso de olvido de sí”.¹⁷³⁵ La causa es porque la razón práctica me impone, recuerdan lo que al respecto dice Foucault, que “me reconozca como sujeto universal, es decir constituirme en cada una de mis acciones como sujeto

¹⁷³³ M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE. texto 356., pag. 723., citado por Ferry y Renault, *La pensée 68*, pag. 189. El párrafo completo de Foucault dice así: “Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les Méditations exactement ce même souci spirituel d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra * ; mais, en définissant ainsi le mode d'être auquel la philosophie donne accès, on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance, et c'est bien comme accès au sujet connaissant ou à ce qui qualifiera le sujet comme tel que se définira la philosophie. Et, de ce point de vue-là, il me semble qu'elle superpose les fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de la scientificité”. El asterisco es la cita que hace Foucault de Descartes, en concreto: Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1952, pp. 253-334.

¹⁷³⁴ Ferry y Renault confunden la cita porque no está sacada de “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, como dicen sino de “On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress”, en *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 252. Foucault cita de memoria a Descartes y dice esto:” To accede to truth, it suffices that I be any subject which can see what is evident”. TN.

¹⁷³⁵ Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, pag. 189. En francés: “ ...le processus d'oubli de soi”.

universal y en cumplimiento de las reglas universales”.¹⁷³⁶ Así pues, Kant abre una nueva vía en nuestra tradición por la que se inicia una nueva relación con uno mismo, y esta relación, ahora, establece la constitución del hombre como sujeto, esto es, como la individualidad sometida a la universalidad de la ley, concluyen.

Pero aún resta un bucle más por concluir. Ferry y Renaut, advierten que según Foucault, la edad moderna seculariza el poder pastoral del cristianismo multiplicando sus formas en, por ejemplo, la medicina, la escuela, la familia, los empleadores, etc., pero que estas formas continúan sometiendo la individualidad a las normas establecidas. Y, asimismo esas normas pueden fácilmente individualizarse o personalizarse, como habilidad de los poderes modernos, convirtiendo así la individualización en una forma de subjetivación. Por eso Foucault promueve, apuntan, “nuevas formas de subjetividad que rechacen el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”.¹⁷³⁷

Así, con todo lo anterior, solo falta colegir cuál es la evolución de esa historia del sujeto, y para ello, los autores abordan la última de las tres cuestiones planteadas al principio: ¿qué lecciones se pueden extraer para el porvenir?, cuestión a la que Ferry y Renaut dan respuesta en el apartado titulado *Les Classiques contre les Modernes*. Efectivamente, parece que deberíamos aprender la lección de la historia y retroceder de la subjetividad de los modernos hacia la individualidad de los clásicos, sostienen, pero

¹⁷³⁶ En inglés original: “ I must recognize myself as universal subject, that is, I must constitute myself in each of my actions as a universal subject by conforming to universal rules”. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 252. En francés la pregunta y la respuesta completa, que ya hemos citado más arriba, dice así:

“- Vous voulez dire que Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale et que Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité ?

- Exactement. Kant dit : « Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles. » Les vieilles questions étaient donc réintroduites : « Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique ? Me reconnaître moi-même comme tel ? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme ? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ? » C'est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition grâce à laquelle le soi n'est pas simplement donné mais constitué dans un rapport à soi comme sujet”

¹⁷³⁷ M. Foucault, “The Subject and Power”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pag. 216. Traducido como “Le sujet et le pouvoir”, DE. texto n°306, pag. 232. La cita completa en francés dice así: “On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles”.

Foucault rechaza un simple retorno porque “ni eran ejemplares ni tampoco admirables”. No se puede volver simplemente al pasado, a un pasado en el que no se solucionó completamente la contradicción entre la búsqueda de un arte de vivir y el esfuerzo “por hacerlo común a todos”, entre la estetización de la existencia y la “juridificación” de la ética. Por eso “la antigüedad fue un gran error”.¹⁷³⁸ Se trata, como ocurre en el caso de Heidegger, de un retorno previo para adquirir una sólida base desde la que iniciar de nuevo el recorrido. Arranque de nuevo, pero según afirman que responde al propósito de Foucault, con tres grandes enseñanzas adquiridas: la primera es que proporcionan “el ejemplo de una experiencia ética que implicaba un vínculo muy fuerte entre el placer y el deseo”,¹⁷³⁹ por contra a lo que ocurrirá con la culpabilización del deseo. La segunda es que emerge con absoluta claridad la idea de que la ética clásica es una ética de la libertad y no de la ley. Y la última es que tienen formada la idea de una ética sin subjetividad, es decir que la ética no ha sido aún monopolizada por la teoría del sujeto.¹⁷⁴⁰

¹⁷³⁸Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 191, citando a Foucault en “Le retour de la morale”, DE. texto 354, pag. 698. Sin embargo en ninguna parte de la entrevista aparece la palabra “juridification” como sugieren Ferry y Renaut que así ocurre. El párrafo completo de la cita dice esto:

- La question de style engage aussi celle de l'existence, Comment peut-on faire du style de vie un grand problème philosophique ?

- Question difficile. Je ne suis pas sûr de pouvoir donner une réponse. Je crois en effet que la question du style est centrale dans l'expérience antique : stylisation du rapport à soi-même, style de conduite, stylisation du rapport aux autres. L'Antiquité n'a pas cessé de poser la question de savoir s'il était possible de définir un style commun à ces différents domaines de conduite. Effectivement, la découverte de ce style aurait sans doute permis de parvenir à une définition du sujet. L'unité d'une « morale de style » n'a commencé à être pensée que sous l'Empire romain, aux IIe et IIIe siècles, et immédiatement en termes de code et de vérité.

- Un style d'existence, c'est admirable. Ces Grecs, vous les avez trouvés admirables ?

- Non.

- Ni exemplaires ni admirables ?

- Non.

- Comment les avez-vous trouvés ?

- Pas très fameux. Ils ont buté tout de suite contre ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique : entre, d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style d'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous, style qu'ils ont approché sans doute plus ou moins obscurément avec Sénèque et Épictète, mais qui n'a trouvé la possibilité de s'investir qu'à l'intérieur d'un style religieux. Toute l'Antiquité me paraît avoir été une « profonde erreur ».

Disponible en <http://1libertaire.free.fr/MFoucault209.html>

¹⁷³⁹Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, pag. 193, citan a Foucault en “A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours”, DE. texto 326, pag. 389. TN. La cita completa: “Je pense qu'il n'y a pas de valeur exemplaire dans une période qui n'est pas la nôtre... il ne s'agit pas de retourner à un état antérieur. Mais nous sommes en face d'une expérience éthique qui impliquait une très forte relation entre le plaisir et le désir”.

¹⁷⁴⁰ Ibid.

Esta última, insisten Ferry y Renault, es la esencial para entender qué debemos aprender de los griegos si queremos reiniciar el pensamiento europeo¹⁷⁴¹ porque, si bien actualmente la experiencia moral basada en el sujeto y revelada como subyugante no termina de ser satisfactoria, también hay “un cierto número de cuestiones [que] se nos presentan delante en los mismos términos en que se presentaban en la antigüedad”.¹⁷⁴² No obstante, esa experiencia moral antigua estaba fundada sobre unos valores universales dentro de una visión religiosa del mundo y nosotros vivimos en una época en la que Dios ha muerto: “nosotros ya no creemos que la moral esté fundada en la religión y no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima”,¹⁷⁴³ recuerdan que dice Foucault. Con todo, hay ciertas similitudes hoy con los problemas que también tenían los griegos, como el de qué manera fundar una ética sobre la elección personal de un estilo de existencia. Por eso, debemos reaprender de los clásicos frente a los modernos:

La búsqueda de estilos de existencia por más diferentes que puedan ser los unos de los otros me parece uno de los puntos por los cuales la búsqueda contemporánea ha podido inaugurarse de nuevo en grupos individuales. La búsqueda de una forma de moral que sería aceptable para todo el mundo, en el sentido de que todo el mundo debería someterse, me parece una catástrofe.¹⁷⁴⁴

¹⁷⁴¹ M. Foucault, “Le retour de la morale”, DE. texto 354, pag. 702., citado parcialmente por Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, pag. 193. La cita completa dice así: “Essayer de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre”.

¹⁷⁴² M. Foucault, “Le retour de la morale”, DE. texto 354, pag. 706., citado parcialmente por Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, pag. 193. TN. de: “un certain nombre de questions se posent à nous dans les termes mêmes où elles se posaient dans l'Antiquité”.

¹⁷⁴³ M. Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours”, DE. texto 344, pag. 611, citado por Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, pag. 193. TN. de: “...nous ne croyons pas qu'une morale puisse être fondée sur la religion et nous ne voulons pas d'un système légal qui intervienne dans notre vie morale, personnelle et intime”.

¹⁷⁴⁴ M. Foucault, “Le retour de la morale”, DE. 354, pag. 706, citado por Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, pag. 193. TN del francés: “La recherche de styles d'existence aussi différents que possibles les uns des autres me paraît l'un des points par lesquels la recherche contemporaine a pu s'inaugurer autrefois dans des groupes singuliers. La recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde - en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre - me paraît catastrophique”.

Y esta conclusión es la culminación del pensamiento del último Foucault, sentencian Ferry y Renault, que aprovechan además para atacar su posición llegando a describirla con expresiones como odio a lo universal o condena a la idea de valores en común. Consideran que la ascendencia “nietzscheanoheideggeriana” le lleva al extremo observable en el giro de los últimos años, que denominan “Foucault new look” y que califican de problemático. Según dicen, la vuelta, después de criticar las norma, a una reflexión sobre una ética por la que el sujeto plantea la forma que da a su vida, parece un menosprecio al autor que denunciaba, dentro de la modernidad, la tiranía de la identidad. En este sentido, continúan, es bastante elocuente que en sus últimas entrevistas Foucault haya denunciado como una “utopía”¹⁷⁴⁵ la idea de un espacio comunicacional. Siguiendo a Ferry y Renault:

Resulta difícil ver cómo, disolviendo la subjetividad en la individualidad, Foucault...podría asumir la problemática de la comunicación y de `sentido común`. El anti-humanismo...en tanto que proceso establecido en la subjetividad destruye aquí toda posibilidad de un verdadero diálogo entre las conciencias que pudieran ser susceptibles de pensar sus diferencias con un trasfondo de identidad: mientras que no subsista nada más que la exacerbación de las diferencias individuales, el otro deviene el `cualquier otro`, el `bárbaro`.¹⁷⁴⁶

¹⁷⁴⁵ Hacia el final de la entrevista “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE. texto 356, pag. 726-727, Foucault efectivamente utiliza el término utopia y alude directamente a Habermas. La pregunta y la respuesta completas son las siguientes:

- Cela va ensemble avec le problème de la communication, car, dans une société où la communication a un degré très élevé de transparence, les jeux de vérité sont peut-être plus indépendants des structures de pouvoir.

- C'est un problème important que vous posez là ; j'imagine que c'est un peu en pensant à Habermas que vous me dites cela. Je m'intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis - moi je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit -, mais il y a cependant quelque chose qui me fait toujours problème : c'est lorsqu'il donne aux relations de communication cette place si importante et, surtout, une fonction que je dirais «utopique». L'idée qu'il pourra y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs me paraît de l'ordre de l'utopie”.

¹⁷⁴⁶ Luc Ferry y Alain Renault, *La pensée 68*, pag. 195, TN del francés: “On voit mal en effet comment, dissolvant la subjectivité dans l'individualité, Foucault...pourrait reprendre à leur compte la problématique de la communication et du `sens commun`. L'anti-humanisme...en tant que le procès intenté à la subjectivité détruit ici toute possibilité d'un véritable dialogue entre des consciences qui seraient susceptibles de penser leurs différences sur fond d'identité: lorsque ne subsiste que l'exacerbation des différences individuelles, l'autre devient pour chacun le `tout autre`, le `barbare` “. TN.

Concluyen, pues, defendiendo la idea de un espacio de comunicación, rechazado por Foucault, no como utopía sino como antídoto de la profundización en las diferencias que pueden violentar los derechos del hombre y pueden convertir al otro en bárbaro.

* * *

También en el año 1988, el que fuera director de estudios de investigación en Le Centre national de la recherche scientifique, Rainer Rochlitz, contribuyó con un trabajo abiertamente crítico al encuentro internacional que se desarrolló en París en enero de ese año. El encuentro estuvo organizado por la Association pour le Centre Michel Foucault y contó con numerosos participantes así como coloquios y debates. Rochlitz tituló su ensayo: *Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault*,¹⁷⁴⁷ y en él despliega una perspectiva fuertemente hostil en base a ciertos puntos que considera contradictorios. Para empezar, dice que Foucault retrocede en el tiempo por su interés en reconstruir la genealogía del presente, y lo hace con la intención de plantear interrogantes de la suficiente entidad como para plantearnos de nuevo nuestras evidencias. Sin embargo, los temas elegidos dependen tanto de su contexto histórico que Foucault no puede mantener el sentido original perseguido. Por ejemplo, la sexualidad, en *El orden del discurso*, es decir en 1970, está asociada todavía a la prohibición, pero seis años más tarde ya es parte de la enunciación discursiva del biopoder que, no obstante, termina olvidándose, ocho años después, en beneficio de la reflexión sobre un estilo de vida no reglamentado que Rochlitz denomina “posconvencional”.¹⁷⁴⁸ En este sentido, precisa Rochlitz que un historiador compone una unidad significativa a partir de unos

¹⁷⁴⁷ Nosotros vamos a utilizar la traducción de Alberto Luis Bixio de la edición en español de *Michel Foucault philosophe* que reúne las ponencias y debates del citado Encuentro Internacional celebrado en París en 1988.

¹⁷⁴⁸ Rainer Rochlitz, *Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault*, en *Michel Foucault philosophe*, pag. 242.

hechos dados, pero no encuentra los elementos conceptuales para su interpretación en la historia misma.

Desde el punto de vista de la historia, un desplazamiento de perspectiva no conduce a otra teoría de la teoría -ni a otra teoría de la verdad, del lenguaje, del poder o de la sociedad-, sino que lleva a otro desglose de la historia que implica una “problematización” diferente.¹⁷⁴⁹

Y ocurre que en *La voluntad de saber*, Foucault se hace la pregunta de por qué buscamos la verdad en la sexualidad y descubre lo que llama un “dispositivo” de poder. Pero en *El uso de los placeres*, lo que Foucault se cuestiona es cómo el hombre occidental llegó a reconocerse como sujeto de deseo, es decir, la cuestión de la relación con uno mismo en el contexto de la hermenéutica del deseo; y la transición que se produce del dispositivo de sexualidad a la cuestión de la relación consigo mismo no es coherente ni fácilmente explicable. De pronto, interpreta Rochlitz, abandona su teoría del biopoder y se interesa por otra cosa, y sus explicaciones son poco convincentes; en realidad el problema es que está mucho más sujeto al contexto en que vive, a la historia en la que vive, de lo que quizás desearía, y ello incluso al punto de perder el control teórico y tener que reconstruir el hilo conductor que da significado a su obra. Pese a todo, la influencia de Nietzsche y el rigor erudito de su trabajo le dan una consistencia fuera de toda duda.

Ahora bien, lo que a Rochlitz más le llama la atención es que en los trabajos críticos de Foucault se observa un claro “contenido normativo y hasta una normatividad virtualmente universalista”, ya que están referidos a la exigencia de un individuo autónomo libre de elegir su estilo de existencia. Y esta circunstancia parece contradecirse con la herencia nietzscheana, siendo así constatable que esa normatividad la recibe simplemente de la cultura moderna en la que el cristianismo y el humanismo tienen la

¹⁷⁴⁹ Ibid. pag. 243.

descriptible ascendencia que él mismo critica. Además, sigue diciendo, aprovecha el previo consenso unánime en la condena de los casos que denuncia, a veces con exceso de dramatismo, lo que le hace presentarse como “un espíritu solitario que avanza a tientas entre sistemas de pensamiento históricamente constituidos”.

Por el contrario, los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad* distan de la anterior crítica de expresión vehemente y proponen un nuevo modelo para el análisis en el que el biopoder cede paso a la preocupación ética por la propia existencia. Ahora, continúa Rochlitz, el interés de Foucault se centra en reflexionar sobre un cuidado sobre sí mismo ajeno a la norma, pero evitando también el exceso. Su modelo opositor, la pastoral cristiana de “codificación jurídico-moral”, prolongará su hegemonía hasta el psicoanálisis, como “poder de la verdad”,¹⁷⁵⁰ ejerciendo ese su poder sobre los cuerpos y placeres. Y este es un error de simplificación capital, en opinión de Rochlitz, al reducir el largo y complejo medioevo a un mero tránsito o al amputar de elementos esenciales la modernidad. La simplificación se llama “poder pastoral” y es el mismo desacierto cometido por Nietzsche, aunque sin su resentimiento. Foucault busca el origen del “poder de la verdad” y de la “hermenéutica del deseo”¹⁷⁵¹ en “una problematización sobrevenida en el corazón mismo de la Grecia clásica”,¹⁷⁵² que sitúa principalmente en Platón y en su objetivación del amor interpretado como hermenéutica del deseo, es decir, “como un intento tendente a resolver el problema planteado por la homosexualidad”. Si la relación amorosa es una relación de dominio, Platón propone el erotismo como una manera de solucionar la dificultad que representaba las relaciones entre adultos y efebos en la cultura griega, esto es, qué condición tienen los muchachos “como objetos de deseo”.

¹⁷⁵⁰ Solo hemos encontrado esta frase literal de Foucault, entrecomillada por Rochlitz pero sin referenciar la cita, en una entrevista realizada por Fontana y Pasquino, publicada en 1977 y que titularon “entrevista a Michel Foucault”, traducida al francés como: “Entretien avec Michel Foucault” en DE. vol. III, texto 192, pag. 169. En francés “...le pouvoir de la vérité...”. TN.

¹⁷⁵¹M. Foucault, *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, pags. 4, 105 y 255.

¹⁷⁵²Rainer Rochlitz, *Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault*, en *Michel Foucault philosophe*, pag. 246.

...Platón resuelve la dificultad del objeto del placer remitiendo la cuestión del individuo amado a la naturaleza del amor mismo; estructurando la relación de amor como una relación con la verdad; desdoblado esta relación y colocándola tanto en quien es amado como en quien está enamorado, e invirtiendo el papel del joven amado para convertirlo en un enamorado del maestro de verdad.¹⁷⁵³

Así pues, la homosexualidad estaría en el origen de una problematización que llevó a un concepto objetivista de verdad y que, a su vez, acabó siendo pernicioso para occidente, afirma Rochlitz. Pero, ¿qué le permite a Foucault llegar a esta conclusión?, ¿cuándo y dónde se producen las condiciones propicias para que el descubrimiento del origen de la hermenéutica del deseo sea posible? La respuesta que ofrece el filósofo, historiador y traductor franco-alemán es que Foucault, debido a las restricciones de su teoría del poder, no puede reconocer que es “la reflexión moderna sobre la sexualidad la que le permite emitir con toda libertad semejante hipótesis”. Además, y por la misma causa, tampoco parece advertir la importancia de las ideas surgidas en la modernidad de igualdad o no violencia.

Con todo, para ser precisos con Foucault, no es Platón a quien apunta como responsable del gran cambio histórico, como sí hacen Nietzsche o Heidegger, y, por otra parte, tampoco el pensamiento estoico convierte la sexualidad en un mal ni tiene en cuenta el pecado, la revelación o la renuncia a sí. El cristianismo es en realidad el gran responsable del nacimiento del dispositivo de sexualidad, como clave del biopoder moderno. Pero hay, en este sentido, un concepto que Foucault olvida y que resulta imprescindible para poder realizar el análisis completo de la dimensión del proceso, recuerda Rochlitz. Excluir del tablero de juego el concepto de la universalidad, cuyo origen sitúa Nietzsche en el resentimiento judeocristiano, implica que “el hecho de que cada cual pueda aspirar a ser tratado de la misma manera y pretender los mismos derechos

¹⁷⁵³ M. Foucault, *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, pag. 270, cita ampliada a la de Rochlitz en *Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault*, en *Michel Foucault philosophe*, pag. 246.

fundamentales cuenta menos para Nietzsche y Foucault que las consecuencias de semejante reivindicación en la cultura aristocrática de un arte de vivir”.¹⁷⁵⁴ Esta implicación, ausente de la moral foucaultiana, le da la oportunidad a Rochlitz para enlazar con otros tres aspectos que considera criticables en el desciframiento histórico que hace Foucault del cristianismo y los periodos del Renacimiento, la Reforma y la Revolución Francesa. En primer lugar, dice, Foucault únicamente observó el aspecto negativo del cristianismo y de la universalidad que lleva implícito y por eso resta importancia al elitismo del modelo griego. En segundo lugar, la moral tiene una función subordinada al poder, sin autonomía ni desarrollo interno alguno. Y, por último, la falta de explicación a lo que llama la ambigüedad moderna, esto es, la que hace posibles las estructuras de poder y las teorías críticas contrarias a ese poder, como la de Foucault.

De acuerdo con lo dicho, el biopoder habría nacido hacia finales del siglo XVIII en las confluencias de una intensificación del interés por la sexualidad y un nuevo tipo de poder que se ocupa de los cuerpos y el control social a través de las ciencias humanas. La Revolución Francesa, por ejemplo, disminuye su relevancia hasta el mero trámite del tránsito entre el dominio y la autoridad aristocrática al poder burgués fundado en el sexo. Precisamente, este nuevo concepto de sexualidad le proporciona a Foucault el instrumento para arremeter contra la sociedad burguesa que, en opinión de Rochlitz, diluye las diferencias entre las sociedades burguesas pero democráticas, por un lado, y los fascismos o totalitarismos, del otro.

A fuerza de querer desnitrificar los ideales burgueses, Foucault reduce todas las conquistas progresivas del estado de derecho, de la democracia, de las garantías y las protecciones de que se benefician los miembros de una sociedad desarrollada -a pesar de todas las insuficiencias de su aplicación y a pesar de todos los vicios estructurales del estado social- a perfeccionamientos de un aparato de poder de un cinismo cada vez mayor.¹⁷⁵⁵

¹⁷⁵⁴ Ibid. pag. 247.

¹⁷⁵⁵ Ibid. pag. 48.

Por ejemplo, buscando desmitificar los discursos sobre la liberación sexual, subestima el valor del psicoanálisis en las sociedades modernas. Asimismo reduce las ciencias humanas a corrientes conductivistas o funcionalistas puestas al servicio de la gestión tecnocrática. Simplificaciones que, en cambio, sirven para que el analista, gracias a la escasa complejidad de las estrategias del poder moderno, desenmascare el carácter vigilante y avasallador de ese mismo poder. De ahí que, habiendo objetivado la verdad como juego de verdad, subraya Rochlitz, y habiendo objetivado la sociedad misma como dispositivo del poder, Foucault

...no puede dar una condición objetiva a su sensibilidad estética ni a su estilo, ni a la agudeza de su pensamiento en el cual se encuentra su vigor crítico que es totalmente extraño a los `juegos´ y a los `dispositivos´, vigor crítico que es análogo a una especie de duda cartesiana. Por eso Foucault no puede admitir que las cualidades que le permiten escapar de los poderes tengan una existencia independiente de él mismo y se sitúen en la estructura de la sociedad moderna como crítica institucionalizada, como espacio de libertad y de discusión, irreducible al sistema de poder.¹⁷⁵⁶

Pero el ataque continúa porque la crítica foucaultiana, de acuerdo siempre con la lectura de sentido que explica Rochlitz, hospeda una tácita universalidad, una especie de moral “posconvencional” que se manifiesta por una reivindicación estética del placer y del saber. De hecho, lo que opone al biopoder es “un universo lúdico de placer y de saber” sin proponer en concreto ninguna fórmula alternativa de sustitución. Como resultado, la crítica de Foucault es puramente estética, si bien, al mismo tiempo está participada por una universalidad ética implícita. La concepción de orientar la forma de vida como si estuviéramos construyendo una obra de arte es, de todos modos, “el proyecto de minorías privilegiadas, liberadas de toda función en la producción material de la sociedad y que

¹⁷⁵⁶ Ibid. pag. 49.

pueden emplear todas sus fuerzas en el refinamiento de su estilo de vida”.¹⁷⁵⁷Rochlitz considera este arte de vivir como una ética posconvencional que rechaza el tipo de individualización ligado al estado y sus instituciones, así como la ética convencional de la norma. En contraste, juzga que esa individualización también es un contrapeso crítico muy útil contra la normalización y que, principalmente, lo que Foucault rechaza del cristianismo, el psicoanálisis o de la sociedad moderna es la exigencia de interiorización como examen crítico. Por eso, concluye Rochlitz, recurre a la estética de la existencia, aun siendo en cierto sentido “contradictoria” e “irrisoria” la idea de un nuevo arte de vivir que, practicado por una élite social, resulte de muy escaso riesgo para el dispositivo de poder descrito.

* * *

¹⁷⁵⁷ Ibid.

1.4 Década de los 90: visión completa.-

Al principio de los años 90, como hemos visto, ya había formado un grupo de numerosos críticos que en algunos casos se centraban en cuestiones específicas, pero también los había detractores de aspectos centrales de su pensamiento, tal y como, por ejemplo, lo recoge ampliamente Peter Burke en su libro *Critical Essays on Michel Foucault*. Efectivamente, en esos años, Foucault ya había despertado un gran interés académico, mediático y social, y casi parecía como algo obligado tener que articular una opinión, crítica o no, acerca de su trabajo. En palabras quizá algo exageradas de James Miller había “inspirado a algunos de los más importantes filósofos del mundo -Gilles Deleuze en Francia, Jürgen Habermas en Alemania, Charles Taylor en Canadá, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty e Hilary Putnam en Estados Unidos- a utilizar su obra, cada uno de un modo diferente, como trampolín para su propio pensamiento crítico”.¹⁷⁵⁸ Además, aunque aún no se había publicado toda su obra, faltaban algunos cursos importantes, a principios de esos años 90 salieron a la luz los cuatro volúmenes de *Dits et écrits* lo que supuso la ordenación cronológica de todo un nuevo caudal de documentación que estaba disperso, cuando no ilocalizable. Las entrevistas, escritos, conferencias y artículos reunidos y traducidos,¹⁷⁵⁹ significaron no solo complementar considerablemente la visión de conjunto sino el poder precisar, comparar y comprobar algunos aspectos más o menos interpretables o ciertas interpretaciones más o menos corregibles. En otras palabras, los críticos habían visto aumentada la disponibilidad del material con el que consumir su empeño y, por eso, a partir de la década de los 90 se aprecia un mayor dominio en el tratamiento de ciertos temas que ahora vamos a ver desarrollados.

¹⁷⁵⁸ James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag. 26.

¹⁷⁵⁹ Entrevistas o conferencias realizadas en inglés.

* * *

Un primer ejemplo de lo que decimos es el caso del profesor de la universidad de Leuven, Rudi Visker, quien publicó en 1991 el libro titulado: *Michel Foucault: Genealogie als kritik*.¹⁷⁶⁰ Visker, que en realidad no lleva a cabo una crítica general sino que apunta aspectos parciales criticables, aborda el análisis de toda la obra de Foucault pero, aquí, a nosotros nos interesa principalmente cómo enfoca la problematización de la subjetivación. En efecto, en el tercer capítulo de su trabajo, *The Exemplary Status of Foucault's Quotation Marks*, Visker acompaña, pero también cuestiona, el recorrido especulativo de los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Apunta primero como característica reconocible en Foucault el entrecomillado de términos que, a lo largo de todo su trabajo, constituye la base de unidad y continuidad. La unidad que se observa entre locura, episteme y prisión es la problematización de la científicidad de las ciencias humanas. No obstante, es precisamente este “will to critique”,¹⁷⁶¹ dice Visker, el motivo por el que Foucault abandona el terreno controlado de las ciencias humanas para escribir una historia de la sexualidad que definitivamente clarifique el estatus de esa crítica.

El primer paso lo da en la primera parte de la *Historia de la sexualidad*, donde Foucault ya muestra su sospecha de que la crítica de la represión sexual forma parte del mismo mecanismo histórico que parece denunciar. Pensar que solo mediante la represión el poder es efectivo es no entender la naturaleza del poder, y, de hecho, contribuye a mantenerla oculta. Para entenderlo hay que desestimar las teorías que dan cobertura a la “hipótesis represiva”, que finalmente solo es un estimulante incentivo para la proliferante economía del discurso del sexo. Economía autosuficiente porque a fuerza de

¹⁷⁶⁰ Nosotros vamos a utilizar la traducción al inglés de Chris Turner, *Michel Foucault, Genealogy as Critique*, publicada en 1995. En 1999, Visker publicó otro interesante trabajo titulado: *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*.

¹⁷⁶¹ Rudi Visker, *Michel Foucault, Genealogy as Critique*, pag. 75.

constantemente repetir el discurso la sexualidad permanece finalmente oculta. Es un simulacro mediante el cuál el poder despliega sus efectos: producir un discurso que se ramifica y extiende en todas direcciones hasta constituir una “*scientia sexualis*”. Pero el discurso, afirma Visker, es un discurso alimentado por el “deseo de saber” y por la esperanza de una verdad que revele el secreto. Y para desvelar las estrategias de poder inmanentes en ese deseo de saber, Foucault debe abandonar el campo de acción de la hipótesis represiva. La sexualidad es un fenómeno producido por un poder que ha encontrado en el deseo de saber un instrumento que convierte el régimen de “poder-saber-placer” en aceptable.¹⁷⁶²

El abandono de la hipótesis represiva tiene como consecuencia el cese en la búsqueda de un substrato reprimido y la reorientación de la indagación hacia el discurso, o su ausencia censurada, sobre la sexualidad. Este cambio, aunque en ocasiones es confuso, según Visker, le permite a Foucault concebir la historia de la sexualidad desde el punto de vista de una historia de los discursos. Discursos relativos a la diferencia entre sexos, a la problemática de las relaciones con el mismo sexo, al cuerpo de la mujer, a la sodomía, a la demografía, a la masturbación infantil, etc. Discursos que gracias a los conocimientos de la medicina, psiquiatría, pedagogía o incluso crítica política se suponía iban a arrojar luz sobre lo que permanecía oculto. Estos “*foyers*”, desde donde emanan los discursos, han conseguido centrar la atención en el significado más o menos oculto de esos asuntos y, precisamente por eso, todavía no dejan completamente de lado la hipótesis de la represión. Algo permanece en la obscuridad, dice Visker: no hay *foyer* lo suficientemente poderoso como para iluminar las sombras.¹⁷⁶³ El discurso solo es comprensible cuando se articula acerca de un determinado punto en el tiempo, ni lo precede ni es el efecto. Es algo que solidifica la materia prima reorganizada de manera

¹⁷⁶² Ibid. pag. 77.

¹⁷⁶³ Ibid. pag. 80. El mismo Visker considera que puede estar exagerando las metáforas luminosas.

diferente constituyendo otra suerte de orden entre luz y obscuridad. Así, en *La voluntad de saber*, Foucault, por contra de lo que ocurre en *Vigilar y castigar*, el efecto del poder no recae en obrar violencia sobre una materia todavía virgen, sino en seducirla.

Foucault descubre la subjetividad - una materia con la cual se puede seducir. En orden a comprender qué ocurre en el discurso sobre sexualidad, él dirige su atención a mecanismos de subjetivación: procedimientos que capacitan a `algo a reconocerse a sí mismo como sujeto´. ¹⁷⁶⁴

En *La voluntad de saber*, la subjetivación está asimismo impuesta pero también está aceptada y el desempeño del poder se convierte en algo más sutil al conectarse con el placer. "Poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos de excitación y de incitación". ¹⁷⁶⁵ La representación de esta conexión es la confesión, como ocurre, por ejemplo, con los homosexuales quienes, al igual que los delincuentes, deben confesar su culpabilidad y, además, reconocerse a sí mismo como tales. Su sexualidad explica su persona, lo que requiere que su discurso sea en primera persona y revele toda suerte de intimidad. Al principio del siglo XIX, continúa Visker, los homosexuales, y otras y muy variadas sexualidades periféricas, ya se habían convertido en "animales confesionales", ¹⁷⁶⁶ situándose así en la tradición cristiano-monástica de la confesión: "una indefinida objetivación del sí mismo por el sí mismo´, ¹⁷⁶⁷ pero una objetivación que fue

¹⁷⁶⁴ Ibid. pag. 81.

¹⁷⁶⁵ M. Foucault, *La voluntad de saber*, pag. 50. Cita nuestra.

¹⁷⁶⁶ M. Foucault, *La voluntad de saber*, pag. 62., "animal de confesión", citado por Rudi Visker, *Michel Foucault, Genealogy as Critique*, pag. 83.

¹⁷⁶⁷ M. Foucault, "Le combat de la chasteté", *Communications*, nº 35, *Sexualités occidentales*, 1982, pags. 15-25. Como dice Ángel Gabilondo en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica*, pag. 260, nota, "El combate de la castidad", es un texto del que hubiera sido el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, es decir, de *Las confesiones de la carne*. Sin embargo Foucault publicó parte previamente en la revista semestral *Communications* coordinada por Philippe Ariés y André Béjin. La cita en francés: " si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi", y añade en el sentido de que nunca se adquiere de una vez por todas ni acaba en el tiempo. En español, según la traducción de Gabilondo: "si existe tal subjetivación, implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo".

subjetivizante en sus efectos”.¹⁷⁶⁸La confesión, advierte Visker, no es un procedimiento inocente porque habilita al poder como una especie de sirena que atrae y extrae las peculiaridades sobre las que se mantiene vigilante. Es por esto que el poder no debe entenderse como represivo o estableciendo ciertos límites para la sexualidad, al contrario, amplía el marco incluyendo múltiples singularidades sexuales, como los casos de exhibicionismo, fetichismo, zoofilia, etc., o estableciendo distinciones en cuanto al tipo de relación entre los partícipes, como los casos de doctor-paciente, profesor-alumno, o adaptándose a lugares específicos, como en la cárcel o la escuela. Todas estas distinciones son para Foucault el “correlato del exacto procedimiento del poder”, dice Visker.

El poder, además, no se encuentra localizado en manos de alguien. Es una relación estratégica en la que los intervinientes se ven envueltos, y esa reciprocidad se manifiesta en la confesión porque quien confiesa se ve seducido para hacerlo y su confesión, a su vez, seduce a la persona que escucha. Sin embargo, se pregunta Visker, si el poder no está localizado exclusivamente en un lugar y sus efectos se observan en una seducción recíproca, entonces ¿por qué continuar hablando de subjetivación de la sujeción?, ¿quién es realmente quien sujeta o es sujetado?, ¿si se permite la propia seducción, no se distorsiona entonces la relación de poder?, ¿por qué debemos rechazar ser identificados en una particular forma de sexualidad?, ¿por qué debemos oponernos al dispositivo de sexualidad? Las respuestas que Foucault ofrece a estas cuestiones no son satisfactorias en opinión de Visker. Foucault, expone que la multiplicidad en la generación de procedimientos de significado del siglo XVIII no es un fenómeno aislado explicable por la simple curiosidad. Que estos procedimientos salieron fuera del marco cristiano porque fueron usados para el desarrollo de particulares mecanismos de poder en los que el

¹⁷⁶⁸ La cita completa de Visker en inglés: “ an indefinite objectivization of the self by the self - but an objectivization which was subjectivizing in its effects”, en *Michel Foucault, Genealogy as Critique*, pag. 83.

discurso del sexo aparece como esencial.¹⁷⁶⁹Que esta política, económica y técnica administración de la sexualidad es un signo evidente de la conexión entre el dispositivo de sexualidad y los intereses del poder. Y puede ser, dice Visker, que nuestra voluntad de saber no sea históricamente única y que la consecuencia de la voluntad de descubrir la verdad en nosotros mismos pueda ser el proceso en el que nos convertimos en sujetos de nuestro deseo, simultáneamente nos sujete.¹⁷⁷⁰Pero, los medios que Foucault despliega para demostrarlo no son compatibles con sus anteriores análisis, y toda la argumentación contra la hipótesis represiva no le sirve para excluirla cuando al final de *La voluntad de saber* dice:

Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.¹⁷⁷¹

Pero todo el trabajo que se tomó Foucault en explicar cómo ese cuerpo sexual estaba tocado, *frôlé*, por el poder, todo el énfasis en la productividad del poder basada en el cuerpo y los placeres, sin embargo parecen contradecirse con los mismo cuerpos y placeres que, ahora, sirven para oponerse al poder. Los cuerpos que tan fácilmente asumían las polimorfías sexuales, al mismo tiempo, ahora tienen una capacidad para escapar de toda esa espiral de poder.

En los dos siguientes volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, recuerda Visker, no emplea el concepto poder ni enfatiza la importancia de los cuerpos y los placeres. En estos trabajos Foucault entiende la subjetividad no como un producto del poder, sino

¹⁷⁶⁹ Visker está siguiendo la línea argumental que Foucault propone en *La voluntad de saber*, pag. 24.

¹⁷⁷⁰Rudi Visker, *Michel Foucault, Genealogy as Critique*, pag. 86.

¹⁷⁷¹ M. Foucault, *La voluntad de saber*, pag. 167.

como el resultado de las técnicas de subjetivación. Este cambio de énfasis le permite una perspectiva de partida para renovar desciframientos históricos que sirven de precedente.

Pero Foucault no propugna un mero retorno a la filosofía de la subjetividad. Su pretensión es investigar la constitución histórica del sujeto, cuya realidad es histórica y cultural y, por tanto, sujeta a cambios. Lo nuevo aquí, señala Visker, es que Foucault cree haber encontrado argumentos para pasar de la crítica del sujeto al nivel de la práctica de subjetividad. “El sujeto no tiene... la experiencia de sí mismo como un sujeto moral; se constituye a sí mismo... como particular sujeto de moralidad”.¹⁷⁷²En consecuencia, para entender cómo el individuo moderno puede considerarse un sujeto de una sexualidad, Foucault cambia el objeto de análisis de la producción de sexualidad a las formas y modalidades de la relación consigo mismo que constituye al sí mismo como sujeto. Ahora, la atención de Foucault no se dirige a las prescripciones morales a las que la sexualidad ha estado sujeta, sino a la conducta que surge por la problamatización ética. Esto requiere un ejercicio de sí sobre sí mismo para transformarse a sí mismo. El cambio es importante porque ya no subraya la conexión poder, saber, placer, como primer objetivo, sino que primero busca entender la problemática de la subjetivación. Del análisis de la sujeción hemos pasado al proceso de la subjetivación. Y en ese proceso Foucault incardina al conjunto de ideas y evoluciones que significa el cristianismo con dos objetivos: uno teórico, porque a partir de los conceptos propuestos en *El uso de los placeres* y en *El cuidado de sí* trata de resolver las dificultades que había encontrado en *La voluntad de saber*; y otro crítico, porque el compromiso con la fundamentación histórica está en juego.

Para Foucault no hubo cambios en el código moral con la llegada del cristianismo. Incluso se intensificó su expansión como consecuencia de la pastoral en la Edad Media. Pero en el primer cristianismo la influencia de la relación ética con uno mismo es más

¹⁷⁷²Rudi Visker, *Michel Foucault, Genealogy as Critique*, pag. 89.

determinante que la del código. En este sentido, las distintas formas en cómo la actividad sexual se constituía en un problema moral en Grecia, Roma o en el cristianismo, aun siendo divergentes en aspectos concretos de prohibiciones o recomendaciones, globalmente eran idénticas.¹⁷⁷³ Aunque la tradición cristiana se enfrenta al poder de la carne, lo que requiere un estrategia más que un arte de vivir, la subjetivación cristiana no está construida, como en la Grecia clásica, alrededor del uso de los placeres, sino que desarrolla una hermenéutica del sujeto en la que uno debe abandonar la carne sin dejar el cuerpo. Y esto es para Foucault, reitera Visker, la consecuencia de la concepción cristiana del acto sexual, del estigma que se relaciona con la caída y que, extraño al placer, solo se permite con la previa intencionalidad de la reproducción. Que el acto sexual se asocie con el mal lo aleja de cualquier formación de una estética de la existencia y explica la constante sospecha sobre uno mismo, la permanente auto-observación del deseo y la necesidad de confesarlo.

La combinación de subjetivación y sujeción determina la singularidad de esta hermenéutica del sujeto, establece que en un determinado momento el comportamiento ya no era solo práctica sino teórica y deja claro que el problema de *La voluntad de saber* tiene su raíz en el cristianismo, dice Visker.¹⁷⁷⁴ El hombre moderno, para reconocerse como sujeto de sexualidad, debe constituirse primero en sujeto de deseo y la sexualidad despegarse de las tradiciones cristianas. “El paradigma de la problematización moral de la sexualidad debe cambiar de la penetración a la erección”.¹⁷⁷⁵ Y esto es así porque el deseo sexual debe dejar de ser controlado para ser erradicado, como ocurre en la tradición monástica. Eliminación para la que se hace necesario el examen de conciencia cuyo objetivo es la distinción entre la verdad interior, que es el producto de la ética

¹⁷⁷³ Ibid. pag. 92.

¹⁷⁷⁴ Ibid. pag. 94.

¹⁷⁷⁵ Ibid. En inglés: “ The paradagim of the moral problematization of sexuality had to shift from penetration to erection”. TN.

cristiana de transformación del individuo, y las ilusiones que la distorsionan. La confesión es el elemento que da forma y continuidad a todo este entramado, si bien, cuando al final del siglo XVIII “la osificación del código”¹⁷⁷⁶ se convirtió en un problema, tuvo que dar paso desde la problemática del pecado y la carne al terreno de las sexualidades periféricas. Esta parece la conexión que Foucault utiliza para mantener la unidad en su historia de la sexualidad, sostiene Visker. Y también parece que responsabiliza a la vieja tradición cristiana por la desaparición de una estética de la existencia. Lo cierto es que busca liberar la ética de cualquier forma de legalidad codificada, y que, para hacer esto debe romper con la religión, la ciencia o cualquier autoridad metafísica sobre el sí mismo. El sí mismo no es algo dado sino algo que hay que hacer, es decir, en un sentido similar al de los antiguos griegos, convertir la vida en una obra de arte.

Ahora bien, se pregunta Visker, ¿en qué sentido se puede realmente hablar de una teoría cristiana del sujeto a la cual hay que resistirse en nombre de una estética de la existencia? y ¿después del giro efectuado en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, se puede pensar en la subjetivación al mismo tiempo que considerar la posibilidad de sujeción? Foucault parece tener dudas porque si revisa sus conceptualizaciones perdería recursos, por ejemplo, ya no sería posible poner entre comillas la “subjetivación” como figura de argumentación. En cualquier caso, finaliza Visker este apartado que hemos seleccionado diciendo que:

Todo esto parecería significar que Foucault termina una vez más con una intuición que podría decirse haber sido ya virtualmente establecida en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*: la subjetivación (práctica) es algo que se impone, pero también es aceptado. Los estudios siguientes sobre la sexualidad no desarrolla esta conclusión más allá: en *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* Foucault siempre presupone, de hecho, la distinción entre una constituyente y constituida subjetividad, y su determinación del proceso de subjetivación dice mucho acerca de las formas que la última puede asumir, pero nada acerca de la primera. Foucault postula la subjetivación, pero no la explica. Por esa razón, las cuestiones que quedan abiertas en *La voluntad de saber* no han

¹⁷⁷⁶ Ibid. pag. 95. En inglés : “ ...the ossification of the code...”. TN.

desaparecido. Los últimos trabajos....reemplazan una teoría de sujeción que no puede explicar la subjetivación por una `teoría´ que postula la existencia de la subjetivación y presupone la actualidad de la sujeción, sin ser capaz de pensar su posibilidad.¹⁷⁷⁷

Como se lee, Visker imputa a la “teoría” que postula Foucault la incapacidad de explicación, dejar cuestiones sin resolver y, además, basarse en intuiciones y presupuestos.

* * *

Otro ejemplo de estos autores críticos al principio de los 90´ puede ser el caso del historiador británico Tony Judt quien, concretamente en 1992, publicó el libro titulado: *Pasado imperfecto, los intelectuales franceses 1944-1956*. En el marco del análisis crítico del mundo intelectual francés correspondiente a esos años, y posteriores, Judt hace una serie de afirmaciones críticas en las que incluye a la figura de Foucault y que afectan a toda su obra, si bien no entra demasiado en cuestiones filosóficas. Aquí nos interesa precisamente por la visión general de ese contexto histórico, con Foucault y sus “líricas parrafadas”¹⁷⁷⁸ como icono destacado, en el que describe las circunstancias de algunos de los movimientos de la cultura francesa que desembocaron en lo que considera su decadencia. Naturalmente es el punto de vista y el estilo de Judt, pero, en cierta medida, también representa ese recelo de una parte del mundo cultural angloamericano hacia la intelectualidad francesa.

¹⁷⁷⁷ Ibid. pag. 98. En inglés: “ All this would seem to mean that Foucault ends up once again with an intuition which could be said to have already virtually been established in the first volume of *The History of Sexuality*: (practical) subjectivization is something which is imposed, but also accepted. The subsequent studies on sexuality do not develop this conclusion any further: in *The Use of Pleasure* and *The care of the Self* Foucault in rect always presupposes the distinction between a constituting and a constituted subjectivity, and his determination of the process of subjectivization says a great deal about the forms which the latter can assume, but nothing about the former. Foucault postulates subjectivization, but he does not explain it. For that reason, the questions which remain open in *La volonté de savor* have in no way disappeared. But the later works....replace a theory of subjection which cannot explain subjectivization by a `theory´ which postulates the existence of subjectivization and presupposes the actuality of subjection, without being able to think its possibility”. TN.

¹⁷⁷⁸ Tony Judt, *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956.*, pag. 149.

Pues bien, Judt presenta una Francia de los años cuarenta y cincuenta como el escenario en el que, por una parte, se produce una completa regeneración en la élite culta francesa con respecto a la del periodo precedente, sujeta todavía a condicionantes de orden histórico sociales pero también a los efectos de la Gran Guerra y, por tanto, más provinciana e introvertida. Y, por otra, en las décadas mencionadas de postguerra, por diferentes motivos, intelectuales franceses como Sartre, Malraux, Mounier o Camus consiguieron el prestigio, la influencia y la repercusión que los hizo famosos en todo el mundo. Sin embargo, la siguiente oleada, la de los Lacan, Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, Bourdieu, Baudrillard, etc., disfrutaron y aprovecharon el empuje anterior, pero también desfallecieron, al menos en Francia. Las causas de este ascenso y caída del crédito y la autoridad de los intelectuales franceses son varias, según precisa Judt. En efecto, antes de la Segunda Guerra Mundial numerosos intelectuales centroeuropeos así como españoles, italianos, balcánicos o del norte de Europa, ya tuvieron que emigrar por motivos políticos a Norteamérica o Hispanoamérica. Durante la guerra, evidentemente la persecución se acrecentó hasta vaciar de oposición o disidencia los regímenes de la Europa continental intervinientes, circunstancia que se mantuvo hasta el final del conflicto. Después, París emergió como lugar de encuentro y refugio cultural, y allí acudieron los escritores, artistas y filósofos de todas partes.

Judt afirma que, además de estas causas exteriores, hubo toda una serie de circunstancias internas que contribuyeron a la conformación del acervo intelectual e ideológico de ese ciertamente impresionante elenco de autores de postguerra. Y apunta a la importancia del Estado en la vida pública y privada francesa, a la profunda influencia de Acción Francesa antes de la guerra mundial y a la hegemonía política del PCF después de 1945. Efectivamente, el movimiento dirigido por Maurras decayó por, entre otras muchas razones, el apoyo al gobierno de Vichy y, al acabar la guerra, fue el Partido

Comunista el que ocupó su lugar. Pero, sostiene Judt que, si bien los comunistas sustituyeron a Acción Francesa, nadie ha sustituido a los comunistas.

En consecuencia con todo esto se ha producido un declive en los hábitos del pensamiento político relacionado con un Estado fuerte, que se ha debilitado por el hundimiento del político y la tradición más estrechamente vinculada con el concepto del Estado como proveedor. La tragicómica caída del Partido Comunista francés ha tenido consecuencias electorales graves y de ninguna manera solo positivas, pero entre los intelectuales ha servido para socavar la atracción de las apelaciones a la autoridad, política o ideológica, y, en consonancia, ha reforzado el desagrado contemporáneo por las grandes teorías en general y por el marxismo en particular.¹⁷⁷⁹

Así pues, en medio del progresivo declive del Estado proveedor, de las ideologías que lo promueven y también por los desastrosos efectos morales de la fascinación por la violencia de los “pensadores maestros”,¹⁷⁸⁰ así como la indulgencia y hasta el apoyo a los regímenes totalitarios del este, se produce la llegada de la segunda promoción de pensadores franceses de repercusión global, herederos en muchos aspectos de sus maestros pero también dueños de su propia originalidad.

De cualquier modo, todas estas transformaciones, señala Judt, han sido más importantes en el interior que en el extranjero, porque en Francia nadie pone en duda que los intelectuales están en crisis y la actitud hacia esos “maestros” del pasado es más bien crítica o incluso despectiva. Mientras, y en parte también por un efecto contagio, las figuras recientes de peso, como Foucault, Lacan o Derrida, “han perdido todo su encanto y apenas suscitan interés”. Lo curioso, dice Judt, es que el prestigio de esta segunda generación de pensadores franceses de postguerra se mantiene con todo vigor en los ambientes académicos del resto del mundo, aunque sus seguidores o imitadores no tienen ya influencia alguna. Incluso algunos de ellos, estimulados por creer continuar con

¹⁷⁷⁹ Ibid. pag. 331.

¹⁷⁸⁰ Ibid. pag. 333.

la tradición de esa última generación, también creen poder ser selectivos y, así, descartan algunos temas por estimarlos menores, como ocurre con dos de las grandes preocupaciones del último Foucault: los derechos de los internos en las penitenciarias o de los homosexuales.

En resumen, Judt considera que Foucault es uno de los actores de esa última y ya desfasada generación de pensadores franceses que hasta finales de la década de los años 70 tuvieron relevancia. Ahora, es decir a principios de los 90', esa obligada referencia solo ocurría fuera de Francia, dice, y esto gracias a una cierta idealización del intelectual francés propia de la bipolaridad con que se suele abordar el tema en otras partes del mundo. No llega más lejos ni precisa crítica filosófica alguna en su contra, pero aquí, al principio de la última década del siglo XX, nos sirve como composición de lugar de una idea de la evolución y trascendencia de la intelectualidad francesa bastante extendida en la cultura anglosajona.

* * *

También, ese mismo año de 1992, la conocida profesora de arte y humanidades en la Universidad de las Artes de Filadelfia, Camille Paglia, publicó *Sex, Art and American Culture: Essays*, libro de ensayos que aquí nos interesa sobre todo porque, según afirma, las mayores deficiencias de Foucault son: su falta de comprensión del pensamiento metafórico, o simbólico, y su extravío sobre cuestiones fundamentales en el área del sexo. También porque, partiendo y aun compartiendo la descarnada crítica general que José G. Merquior le había lanzado a Foucault, destaca sin embargo que el comentarista brasileño olvida la que considera evidente influencia de Durkheim y de Weber. Paglia, conocida por su incontinente vehemencia, consigue vertebrar una argumentación crítica entorno a los puntos citados aunque, probablemente, con algunos excesos innecesarios. Comienza su

juicio con una tormenta de acusaciones de toda índole y en todas direcciones, llegando hasta la caracterización personal. Efectivamente, para Paglia “el pensador ideal de la era yuppie es Michel Foucault”,¹⁷⁸¹ maestro del apaño rápido, rígidamente esquemático, previsible, incapaz de admitir una contradicción y, además, repite la misma combinación de maníaca abstracción con la lujuria por el poder personal que se pudo ver en los “campos de concentración”.¹⁷⁸² Ajeno al humor, la compasión, el erotismo o la sabiduría, tiene la clase de inteligencia que es buena para puzzles o para inventar acrósticos, pero muy poco talento si exceptuamos la auto-promoción, martilla Paglia. Como escritor fue un arrogante bastardo, continúa, cuyos libros adolecen de una torpe investigación y un lenguaje obsesivo-compulsivo injustamente adulado. Es el Cagliostro de nuestro tiempo, dice, como lo demuestra el tratamiento que hace de Emile Durkheim, su verdadera fuente de referencia. Ni Halperin ni tampoco Merquior han acertado a descubrir la masiva deuda que Foucault contrajo con Durkheim, sin ni siquiera mencionarlo, muestra de la incomprensión de su trabajo que lo ha hecho pasar incluso por erudito. En concreto, Paglia refiere dos libros de Durkheim, *The Division of Labour in Society* y *Primitive Classification*, como fuentes claras de influencia que Foucault se limita a desarrollar sin citar. Pero no solo Durkheim está por todas partes, insiste, porque los complejos análisis de las organizaciones y grupos de poder en Max Weber ejemplifican cómo Foucault no parece más que un principiante.

Precisamente en relación al “poder” Paglia abre otro frente. Primero desacredita su fidelidad con las fuentes históricas de documentación calificando de “táimada improvisación”¹⁷⁸³ la relación con los hechos reales. Lo acusa de ignorar la historia antigua basada en el desarrollo y articulación de culturas y códigos legales. Nunca se pregunta por cómo se consigue o se pierde el poder, si hay justicia en su administración o

¹⁷⁸¹ Camille Paglia, *Sex, Art and American Culture: Essays*, págs. 223-224. TN.

¹⁷⁸² Ibid. TN.

¹⁷⁸³ Ibid. , pag. 225.

si, por el contrario, se abusa del mismo. Desconoce las teorías sobre jerarquía social, como la del “pecking order”,¹⁷⁸⁴ y niega el impacto que sobre los acontecimientos históricos puede tener la individualidad de una fuerte personalidad.

Del mismo modo, también la idea de “vigilancia” tiene su razón. Previamente, acusa a Foucault, y a Lacan y a Derrida, de padecer un desfase de cuarenta años. Precisa que Foucault tampoco concede la importancia requerida a la economía ni ve la radical transformación de la cultura, la tecnología y la comunicación de masas acontecidas después de la Segunda Guerra Mundial. Pero, concretamente sobre el modo en que Foucault desarrolla el tema de la vigilancia, Paglia opina que su estilo está anquilosado y resulta monótono si se compara con la forma en que abordan el tema autores como Sade, Poe, Kafka, Brecht, etc. La cultura post-sesenta, asegura, ya no está tan interesada en la vigilancia como en el voyerismo.

Por otra parte, culpa a la pobre preparación educativa del mundo académico e intelectual americano, por la sumisa recepción de la influencia francesa en general y de Foucault en particular. Que esto ocurra, continúa, con un autor cuya ignorancia de la antigüedad lo tuvo paralizado ante la certeza de que la Ilustración fue un resurgir de las categorías de la Grecia apolínea, se debe a que los humanistas americanos “bostezan con asombro”¹⁷⁸⁵ ante estos alardes de falsa lógica. Esas categorías en Foucault, apunta Paglia, son siempre arbitrarias y nunca comprobadas empíricamente. “Trata su material y a los lectores en exactamente el modo fascista que, según denuncia, la sociedad trata al cuerpo —como un maniquí sin su propia energía animal o procesos internos”.¹⁷⁸⁶

Y, como hemos dicho, hay dos áreas en las que Paglia considera muy deficientes las teorizaciones de Foucault: el conocimiento y la sexualidad. Foucault, dice, no solo no

¹⁷⁸⁴ En 1921, el noruego Thorleif Schjelderup-Ebbe formuló esta teoría, en alemán Hackordnung sobre la importancia de los picoteos en la jerarquía entre los pollos de una granja.

¹⁷⁸⁵ Camille Paglia, *Sex, Art and American Culture: Essays*, pag. 229. En inglés: “...gape in wonder...” TN.

¹⁷⁸⁶ Ibid. En inglés: “He treats his material and readers in exactly the fascist way he claims society treats the body —as a mannequin without its own animal energy or internal processes”. TN.

entiende la simple asociación de ideas sino que, para proclamarse el descubridor de las “epistemes” intrínsecas de un periodo, tampoco juzga oportuno evaluar el pensamiento simbólico, sin el cual la literatura o el arte en general, u otros espacios de relación como el amor, la religión o el patriotismo, resultan incomprensibles. Pero, el más importante error en el pensamiento de Foucault gira en torno a la sexualidad. Su estilo apresurado y compulsivo esconde un racionalismo defensivo que, en realidad, pretende evitar pensar en la mujer, la naturaleza, las emociones y la sexualidad del cuerpo. Además, presenta a la mujer como una mera cuestión de cifras, convirtiendo su cuerpo en la pasiva propiedad de una sociedad masculina. Foucault, prosigue, ve poder por todas partes, excepto donde es mas grande: “el principio de feminidad”.¹⁷⁸⁷ No le extraña, pues, que sus libros les resulten más atractivos a los hombres proclives a una explicación racional para todo.

Sin embargo, no acaba aquí esta serie de sucesivas andanadas. Quedaba el análisis histórico. En efecto, Paglia establece una comparación entre la forma de trabajar y escribir de un historiador como Robert Drews, en concreto cita *The Coming of the Greeks*, y la escuela francesa. Drews sintetiza el estilo de escritura analítica, lógica, transparente y luminosa de la mejor tradición occidental. No hay propaganda, distorsión o intención de engañar, solo honestidad. No tiene ninguna necesidad de demostrar su erudición, que resulta invisible. “Los escritos de Drews tiene el tejido, la textura, las puntadas de alta calidad intelectual. La vida académica ha sido inundada por las imitaciones francesas, por el mercadeo de un *pret à porter* chapucero. Robert Drews tiene la mercancía anglo-americana para cualquier temporada”.¹⁷⁸⁸ Es necesario, concluye Paglia, un cambio, una vuelta al historicismo que tenga en cuenta los hechos. Aunque no haya certezas absolutas, sí encontramos hechos bien fundamentados, a partir de los que aprendemos a construir, pero sin olvidar el escepticismo como instrumento que nos

¹⁷⁸⁷ Ibid. pag. 230. En inglés: “ the female principle”. TN.

¹⁷⁸⁸ Ibid. pag. 231. En inglés: “ Drews’s writing has the weave, the texturing, the sticking of high intellectual quality. Academe has been flooded by French knockoffs, shoddy *pret à porter* merchandise. Robert Drews has the Anglo-American goods for all seasons. TN.

permite desechar las premisas que desmientan las evidencias. Precisamente, en nuestra cultura, hay dos grandes tradiciones de escepticismo: la helénica y la judaica. La filosofía, la retórica, la oratoria greco-romanas, junto con la teología cristiana nacida en el helenismo y la herencia religiosa y legal judías son la influencia fundamental en el pensamiento y arte occidentales. El vigor intelectual que se desprende de la interpretación del *Talmud*, por ejemplo, se refleja en la tradición académica literaria, medica, científica o legal de los judíos hasta nuestros días. Y, sacado a colación, dice Paglia finalmente:

Uno de los más insustanciales aspectos de la dieta francesa es la forma cómo ambiciosos académicos han mostrado la deriva de y la venta de su propia identidad. Foucault es el pan de cada día para los judíos integrados.¹⁷⁸⁹

* * *

El profesor de la New School for Social Research de Nueva York y doctor en filosofía James Miller, publicó la biografía titulada *La pasión de Michel Foucault*, en 1993. Quizás excesivamente escabroso¹⁷⁹⁰ en algunas ocasiones, sobre todo cuando describe episodios o incursiones en el ambiente gay, también hace girar sobre el origen y la configuración de muchas de las ideas y especulaciones propias de Foucault cuestiones aparentemente ajenas al interés filosófico. Con todo, en el capítulo que titula *El guión del*

¹⁷⁸⁹ Ibid. pag. 232. La traducción presenta algunas dificultades. Por ejemplo, en USA se utiliza la expresión "white bread" para referirse al americano común. "El pan de cada día" es lo más próximo que hemos encontrado, una vez descartadas otras opciones que perdían el sentido culinario. Aquí, además la expresión viene reforzada por la palabra "mayo", contracción de mayonnaise que, a su vez, está relacionada con "fad" y "unpalatable". La *Nouvelle cuisine* parece el objetivo sarcástico de Paglia. En inglés: "One of the most unpalatable aspects of the french dad is the way it has shown ambitious academice drifting from and selling out their own cultural identity. Foucault is white bread and mayo for the assimilated Jaews". TN.

¹⁷⁹⁰ Por ejemplo, las citas que Miller hace de la entrevista con Hans Sluga en 1989 que, sin embargo, pone en duda. También, en esta línea, la conversación mantenida con D.A. Miller. En James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag. 463 y 470 respectivamente.

self,¹⁷⁹¹ construye un proceso de gestación del *self* que, precisamente por lo anterior, resulta interesante para reseñar en esta cronología crítica. Efectivamente, por todo el capítulo aparecen calificaciones como ambiguo, vacilante, elusivo, inasible, ambivalente o incluso composiciones más elaboradas como: especie de estrella, sabio calvo o esfinge postmoderna. Pero, más allá de los adjetivos puntuales, Miller considera que Foucault manifiesta una continua tensión, un esfuerzo constante por transformarse, liberarse y cambiarse a sí mismo, y ese es el motivo por el cual elige los diferentes temas que estudia. Por ejemplo, es por eso que termina pensando la antigüedad tardía o el cristianismo, esto es, para encontrar una vía de liberación del presente que le permita “pensar de modo diferente”.¹⁷⁹² Y todo el desarrollo cronológico que hace de lo que llama el *self*, y también de todos los despliegues anteriores del pensamiento foucaultiano, está penetrado por la idea de que son las inquietudes personales del mismo Foucault las que guían sus especulaciones. Así, Miller yuxtapone coordinadamente la secuencia de las diferentes ediciones de sus libros, de los sucesivos cursos, de las conferencias o de las entrevistas, es decir, de la progresión temporal del proceso en el que Foucault estructura la genealogía del sujeto,¹⁷⁹³ con los eventos biográficos que, de una u otra manera, siempre están orientados a ocuparse y pensarse a sí mismo. Al superponer de esta manera tan determinante su vida con su pensamiento, parece que establece una relación causa efecto que explica cómo y en qué dirección se ha producido la reflexión del *self*, según hayan sido sus momentos de ánimo o sus experiencias vitales. De esta manera, y teniendo en cuenta la continua reproducción de circunstancias incluso cotidianas, tanto

¹⁷⁹¹ Así es como se ha traducido al español, pero Miller, titulado en inglés *The scripting of the self* está jugando con la referencia a un artículo de Foucault de 1983 titulado “L’écriture de soi”, que trata sobre cuál era la importancia que le daban los estoicos y los cristianos a la costumbre de la escritura en diarios de los sucesos y acontecimientos considerados como relevantes. La finalidad propuesta, aparentemente, consistía en dominar razonadamente defectos personales, como la adulación, la ira, etc., y en el caso de los cristianos la constatación diaria de la lucha contra la tentación. Por tanto, en español también creemos que se podía haber traducido, en una aproximación más literal al original francés, como *La escritura de sí*.

¹⁷⁹² James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag. 457.

¹⁷⁹³ Proceso en el que, sin embargo, no cita a Descartes como punto de inflexión ni hace mención alguna a un elemento fundamental en la estructura del pensamiento del último Foucault: la *parrhesia*.

que a veces creemos adentrarnos en una sección de “crónica de sucesos” o de “ecos de sociedad”, la crítica de Miller aparenta inclinarse más hacia su estilo de vida como el verdadero origen y guión de su filosofía, quizás con el sentido de la creación de una obra de arte, que a su propio pensamiento, que adquiere un protagonismo complementario. En cualquier caso, recordemos cuál era la intención original de Miller,¹⁷⁹⁴ es decir el objetivo marcado al principio, con la primera frase del prefacio de *La pasión de Michel Foucault*: “Este libro no es una biografía...”.¹⁷⁹⁵

* * *

En 1993, el actual profesor de la Universidad de Michigan, David Halperin, publicó un largo artículo en la revista *Salmagundi*, editada todavía en la actualidad por el Skidmore College en Saratoga Springs, NY. Lo tituló, “Bringing Out Michel Foucault”, que podría significar algo así como sacar a colación o llamar la atención sobre Michel Foucault. Antes, en 1990, ya había publicado un libro, *One Hundred Years of Homosexuality*, en el que trataba la visión que sobre el amor griego tenían Haral Patzer y Michel Foucault. Más tarde, concretamente en 1994 publicó “Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic Erôtes” en el que teniendo como referencia la *Historia de la sexualidad*, aborda la disputa sobre los méritos de la heterosexualidad y la homosexualidad en el *Erôtes* del pseudo-Luciano. En 1995, publicaría también *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, que directamente abordaba el tema de la homosexualidad. Aquí vamos a reseñar el artículo de *Salmagundi* porque, curiosamente, le fue propuesta la colaboración por James Miller y porque, si bien

¹⁷⁹⁴ Con respecto a la verdadera intención de autores críticos como Judt, Paglia, Miller y otros, Didier Eribon sostiene que detrás de sus feroces críticas se esconde un nacionalismo y proteccionismo teóricos de reacción anti-francesa que proviene de los neocons americanos, pero también secundados por la izquierda tradicional. En *Michel Foucault et ses contemporains*, pags. 70-71-72.

¹⁷⁹⁵ James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, pag. 9.

es cierto que no critica a Foucault, sin embargo, critica la biografía del mismo Miller, también reprueba la elogiosa biografía de Didier Eribon. Con la contestación de éste, se establece una especie de tríada de críticas y encomios que sirve para ilustrar algunos aspectos controvertidos y para situar la polémica que suscitaba la homosexualidad como un claro objetivo de análisis.

Partiendo de una cita de Foucault¹⁷⁹⁶ en la que caracteriza los relatos biográficos como un procedimiento de objetivación y sometimiento, y, asimismo, teniendo en cuenta la concepción que defiende en diferentes lugares acerca de la función asignable al “autor”, se pregunta Halperin si no es una contradicción abordar la biografía de Foucault, como hace Miller, sin considerar esa “narrativización de la individualidad”¹⁷⁹⁷ como un instrumento de normalización y de control. Descarta la simple incompreensión del pensamiento de Foucault, pero señala que Miller restringe la dimensión política de Foucault a ciertas participaciones en movimientos locales y, además, como un elemento más en su práctica biográfica, se pregunta por el origen oculto del sentido de su trabajo o asocia sus escritos a los avatares de su vida personal. Parece buscar la creación de las condiciones para fijar un marco referencial en el que no se entienda su pensamiento sin

¹⁷⁹⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir*, pags. 224-225. En francés: “Pendant longtemps l'individualité quelconque — celle d'en bas et de tout le monde — est demeurée au-dessous du seuil de description. Etre regardé, observé, raconté dans le détail, suivi au jour le jour par une écriture ininterrompue était un privilège. La chronique d'un homme, le récit de sa vie, son historiographie rédigée au fil de son existence faisaient partie des rituels de sa puissance. Or les procédés disciplinaires retournent ce rapport, abaissent le seuil de l'individualité descriptible et font de cette description un moyen de contrôle et une méthode de domination. Non plus monument pour une mémoire future, mais document pour une utilisation éventuelle. Et cette descriptibilité nouvelle est d'autant plus marquée que l'encadrement disciplinaire est strict : l'enfant, le malade, le fou, le condamné deviendront, de plus en plus facilement à partir du XVIIIe siècle et selon une pente qui est celle des mécanismes de discipline, l'objet de descriptions individuelles et de récits biographiques. Cette mise en écriture des existences réelles n'est plus une procédure d'héroïsation; elle fonctionne comme procédure d'objectivation et d'assujettissement”. En español: “Durante mucho tiempo la individualidad común —la de abajo y de todo el mundo— se ha mantenido por bajo del umbral de descripción. Ser mirado, observado, referido detalladamente, seguido a diario por una escritura ininterrumpida, era un privilegio. La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación. No ya monumento para una memoria futura, sino documento para una utilización eventual. Y esta descriptibilidad nueva es tanto más marcada cuanto que el encuadramiento disciplinario es estricto: el niño, el enfermo, el loco, el condenado pasarán a ser, cada vez más fácilmente a partir del siglo XVIII y según una pendiente que es la de los mecanismos de disciplina, objeto de decisiones individuales y de relatos biográficos. Esta consignación por escrito de las existencias reales no es ya un procedimiento de heroicización; funciona como procedimiento de objetivación y de sometimiento”. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pags. 222-223.

¹⁷⁹⁷ D. Halperin, “Bringing Out Michel Foucault”, pag. 70.

incluir su personal estilo de vida. Todo esto, y otros muchos detalles más, le hacen decir a Halperin que, lo sepa o no, la biografía escrita por Miller, no solo se opone sino que, la sistemática orientación de su discurso, no deja lugar a dudas: es anti-foucaultiana. Y, éste, es un terreno ciertamente peligroso, porque, dando un paso más, la relación entre vida personal y pensamiento puede establecerse y utilizarse como táctica para desacreditar el segundo, por hechos que pudieran ser considerados escandalosos del primero. Ejemplo de lo anterior, precisa Halperin, lo encontramos claramente en el caso de Mark Lilla,¹⁷⁹⁸ quien relaciona deliberadamente la vida de Foucault con la de Althusser en un calculado movimiento “para denigrar la vida y el pensamiento de ambos”.¹⁷⁹⁹ El asesinato de su mujer y el posterior ingreso en una institución psiquiátrica de Althusser, se compara con la muerte de Foucault por SIDA, con la intención de deslegitimar y trivializar, a través de la biografía, el pensamiento del uno y del otro: “La biografía nos permite ver qué profundo y cabal significado tiene la imaginación filosófica de la subjetividad y el ataque al humanismo hecho por Althusser, como el que hizo Foucault”.¹⁸⁰⁰ De forma semejante, en el caso de Miller, compara de nuevo Halperin, los riesgos de sensacionalismo, volatilidad, o de caer en ciertos estereotipos son asumidos y defiende su forma de hacer biografías porque, según dice, está buscando la verdad. Pero, continua Halperin, lo que nuestra cultura reconoce como “verdad”, en relación con el mundo de la sexualidad gay no es nada objetivo, neutral o desinteresado “conocimiento” sino, más bien, una ignorante oposición tendente a su no reconocimiento. Miller, pues, no solamente desoye estos argumentos sino que, aun teniendo en cuenta los riesgos, lleva a cabo su proyecto.

¹⁷⁹⁸ Mark Lilla, “Keep left, and secular”, Times Literary Supplement, n° 4700, pag. 26.,1993, y también “Marx and Murder”, Times Literary Supplement, n° 4669, septiembre, pag. 25, 1992.

¹⁷⁹⁹ D. Halperin, “Bringing Out Michel Foucault”, pag. 72.

¹⁸⁰⁰ Mark Lilla, “Marx and Murder”, citado por Halperin en pag. 72. En inglés: “Biography now permit us to see what a profoundly intimate meaning the philosophical flight from subjectivity and the attack on humanism had for Althusser, as it did for Foucault”.

Efectivamente, en *La pasión de Michel Foucault*, Miller sostiene la tesis de que Foucault tenía una especie de obsesión entre el sadomasoquismo y la muerte, con fantasías de suicidio y tortura, y que su mayor deseo fue liberarse de sí mismo llevando al extremo todo tipo de experiencias físicas y mentales. Halperin descalifica la suerte de generalizaciones e incluso la base documental y los propios textos que le hacen concluir tales afirmaciones. Llega a acusarlo de hacer una lectura de sus trabajos “despreocupada y tendenciosa”, lo que no inspira precisamente demasiada confianza en su tesis.¹⁸⁰¹ Por ejemplo, recuerda el famoso debate con Pierre Victor,¹⁸⁰² en el que según Miller, Foucault no se opuso suficientemente al uso de la violencia. Aun siendo discutible la mayor o menor connivencia con los maoístas próximos a la violencia, Miller no puede ignorar, como hace, los argumentos contrarios y solo utilizados por Foucault en la discusión.

Más adelante, Halperin compara el estilo y el método utilizado en la biografía escrita por Jim Miller con la de su homónimo D. A. Miller, quien justo el año anterior, es decir en 1992, había tratado el mismo tema de la importancia de la orientación sexual en *Bringing Out Roland Barthes*. Con un enfoque completamente distinto al estilo crítico de J. Miller, la homosexualidad es sacada a la luz, de ahí el título, para poner delante del lector, con un estilo que denomina novelesco, la naturaleza del autor. La intención, como se ve, es dejar patente lo que en el caso de *La pasión de Foucault*, parece algo vergonzoso.

Por último, Halperin llama la atención sobre la politización de la “verdad”. La biografía de J. Miller ofrece un ejemplo de cuáles eran las objeciones de Foucault acerca de la política de la “verdad”,¹⁸⁰³ pensada como una estrategia discursiva cuyo opuesto no era el error, que bloquea las cuestiones acerca de su propia producción, y que crea las

¹⁸⁰¹D. Halperin, “Bringing Out Michel Foucault”, pag. 79.

¹⁸⁰² Seudónimo de Benny Lévy, el conocido maoísta y secretario de Sartre. En 1972 tuvo un debate con Foucault y con Gilles sobre lo que llamaban la justicia popular. Gilles era André Glucksmann. Se tituló “Sur la justice populaire. Débat avec les maos”, y se publicó en *Les temps modernes*, nº 310. Nosotros lo citamos también como el texto nº 108 de DE, vol. II, pag. 340.

¹⁸⁰³D. Halperin, “Bringing Out Michel Foucault”, pag. 88.

condiciones para hacer desaparecer de la vista el ejercicio del poder. Por tanto, la “verdad” confiere poder a los que proclaman su acceso a ella, por ejemplo la de los “expertos” que describen e incluso cosifican la vida de la gente. Esto mismo dice Halperin:

Y esto permite a tales expertos a escribir sin tener que responder a los sujetos de sus descripciones por las consecuencias de esas descripciones, porque el privilegiado acceso a la verdad les habilita el poder para manifestarse en la manera de una legítima autoridad que no necesita ulteriores justificaciones.¹⁸⁰⁴

Pero antes, en el transcurso del entrecruzamiento de acusaciones, había surgido el caso de Didier Eribon. Efectivamente, en opinión de Halperin, Eribon, que ya había escrito una elogiosa biografía en 1989 titulada *Michel Foucault*, incurre en la negligencia de no tomar ni siquiera en consideración la “conexión entre el pensamiento de Foucault y sus experiencias sexual, social y sobre la política de sujeción”,¹⁸⁰⁵ reduciendo su vida a lo meramente privado. Sin embargo, los dos yerran, Eribon y Miller, en la aproximación al sentido político de la práctica personal que conduce su vida, afirma Halperin. Contestó rápido a las acusaciones vertidas y en su libro *Michel Foucault, et ses contemporains* responde con diferentes argumentos. El primero es que cuando Halperin le reprocha haber mantenido la obra de Foucault al margen de toda asociación con su experiencia personal, en realidad está haciendo una reducción radical de la experiencia personal a la vida sexual.¹⁸⁰⁶ Olvida la importancia de otros niveles de experiencia, como la inserción en la vida cultural, la relación con los otros, el compromiso político, etc. No solo la identidad sexual es una dimensión fundamental, sino que para entender e interpretar adecuadamente la obra de Foucault, dice Eribon, es necesario tener en cuenta otros

¹⁸⁰⁴ Ibid. 88-89. En inglés: “ And it licenses such experts to write without ever having to answer to the subjects of their descriptions for the consequences of those descriptions, because their privileged access to truth enables their power to manifest itself entirely in the guise of a legitimate authority that has no need of further justification”.

¹⁸⁰⁵ Ibid. pag. 74.

¹⁸⁰⁶ Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, pag. 54.

factores además del de la homosexualidad. Pero Halperin comete otro error. Según Eribon, no se puede tratar la homosexualidad como si no tuviera historia, como si fuera una “substancia intemporal”. Y la época tiene una importancia considerable a la hora de interpretar esa influencia. Por ejemplo, los años cuarenta y cincuenta fueron de una fuerte represión, de falta de derechos y de miedo, y, por tanto, hay que tener muy presente la época cuando Foucault escribía, el ambiente y los riesgos que se corrían que, en algunos casos, eran casi los mismos de vivir en la clandestinidad. Sin duda, esta circunstancia tuvo efecto en sus problemas psiquiátricos y depresivos, como dice Eribon que confirma el médico de la Escuela Normal. La lucha por superar este cuadro depresivo asumiendo quién es, llevando a cabo un ejercicio sobre sí mismo, una “práctica de sí”, es una experiencia de la que extrae, sin duda, la meditación sobre el trabajo histórico.¹⁸⁰⁷

Tampoco admite Eribon la injusta reconvención que, sobre la supuesta consideración de la homosexualidad de Foucault como una enfermedad, le había dirigido. Halperin lo había sugerido, y Eribon no tiene más remedio que responder con contundencia. La imitación es exactamente lo contrario de lo que piensa, y lo contrario de lo que ha escrito. “Lo que Foucault ha debido superar no es la homosexualidad, es la represión que le ha impedido vivir su homosexualidad”.¹⁸⁰⁸

Por último, Eribon observa que no solo hay un mal entendido o una lectura malintencionada sino que, una vez analizado el sentido y la intencionalidad, parece haber una divergencia de fondo. Por ejemplo, el ataque que Halperin le lanza acusándole de ceguera ante las relaciones entre la experiencia personal de Foucault y la elaboración de su obra es, además de considerado como ofensivo, refutado y replicado por no dar otra explicación que la monocausal, esto es, por ofrecer una respuesta simple sin la capacidad de alcanzar mayor profundidad.

¹⁸⁰⁷ Ibid. pag. 56.

¹⁸⁰⁸ Ibid.

* * *

Al año siguiente, es decir en 1994, el especialista en retórica y leyes griegas clásicas David Cohen y el investigador de la economía y la sociedad romana del Imperio Richard Saller, actualmente todavía profesores en Berkely y Stanford respectivamente, publicaron un interesante artículo en el libro editado por Jan Goldstein, *Foucault and the Writing of History*. Lo titularon “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, y, según su propia declaración de intenciones, busca confirmar o contradecir la veracidad y correcta interpretación de algunas de las fuentes clásicas de documentación más utilizadas por Foucault.

Cohen divide su apartado acerca de la Grecia Clásica en dos breves capítulos que tratan, el primero, sobre la regulación de la sexualidad en las sociedades griegas y, el segundo, sobre Platón y Aristóteles y el discurso filosófico concerniente a la sexualidad. En el primero de ellos, Cohen rebate, por analíticamente inadecuado, lo que define como la tesis central de Foucault, es decir, que en la Grecia y la Roma antiguas “la moralidad no estaba basada en un código sino en la propia auto-formación de acuerdo con un ideal estético materializado en un arte de la existencia”.¹⁸⁰⁹ Ahora bien, según afirma Cohen, la oposición entre una moral de código y el auto-dominio resulta inadecuada. Foucault parece asumir que debido a la circunstancia de que ni en las ciudades estado griegas ni en Roma tuvieran formalizado un código, la potestad de la moral estuvo asignada a la auto-formación del individuo, a la “elección personal”. Pero al defender esto, Foucault está subestimando las fuerzas de normalización en la sociedad antigua que, en este sentido, fue mucho más dominante en las *polis* medianas y pequeñas que en Atenas. En Esparta,

¹⁸⁰⁹ David Cohen y Richard Seller, “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, en Jan Goldstein, *Foucault and the Writing of History*, pag. 37. En inglés: “...morality rested not on a code, but on self-fashioning according to an aesthetic ideal embodied in an `art of existence”’. TN.

por ejemplo, no era necesario en absoluto ningún código escrito porque la autoridad y disciplina eran tan presentes que no existía apenas espacio para la auto-formación. Su famosa *enkrateia*, auto-dominio, no hacía referencia a la libertad interior sino a la educación en la absoluta obediencia debida; es decir, todo lo contrario. Los atenienses, precisa Cohen, sí tenían un código, del que solo partes han sobrevivido, que, junto con un cuerpo legal no escrito, permitían a las autoridades articular las normas con que conformar el orden social y político. Prueba de ello la encontramos en los “argumentos legales”¹⁸¹⁰ expuestos ante los juzgados de la época y en la formulación teórica de filósofos como Aristóteles, Isócrates, Platón, etc. Aunque no estuviera reconocido como un código formalizado no significa que no tuviera poder de coacción.

Por otra parte, cuando en el capítulo sobre el homoerotismo Foucault interpreta las nociones de honor, reputación y estatus, dice Cohen, no tiene en cuenta cómo “la política de reputación en las esferas pública y privada operaba limitando la libertad de cada uno al marco del conjunto de normas con las que se formarían los juicios de honor o deshonor”.¹⁸¹¹ Una sociedad agonística como la de Atenas, debía regirse por una moral que estableciera relaciones de dominación, estatus e influencia. Hablar de elección personal en estas circunstancias es ignorar hasta qué punto la concepción de sí mismo estaba delimitada por las instituciones.

Al mismo tiempo, continúa Cohen, Foucault se basa en el argumento principal del libro de Kenneth Dover, *Greek Homosexuality*,¹⁸¹² que, en resumen, sostiene la idea de que los griegos no dividían el mundo entre homosexual o heteroseuxal, y que valores como el honor o la deshonor o, por otro lado, la asunción de un rol sexual activo o pasivo, eran normas fundamentales de referencia. Partiendo de esta ambivalente y compleja

¹⁸¹⁰ Ibid. pag. 38. En inglés: “...forensic orations...”. TN.

¹⁸¹¹ Ibid. pag. 39. En inglés: “...the politics of reputation as it operates in the public and private spheres to limit the freedom to fashion oneself through the panoply of norms by which judgments of honor and shame are made”. TN.

¹⁸¹² Publicado en 1978.

situación alrededor de los valores atenienses, la tolerancia, las evaluaciones y la difícilmente descifrable ética que lo rige todo, “Foucault enfatiza la problemática naturaleza del homoerotismo para los griegos y, después, adecúa esta problematización a su esquema general de la ascética de la auto-formación”.¹⁸¹³ Mantenerse fuerte, firme y moderado, no someterse y resistir, significa demostrar que en las relaciones amorosas se reúnen las cualidades necesarias para ser considerado un buen ciudadano. Pero recuerda Cohen que, en este caso, se produce una contradicción en la sociedad griega bien señalada por Foucault: al hombre, “si respeta las leyes y propiedades”,¹⁸¹⁴ le está permitido desempeñar el rol activo en las relaciones con los jóvenes muchachos, sin embargo, éstos deben resistir y probar su fuerza.¹⁸¹⁵ Es decir, la pederastia estaba gobernada por una especie de fuerzas normalizadoras, relativas al honor y la deshonra, que, aunque pudieran ser contradictorias, era bien conocidas y admitidas por todos dentro de la sociedad. La moderación no era, pues, una elección personal sino una adecuación a la norma, aun suponiendo que no estuviera escrita. Cohen, para corroborar este punto, indica el error de interpretación que comete Foucault. Efectivamente, para demostrar su argumento de la moderación personal, llama la atención sobre el caso del rey de Esparta presentado por Jenofonte, como ejemplo de moral. Agesilaus, dice Foucault, rehusa besar en público a su joven amante por moderación, *sophrosune*. Pero, esta moderación, precisa Cohen, se debe a la precaución de evitar ser calumniado por esa relación, por lo tanto, no es una elección personal ajena a los valores y normas sociales. Agesilaus, preocupado por su reputación, decide adecuarse a la conducta social que se esperaba de él, y, por eso, no besa a su amante.

¹⁸¹³ David Cohen y Richard Seller, “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, en Jan Goldstein, *Foucault and the Writing of History*, pag. 39. En inglés: “..Foucault emphasizes the problematic nature of homoeroticism for the Greeks and then fits this problematization into his general scheme of ascetic self- fashioning”. TN.

¹⁸¹⁴ Ibid. pag. 40. En inglés: “...provided that he respects the laws and proprieties...”. TN.

¹⁸¹⁵ Cohen está siguiendo la argumentación que desarrolla Foucault en *El uso de los placeres*, pag. 212.

En cuanto a Platón y Aristóteles y el discurso filosófico concerniente a la sexualidad, Cohen constata que, si bien Foucault tiene muy en cuenta la opinión de ambos para fundamentar su noción de auto-formación estética, sin embargo, rechaza la idea central del pensamiento político aristotélico que considera al ser humano como miembro de un *oikos* y de una *polis*. Rechazo que se hace extensible al concepto de *sophrosune*, moderación o contención, dejándolo huérfano de la dimensión social y propiciando un arte de la existencia despreocupado por la norma. Cohen pone como ejemplo del error de interpretación que comete Foucault el caso de Sócrates que, según la descripción de Platón, se declara incompatible con la vida fuera de las instituciones, prefiriendo la muerte a desobedecer la autoridad establecida por la ley. Pero, aun sabiendo esto, Foucault insiste en argumentar que los griegos priorizaban la auto-formación para el gobierno de los otros, como lo demostraría el caso de Alcibíades. Ahora bien, teniendo en cuenta otros lugares donde Platón trata el tema, como por ejemplo en el *Gorgias*, donde Cohen recuerda que Calicles y Polus ridiculizan la denominada “vida de auto-contención”,¹⁸¹⁶ el Alcibíades solo representa un caso aislado.

En cualquier caso, la especulación ética de los griegos no estaba centrada en la moderación y el auto-dominio como asegura Foucault. Los casos citados de Polus o Calicles ejemplifican lo que puede llamarse la moralidad del exceso, en cuyo marco la *sophrosune*, junto con las leyes del estado, constituyen un mero instrumento utilizado por la mayoría para restringir al fuerte. “Para esa clase de hombres, el bien consiste en estar en una posición donde uno pueda satisfacer todo deseo hasta el exceso”.¹⁸¹⁷ La vida considerada envidiable no era la de los filósofos sino la del tirano, es decir, la del hombre que gobierna por la fuerza sin restricciones de ley o de las instituciones. Y ciertamente,

¹⁸¹⁶ Ibid. pag. 42. En inglés: “...self-restrained life...”.

¹⁸¹⁷ Ibid. En inglés: “For such men the good consists in being in a position where one can satisfy all desires to excess”.

esta perspectiva es la del sujeto que se preocupa por sí mismo, pero en un sentido muy diferente a la pensada por Foucault como específica del pensamiento griego.

Por otro lado, la interpretación que hace Foucault de la moderación y el auto-dominio está referida a la *askesis*, y ésta a una práctica de vida virtuosa. Sin embargo, Cohen detecta aquí otro error. En efecto, Platón, en quien se basa Foucault para hacer esa afirmación, insiste en presentar las virtudes de la moderación y el auto-dominio como alejadas de la vida real. El ejemplo de Sócrates es suficientemente ilustrativo pero Platón, en el *Gorgias*, en la *República* y en otros lugares, repite la idea de que la vida filosófica requiere el distanciamiento de la pública y de la política, que están regidas por otras normas y otros intereses. El problema, subraya Cohen, es que Foucault minimiza una característica importante de la *sophrosune* cívica. En la *República*, Platón dibuja una sociedad donde una minoría alcanza ese auto-dominio a través del entrenamiento filosófico. Pero es un logro del saber y no de la *askesis*, lo que produce ese resultado. Y lo mismo ocurre en las *Leyes*, donde incluso abandona la idea del filósofo gobernante, y la socialización y la educación sirven para producir ciudadanos virtuosos que obedecen las leyes y costumbres de la ciudad, y no ciudadanos auto-formados como plantea Foucault. Y en el caso de Aristóteles, al final de la *Política*, diseña un sistema político que resulta fundamentalmente similar a la nación de virtud cívica de Platón, y opuesta al ideal estético individualista de Foucault.

Por su parte, Seller, en el apartado que titula La Roma Imperial, critica la representación que Foucault hace del discurso de la sexualidad y el matrimonio en la Roma Imperial, así como pone en duda la elección de los textos en que basa su argumentación. Según el análisis de Foucault, dice, en esa época se operó un cambio social considerable que fue convirtiendo la institución del matrimonio desde una efectiva forma de materializar la relación de intereses políticos, económicos o familiares, en sus distintas combinaciones o todos a la vez, hasta algo más libre y más voluntario. La

esposa, valorada en el nuevo contexto social, pasó a ser una compañera tratada como un igual y formando parte de una unidad. Sin embargo, precisa Seller, la percepción romana de la sociedad era totalmente jerarquizada, cada individuo ocupaba una posición de gobierno o de gobernado. Si hubiera ocurrido un cambio de valores tan “considerable”, la sociedad romana hubiera necesitado una revisión de sus principios fundamentales.

En relación al discurso acerca del matrimonio y su contexto histórico, Seller recuerda que es Paul Veyne el historiador de referencia de Foucault y que, precisamente, sostiene la misma idea de cambio. En realidad, esta interpretación se debe a una confusión entre el *Matrimonium iustum*, con sus implicaciones legales como la herencia o la legitimidad de los hijos, y el matrimonio en sentido general. Pero, la concepción matrimonial de la sociedad romana, dice Seller, ni en periodos anteriores ni en la Roma de los emperadores se liberó de las tradicionales ataduras a los intereses de propiedad o estatus. El arreglo de matrimonios continuó siendo un instrumento al servicio de las familias, del poder político o de las fortunas. Por ejemplo, Tácito, en el primer siglo de nuestra era, describe el matrimonio de su padrastro como un honor y una fuente de fortaleza.¹⁸¹⁸ Y, en cuanto a las consideraciones morales, efectivamente Foucault cita el caso de la abstención sexual prematrimonial de Marco Aurelio, pero olvida mencionar que tenía una concubina desde la muerte de su mujer, y que ésta era una opción muy respetable en la época, incluso entre los filósofos.

Del mismo modo, la elección de textos practicada por Foucault le parece a Seller, cuando menos, arbitraria. Para ilustrar el cambio de características y valores en el matrimonio, Foucault había propuesto comparar la reflexión sobre el matrimonio de Iscómaco,¹⁸¹⁹ cuatro siglos antes de Cristo, con las cartas de Plinio el Joven a su mujer Calpurnia, escritas en el siglo primero dC. Comparar en dos épocas tan lejanas una

¹⁸¹⁸ Tácito, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, 6., citado por Seller en David Cohen y Richard Seller, “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, en Jan Goldstein, *Foucault and the Writing of History*, pag. 46.

¹⁸¹⁹ Seller se refiere al *Económico*, VII, 7., de Jenofonte, donde se relata cómo Iscómaco hace una descripción de su joven mujer.

desemejanza tan evidente en el tema de fondo, el primero es una especie de tratado de economía doméstica y el segundo son cartas personales, supone que el resultado puede estar predispuesto para visualizar ese cambio. Lo más apropiado, asegura Seller, sería comparar el *Οικονομικός*, por ejemplo, con los tratados de Columela, donde también se refieren asuntos relativos al matrimonio y a la administración, como ocurre en *De re rustica*. No significa que de esta comparación haya que sacar una conclusión sobre la historia de la sexualidad y el matrimonio en la antigüedad, pero sí que es debido justificar la elección de los textos, sobre todo teniendo en cuenta que el discurso acerca del vínculo matrimonial tuvo “muchos aspectos y muchos niveles”.¹⁸²⁰ En todo caso, Seller establece un par de puntos que muestran las limitaciones del discurso sobre el matrimonio de Foucault.

En primer lugar, argumenta Seller, el debate sobre el valor y las consecuencias del matrimonio no solo se trataba en el círculo de los moralistas en el que Foucault lo sitúa sino que alcanzaba a todo el espacio cultural. Plauto, por ejemplo, presenta los caracteres masculinos como un reflejo de cómo una esposa afecta a su estilo de vida. Cato el Viejo, pensaba que era más importante ser un buen marido que un gran senador. Pero también había misóginos, como Ateneo que en su obra los *Deipnosophistas*, imagina una tertulia en la que los participantes, todos hombres, se posicionan a favor o en contra, pero a favor son dos y en contra el resto de una larga lista. También Juvenal y su *Sátira sexta* discurren por esta misma línea presentando a la mujer y sus conocimientos en general y a su desenfrenada sexualidad en particular, como un peligro para el hombre. Había pues un prolongado debate histórico acerca de las bondades o perjuicios producidos por las relaciones maritales, que además, con el tiempo, fue adquiriendo altura filosófica. Pero Foucault no integra esta controversia en su idea acerca del progresivo aumento de la

¹⁸²⁰David Cohen y Richard Seller, “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, en Jan Goldstein, *Foucault and the Writing of History*, pag. 47. En inglés: “...many-sided and many-layered”. TN.

valorización del matrimonio, dejando así fuera del análisis una parte importante del pensamiento de aquel periodo.

En segundo lugar, los diferentes niveles de discurso capacitaban a un mismo autor a expresarse en diferentes términos sobre el tema del matrimonio. Por ejemplo, el senador Plinio el Joven, arriba citado, escribió algunas cartas dirigidas a su mujer Calpurnia ciertamente apasionadas, pero en otras, dirigidas a otras personas pero sobre el mismo asunto, trata descarnadamente del arreglo de matrimonios por interés económico o familiar. En estos últimos casos, considerados con toda naturalidad por Plinio, queda claro y patente que no hay una libre elección de la esposa basada en una moral específica o en un estilo de moral.¹⁸²¹ Y, según Seller, lo que esto demostraría es que, por una parte, también en los círculos filosóficos y culturales de la sociedad romana del Imperio lo habitual era un matrimonio no por elección personal sino por conveniencia y, por otra parte, que un mismo autor podía sostener opiniones contradictorias sobre el matrimonio como algo normal. Sin embargo, Foucault, de toda la obra epistolar de Plinio, solo escoge las cartas que le sirven.

Como resultado de todo lo anterior, Seller, teniendo en cuenta la elección de textos que hace Foucault para defender su tesis de cambios substanciales en las relaciones conyugales, precisa aún más la crítica y centra su análisis en tres autores citados reiteradamente en los últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Los tres autores son Musonio Rufo, Plutarco y el ya citado Plinio, y lo primero que afirma Seller como característica de los tres es que coinciden plenamente en la visión jerárquica de las relaciones humanas establecida en el seno de la sociedad romana. Concretamente, sobre las relaciones maritales, Seller recuerda que los tres formaron parte de la élite cultural de su época y que, precisamente en esa época era muy habitual que las mujeres contrajeran matrimonio a una edad muy temprana con hombres ya en plena madurez. La

¹⁸²¹ Ibid. pag. 48. En inglés: "...moral stylistic". TN.

consecuencia es que, de ninguna manera habían tenido tiempo de adquirir un mínimo bagaje cultural que permitiera articular una posición personal. Ninguno de los autores citados cuestiona esta carencia educacional que claramente va en contra de la mujer. Foucault, al citar la carta de Plinio en que se muestra orgulloso de cómo su mujer Calpurnia, después de haber leído sus trabajos o discursos, celebraba sus éxitos, malinterpreta su intención y talante. Pero no hay ni puede haber simetría en esta relación, asegura Sellar, desde que el rol reservado a la joven mujer está reservado al elogio, la alabanza o el enaltecimiento de su marido. Esta función subalterna no difiere mucho de la descrita por Jenofonte.

Musonio Rufo es todavía más expedito. Defiende encarecidamente que sea el marido quien eduque a su mujer y, asimismo, la necesidad de que las éstas aprendan filosofía, pero con un objetivo distinto del generalmente supuesto para la formación de los hombres. En efecto, para ellas el estudio debe estar encaminado a la adquisición de un sentido de la correcta administración de la *domus*, incluyendo a los esclavos, un sentido de la castidad y auto-control, un sentido de fomentar una disposición de compañía amable, un sentido de amor a los niños y un sentido de devoción y disponibilidad hacia la familia. “Musonio Rufo no argumenta por el valor de la simetría o igualdad entre marido y mujer, sino más bien afirma que el apropiado conocimiento refuerza la subordinación.”¹⁸²²

En cuanto a Plutarco, continúa una línea muy similar, si bien, en algunos casos, parece todavía más radical. En sus *Preceptos conyugales* afirma que, para preservar a las esposas de las supersticiones y de los malos pensamientos, a los que son propensas, hay que enseñarles filosofía. Este conocimiento, del que solo pueden hablar con el marido, debe servirles para aceptar el liderazgo de éste, para quedarse en casa y no cultivar sus propias amistades y para sustituir sus familiares próximos por los de su marido. Además, acerca de la propiedad, las aportaciones de ambos se unifican en la del

¹⁸²² Ibid. pag. 53. En inglés: “ Musonius does not argue for the value of symmetry or near equality of husband and wife, but asserts that proper knowledge reinforces subordination”. TN.

marido, contribuyendo así a que la simetría o reciprocidad no sea más que una ilusión, según dice Seller. Y Foucault no dice nada de estas afirmaciones en defensa de la dependencia de la mujer a su esposo. No solo no hay simetría o reciprocidad, sino que, en la mayoría de los textos de estos autores, prosigue poniéndose en valor una mujer subordinada hasta casi el servilismo.

Finaliza su apartado Seller invocando su punto de vista. Para él, no pueden extraerse conclusiones razonablemente aceptables si solo se exploran las implicaciones que se producen en una parte. Las feministas tienen razón, dice, cuando afirman que Foucault se interesó por el matrimonio pero no por la mujer.¹⁸²³ Y concluye:

Leído como un todo, los autores romanos seleccionados por Foucault no cuestionaron con sus ideas sobre el matrimonio las básicas jerarquías sociales. Al contrario, la valoración del matrimonio se justifica por referencia al orden natural, que requiere la subordinación de la esposa al marido con preeminencia a la simetría o al diálogo entre ellos. El diálogo conyugal y la educación de la esposa tienen el objetivo de enseñarla a aceptar su subordinación e incluso la disolución de su voluntad independiente.¹⁸²⁴

Cohen y Seller terminan su escrito censurando el cambio de objetivo que a su parecer constituye el motivo fundamental de la falta de consistencia con la que Foucault examina los temas tratados en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*.

¹⁸²³ David Macey escribe en su biografía *The Lives of Michel Foucault* que “Mucha gente, la mayoría hombres, hablan de la profunda misoginia de Foucault; la acusación es negada por mujeres como Catherine von Bülow, Hélène Cixous y Arlette Farge, todas las cuales trabajaron estrechamente con él en diferentes momentos”. TN. En inglés: “ Many people, most of them men, speak of Foucault’s profound misogyny; the charge is denied by women like Catherine Bülow, Hélène Cixous and Arlette Farge, all women of whom worked closely with him at different times”. pag. xiv. Con relación a Arlette Farge, Macey recuerda que proyectaron y publicaron un libro conjunto: *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*. Como consecuencia del tiempo compartido, Farge pudo formarse una opinión personal que, sobre este tema, se resume en lo siguiente: “ Añade que era reacio a participar de modo demasiado próximo en una discusión sobre las relaciones entre maridos y mujeres, y le preocupaba la cólera feminista que podía recaer sobre él si se pronunciaba de forma demasiado enfática sobre ese aspecto de la política sexual”.... “Tampoco sintió la misoginia de la que se le acusa a veces, hallándolo muy amable e incluso cortés”. TN. En inglés: “He was, she adds, reluctant to be too closely involved in any discussion of relations between husbands and wives, and was apprehensive about the feminista wrath that might descend upon him if he pronounced too emphatically on that aspect of sexual politics”. pag. 455.

¹⁸²⁴ Ibid. pag. 55. En inglés: “ Read as a whole, the Roman authors selected by Foucault did not question the basically hierarchical view required the subordination of wife to husband far more insistently than a symmetry or dialogue between them. Conjugal dialogue and education of the wife had the aim of teaching her to accept her subordination and even the dissolution of her independent will”. TN.

Efectivamente, al principio de *El uso de los placeres*, procura establecer una continuidad teórica que dé un sentido de unidad a sus trabajos anteriores con éste último y con *El cuidado de sí*. Sin embargo, en estos dos libros Foucault no manifiesta interés especial ni dedica espacio significativo a las estrategias, tácticas o micro-físicas de poder, es decir, a la anteriormente prioritaria perspectiva externa, sino al más profundo nivel de la constitución interna del sujeto. “Él entonces, describe los resultados de esta “profunda” investigación en términos de un desarrollo lineal basado en la homogeneización de toda la antigüedad”.¹⁸²⁵ En el cristianismo se pasa de la moral de la transformación ética personal a la del código de normas de obligada obediencia. Y de aquí a la “jaula de hierro de la modernidad”.¹⁸²⁶ Pero, los modelos de cambio histórico¹⁸²⁷ que Foucault emplea en estos dos últimos volúmenes son muy diferentes a los utilizados en *La voluntad de saber* o en *Vigilar y castigar* o en *Las palabras y las cosas*. En realidad, la operatividad de esos modelos de reproducción social les parecen bastante simples, con una pequeña elite intelectual cuyos miembros individualmente conforman una nueva moralidad que lenta y misteriosamente se extiende por la sociedad en general.¹⁸²⁸ El análisis de la compleja sociedad greco-romana no puede recaer solamente en la élite y olvidar instituciones y segmentos sociales como el educacional, el militar, el legal, el político y otros que el último Foucault no tiene en cuenta. En los más importantes trabajos previos, Foucault justifica y evidencia el cambio porque es capaz de “demostrar la interacción de las evoluciones institucionales, las prácticas discursivas y las nuevas formas de conocimiento”.¹⁸²⁹ Cohen y Sellaer insisten en la idea de que al haber desestimado el marco político de lo común

¹⁸²⁵ Ibid. pag. 58. En inglés: “ He then describes the results of this “deeper” investigation in terms of a linear development based upon a homogenization of all of antiquity”. TN.

¹⁸²⁶ Ibid. “...iron cage of modernity”.

¹⁸²⁷ Cohen y Sellaer son, que sepamos, los primeros autores críticos en tratar la relación de modelos como tales.

¹⁸²⁸ Ibid. pag. 59.

¹⁸²⁹ Ibid. En inglés: “ ...demonstrate the interaction of institutional developments, discursive practices and new forms of knowledge”. TN.

para el análisis de lo individual, Foucault pierde la base para fundamentar ese proceso de subjetivación y convierte su explicación en poco más que “una especie de subjetividad cripto-hegeliana desplegándose lentamente a sí misma a través de los siglos”.¹⁸³⁰

* * *

El que fuera director del Comparative History of Ideas Program (CHID) durante el periodo de 1982 a 2010, así como profesor titular de historia y que aún en la actualidad continúa siendo profesor emérito de la Universidad de Washington, John Toews, publicó en la misma compilación del año 1994 de Jan Goldstein el artículo titulado “Foucault and the Freudian Subject: Archeology, Genealogy, and the Historicization of Psychoanalysis”.¹⁸³¹ En dicho trabajo, Toews establece una definida periodización en la relación entre Foucault y Freud, y, también, articula una continuidad de elementos de conexión que discurre desde los primeros trabajos del primero con la obra en general, y el psicoanálisis en particular, del segundo. No obstante, las referencias y citas de Freud que pueden encontrarse en los diferentes espacios de especulación filosófica que atraviesa Foucault, dice Toews, suelen ser desfavorables, ambiguas o vacilantes, revelando así una cierta hostilidad latente. En cualquier caso, a través de las sucesivas fases que fija su pensamiento, esto es, la primitiva fenomenológica, la arqueología y la genealogía, puede observarse una evolución en el tratamiento y la interpretación de Freud acordes con las exigencias de cada nueva perspectiva. Así, desde el que Toews llama su “intelectual punto de partida”,¹⁸³² Foucault conceptualiza el psicoanálisis como una teoría de la subjetividad cuyas limitaciones se revelan con toda claridad cuando se contextualiza con

¹⁸³⁰ Ibid. En inglés: “...a kind of crypto-hegelian subjectivity slowly unfolding itself as the centuries progress”. TN

¹⁸³¹ John Toews, “Foucault and the Freudian Subject: Archeology, Genealogy, and the Historicization of Psychoanalysis”, en *Foucault and the Writing of History*, editado por Jan Goldstein, pag. 116.

¹⁸³² Ibid. pag. 118. En inglés: “...Foucault’s point of departure...”

la fenomenología de Husserl o Heidegger. Pese a ello, Foucault está convencido de que el psicoanálisis representa una forma de organización de la experiencia y también del pensamiento que alcanza los fundamentos de la identidad, y que este pensamiento de la existencia estaba conectado de alguna manera con algún tipo de formación social y cultural. Por otra parte, en la historización arqueológica de algunos de los principales trabajos de los años 60, *Historia de la locura*, *Las palabras y las cosas* y *El nacimiento de la clínica*, Foucault plantea el psicoanálisis como “una ejemplar epitomización y un problemático auto-reflejo de los principales componentes de la “moderna” (histórica/antropológica/individualizante) formación cultural que ha desplazado las formas constituyentes de la clásica cultura europea occidental del final del siglo XVIII y principios del XIX”.¹⁸³³ Pero, al mismo tiempo, considera Toews que, en un breve periodo de tiempo del final de esa década, Foucault se mostró dubitativo acerca de la equiparación o no de Freud con la “figura transdiscursiva”¹⁸³⁴ de Nietzsche. Efectivamente, el psicoanálisis trataba de incorporar, de alguna manera, la transgresión nietzscheana de los límites de la episteme antropológica dentro de los confines del discurso del hombre, como si Freud hubiera transpuesto la descrita como poesía de Nietzsche a prosa científica, precisa Toews.¹⁸³⁵ En cualquier caso, después de 1970, la historización del psicoanálisis conducida por Foucault cambió del modo de aproximación arqueológico al genealógico juego poder/saber. En *Vigilar y castigar*, Foucault muestra cómo las nuevas tecnologías de poder en las sociedades disciplinarias crean las condiciones históricas para el conocimiento. El psicoanálisis, en este contexto, era un producto histórico de las relaciones de poder, aunque en ese último libro solo fuera una hipótesis sugerida y hubiera que esperar hasta la *Historia de la sexualidad I* para que apareciera desarrollada.

¹⁸³³ Ibi. pag. 121. En inglés: “...an exemplary epitomization and a problematic self-reflection of major components of the “modern” (historical/anthropological/individualizing) cultural formation which displaced the constituent forms of “classical” western European culture at the end of the eighteenth and beginning of the nineteenth centuries”. TN.

¹⁸³⁴ Ibi. pag. 126. “...transdiscursive figure...”

¹⁸³⁵ Ibi. pag. 282.

En esta nueva historización del psicoanálisis, continúa Toews, el contexto del que habla Foucault era un conglomerado de prácticas disciplinarias y discursos que constituían el que llama dispositivo de sexualidad del periodo moderno. Asimismo, este dispositivo también estaba implicado en dos grandes dimensiones de la sociedad disciplinaria: la manipulación y supervisión de la población como resorte de poder y los procesos de identificación psicológica. Y Foucault, considera el psicoanálisis insertado como una práctica terapéutica dentro de la red de tecnologías para la redefinición del cuerpo y los placeres.

El modelo de confesión/interpretación de la psicoanalítica relación de paciente-doctor constituye una tardía forma sinóptica del establecido ritual cultural de individuación, psicologización y sujeción en una disciplinaria, normalizada sociedad. El paciente fue construido como un maleable y dependiente sujeto, seducido para encontrar la verdad de su identidad como sujeto sexual en las interpretaciones descifradas del observador experto `científico´.¹⁸³⁶

Termina Toews afirmando que Foucault no proporciona una historia del psicoanálisis sino que dota del contexto de relación donde ubicarlo. Este contexto puede dividirse en cuatro dimensiones. La primera hace referencia a la perspectiva foucaultiana de que el discurso del psicoanálisis debe insertarse dentro del discurso científico-disciplinario. La segunda consiste en que Foucault sitúa la teoría y la terapia psicoanalítica dentro del contexto de las instituciones de la moderna sociedad disciplinaria y normalizada, y formando parte del dispositivo que construye individualidades cuya subjetividad se define por su sexualidad. La tercera radica en presentarnos los contextos discursivos y no discursivos sin reductivas relaciones jerárquicas. Y, por último, antes del proceso de

¹⁸³⁶ Ibid. pag. 129. En inglés: “ The confession/interpretation model of the psychoanalytic patient-doctor relation constituted a late synoptic form of the established cultural ritual of individuation, psychologization, and subjection in a disciplinary, normalizing society. The patient was constructed as a malleable and dependent subject, seduced into finding the truth of its identity as sexual subject in the deciphering interpretations of the observant `scientific` expert”. TN.

historización, “la fusión foucaultiana de la reflexión teórica, la crítica cultural y la erudición histórica”,¹⁸³⁷ que permita pensar la historia de un modo diferente.

Sin embargo, critica Toews, la historización del psicoanálisis que pretende Foucault no consigue demostrar cómo esas cuatro dimensiones se corresponden con los textos freudianos o cómo se reproduce la problematización del dispositivo poder/saber en el proceso de textualización. Toews piensa que, debido a la insistencia de Foucault en considerar al psicoanálisis como un discurso científico dentro del espacio institucional, pone poca atención en las características y diferencias por las que los textos freudianos establecen su propio discurso de la realidad, y, por tanto, su propia capacidad transformadora de distintos contextos.

* * *

En 1995, el Professor of Greek Literature and Culture en la University of Cambridge, Simon Goldhill, publicó el libro titulado *Foucault's Virginity. Ancient erotic and the history of sexuality*. Goldhill critica fundamentalmente cómo Foucault articula la formación del discurso de la sexualidad. No es una casualidad, dice, que el tratamiento de la “narrativa”¹⁸³⁸ en la literatura clásica constituya su mayor desacierto. El vínculo de afinidad requerido por el lleno de alusiones, irónico y profundamente auto-reflexivo contenido de los textos clásicos, en especial narraciones y diálogos, establece las condiciones para un marco de problematización con el que Foucault debería haberse involucrado. Goldhill propone el análisis de un caso que también fue estudiado por Foucault y que ejemplifica lo anterior: el *Amatorius*¹⁸³⁹ de Plutarco. Es un diálogo donde se trata el amor en las

¹⁸³⁷ Ibid. pag. 132. En inglés: “Theoretical reflection, cultural critique, and historical scholarship merge in Foucauldian...”. TN.

¹⁸³⁸ Simon Goldhill, *Foucault's Virginity. Ancient erotic and the history of sexuality*, pag. xii.

¹⁸³⁹ También se ha traducido como *Erótica* o *Sobre el amor* o *Diálogo sobre el amor*. Foucault analiza esta obra entre las páginas 221-243 de *El cuidado de sí*.

relaciones maritales pero situándolo en referencia al más amplio concepto de *eros* y de la divinidad Eros. Precisamente es en transcurso de las fiestas conocidas como las *Erotidas* cuando sale a la luz y es ampliamente comentado un suceso que provoca disparidad de opiniones. Ismenodora, viuda y bella, rapta al joven Bacón, con el que después de superar no pocas dificultades, se casa. En realidad es un tema de fondo muy adecuado para plantear, en boca de los distintos personajes, qué se pensaba en la época sobre el amor. Los hay opositores a la boda, Piasias, criticado, sin embargo, por el que puede considerarse como el representante de la opinión de Plutarco, el joven Dafneo. En contra, Protógenes, amigo de Piasias, declara una fuerte hostilidad al matrimonio alegando su nula utilidad para algo más que la reproducción. Al final, Plutarco, sin negar legitimidad al amor masculino, hace un discurso elogioso del matrimonio que parece marcar una línea de conducta apropiada.

Pero recordemos previamente, por nuestra parte, cuál es la posición de Foucault:

... se trata una vez más de distinguir dos formas de amor y de confrontar su valor. Pero en lugar de que esa comparación suceda en el interior de un Eros dominado, si es que no enteramente representado, por el amor masculino, para hacer aparecer en él dos formas moralmente desiguales, parte de dos formas de relaciones naturalmente distintas: la relación con los muchachos y la relación con las mujeres (y más precisamente la que se puede tener con la esposa legítima en el marco del matrimonio); y es a esas dos formas presentadas como distintas a las que se les hará la pregunta del valor, de la belleza y de la superioridad morales. Con estas diversas consecuencias que modifican considerablemente la cuestión de la erótica: que el amor por las mujeres y singularmente el matrimonio forman parte de pleno derecho del terreno del Eros y de su problematización; que ésta toma apoyo en la oposición natural entre el amor al propio sexo y el amor al otro, y, finalmente, que la valorización del amor no podrá ya efectuarse con elisión del placer físico¹⁸⁴⁰

La relevancia que Foucault atribuye al *Amatorius* como texto clave para entender el desarrollo y evolución de la sexualidad occidental se concreta en el papel que, según afirma, juega en la transición de una erótica dualista a una concepción unitaria del amor,

¹⁸⁴⁰ M. Foucault, *El cuidado de sí*, pag. 220.

dice Goldhill. Para Foucault, continúa Goldhill, hay tres grandes estrategias que Plutarco sigue en su trato de la divinidad de Eros que ayudan a convertir en preferente el amor de un hombre a una mujer sobre el amor de un hombre a otro. El primero es el trato general de desaprobación asociando el amor por los muchachos con la idea de transitoriedad, en comparación con la constancia del matrimonio. En segundo lugar, privilegia una relación entre afecto y el tener un techo o la sensación de domesticidad. Y, por último, es el intento de redirigir los ataques a las mujeres hacia solo las mujeres malas y dejar a las buenas para compartir las bondades del matrimonio.¹⁸⁴¹ Pero, ¿cuál es el rol de Ismenodora? Señala Goldhill que el apartado donde Foucault aborda este tema lo titula *Les garçons* lo que ya da una idea de la mera instrumentalidad del personaje como contexto e ilustración del verdadero fondo del diálogo:

se ve constituirse en Plutarco una estilística nueva del amor: es monista, en cuanto que incluye las aphrodisia, pero hace de esa inclusión un criterio que le permite no retener sino el amor conyugal y excluir las relaciones con los muchachos a causa del defecto que las marca: no pueden tener ya lugar en esa gran cadena única e integrativa donde el amor se vivifica con la reciprocidad del placer.¹⁸⁴²

De este modo, Goldhill muestra que para Foucault la narrativa está completamente subordinada al impulso filosófico contenido en el discurso plutarqueo. Sin embargo, recuerda que hay otras interpretaciones, como la de Kate Cooper que en su artículo “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy”¹⁸⁴³ sugiere que, sobre todo, el diálogo tiene un sentido irónico y que en realidad Plutarco lleva al absurdo la idea de que el hombre, supuestamente influenciado por la mujer, abandona la búsqueda de placer. Para ella, afirma Goldhill, “la disyunción

¹⁸⁴¹Simon Goldhill, *Foucault's Virginité. Ancient erotic and the history of sexuality*, pag. 156.

¹⁸⁴²M. Foucault, *El cuidado de sí*, pag. 243., citado por Simon Goldhill, *Foucault's Virginité. Ancient erotic and the history of sexuality*, pag. 159.

¹⁸⁴³ Kate Cooper, “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy”, disponible en https://www.jstor.org/stable/301289?seq=1#page_scan_tab_contents. pag. 154. Citada por Goldhill.

entre narrativa del deseo y teoría sobre el deseo es, en sí mismo, parte del mensaje del diálogo".¹⁸⁴⁴ Por su parte, Fred Brenk, en "Plutarch's `Erotikos': The Drag Down Pulled Up", propone que el *Amatorius* no busca tanto defender la reciprocidad del amor en el matrimonio como la incorporación de este tipo de amor en el objetivo platónico de la visión de la Belleza y un nuevo concepto de qué es la Forma de la Belleza.¹⁸⁴⁵ Ismenodora puede ser vista, sostiene, como la simbolización de la nueva dialéctica erótica. En ese contexto, la narrativa de la mujer que logra abducir obra como un símbolo filosófico.

Pero lo más importante a destacar por Goldhill es que para los tres analistas del *Amatorius* la reciprocidad, y el mutuo deseo en el matrimonio, "depende de la precaria negociación sobre qué es la mujer, de cómo la narrativa erótica de Ismenodora puede o no integrarse en la exposición filosófica del *eros* marital".¹⁸⁴⁶ Y las preguntas que se hace Goldhill son: ¿cuál, entre los anteriores, es el paradigma de Ismenodora?, es ilustrativo, irónico o bien simbólico, y ¿cómo se relacionan la narrativa y la teoría? El problema, apunta Goldhill, es que Plutarco no establece cuál es el estatus final de Ismenodora y, por tanto, mantiene susceptible de interpretación el lugar de la mujer en relación conyugal. Sin embargo, la narrativa en torno a Ismenodora resume cómo la mujer se incardina en la historia cultural del deseo. Entender los cambios en los escritos clásicos griegos es entender la representación de las mujeres en esa literatura. El movimiento hacia la simetría que algunos autores modernos descubren en aquel periodo, descansa todavía en un discurso patriarcal que, por ejemplo, considera un insulto encontrar en un hombre rasgos femeninos. Y, lo que es más, como la historia de la sexualidad es proclive a la teleología, resulta esencial abrir otras perspectivas. Goldhill piensa que abrir otras

¹⁸⁴⁴Simon Goldhill, *Foucault's Virginité. Ancient erotic and the history of sexuality*, pag. 159. En inglés: "...it is the disjunction between the narrative of desire and the theorizing about desire that is itself part of the message of the dialogue".

¹⁸⁴⁵Fred Brenk, "Plutarch's "Erotikos": The Drag Down Pulled Up", pag. 457.

¹⁸⁴⁶Simon Goldhill, *Foucault's Virginité. Ancient erotic and the history of sexuality*, pag. 159. En inglés: "...depends on the precarious negotiation of what the woman is like, on how the erotic narrative of Ismenodora can or cannot be integrated into the philosophical exposition of marital *eros*".

perspectivas es relacionar los textos más explícitos referentes a la sexualidad con los menos evidentes donde también se puedan encontrar claves implícitas. Hay toda una red de novelas, diálogos, poemas o diatribas que forman un sistema en el cual el deseo del hombre se encuentra articulado.¹⁸⁴⁷

La interacción de la filosofía y otros elementos del discurso intelectual con las narrativas de la novela o de la poesía o del simposio constituyen una dinámica fundamental del discurso antiguo de la sexualidad. Y, un trabajo como el *Amatorius* de Plutarco es el producto de tal interacción.¹⁸⁴⁸

Concluye Goldhill reiterando que no tomar en consideración esta perspectiva, como ocurre en la historia de la sexualidad que propone Foucault, conduce a simplificar la visión que de la cuestión del deseo en el hombre se pueda tener.¹⁸⁴⁹

* * *

Editado en 1998 por Jeremy Moss, *The Later Foucault* es una compilación de artículos de entre los que vamos a seleccionar solamente el de Jana Sawicki por ser el más interesante para esta tesis. En “Feminism, Foucault and ‘Subjects’ of Power and Freedom”, Sawicki divide su análisis crítico en dos partes. En la primera, establece como introducción una comparativa entre críticas y convergencias desde la perspectiva de algunas de las voces feministas más relevantes que han, con mejor o peor acierto,

¹⁸⁴⁷ Ibid. pag. 161.

¹⁸⁴⁸ Ibid. TN. En inglés: “ The interaction of philosophy and other elements of intellectual discourse with the narratives of the novel or the poetry of the symposium constitutes a fundamental dynamic of the discourse of ancient sexuality. And a work like Plutarch’s *Amatorius* is the product of such interaction”.

¹⁸⁴⁹ El profesor de filosofía de la universidad de Hong Kong Timothy O’Leary hace una interesante comparación entre D. Halperin y S. Goldhill. En un subapartado “Virgins and Saints” de su libro *Foucault and the Art of Ethics*, dice que ambas críticas pueden considerarse complementarias. Efectivamente, dice O’Leary que: “ incluso aunque Goldhill y Halperin adoptan contrarias aproximaciones al trabajo de Foucault, sus lecturas son inusualmente complementarias. Goldhill separa los efectos políticos del trabajo de Foucault y produce una virgen, Halperin aparta la cuestión de la precisión y produce un santo”. TN. En inglés: “ Even though Goldhill and Halperin adopt contrary approaches to Foucault’s work, then, their readings are unusually complementary. Goldhill puts aside the political effects of Foucault’s work and produces a virgin, Halperin puts aside the question of Foucault’s ‘accuracy’ and produces a saint”. pag. 95.

utilizado o enfrentado argumentos de Foucault. Así, menciona la crítica de Nancy Fraser a la falta de fundamentación normativa que hace imposible a Foucault diferenciar entre la dominación autónoma o la internalizada.¹⁸⁵⁰ Pero, también hace uso de su crítica genealógica y del análisis del discurso en sus propias críticas del estado del bienestar. Por el contrario, Nancy Hartsock, presentada como líder feminista crítica con el post-estructuralismo, rechaza la “venta” que hace Foucault de su rechazo a la modernidad, su repudio a considerar un orden alternativo y su resistencia a establecer fundamentos morales y epistemológicos indispensables para los objetivos feministas emancipadores.

En líneas generales, dice Sawicki, las críticas feminista apuntan a dos principales objetivos: su rechazo a la modernidad y su falta de política de resistencia. Además, hay que añadir las habituales de relativismo, nihilismo y pesimismo que, como es sabido, comparten un amplio consenso. Sin embargo, muchas feministas utilizan sus análisis del poder disciplinario para ubicar la política de género. Sandra Bartky, por ejemplo, utiliza estas técnicas disciplinarias para describir cómo hay muchas mujeres que temen abandonar los estándares de moda porque hacerlo implica poner en riesgo el sentido de pertenencia o identidad. No obstante, Bartky mantiene que si bien Foucault fue escéptico acerca de cualquier total emancipación, hay un valor en la crítica que no especifica ni remedios ni alternativas.¹⁸⁵¹

Judith Butler, por otra parte, sostiene que demasiadas críticas a Foucault son erróneas por concluir que las construcciones discursivas conducen a un determinismo histórico. Según Sawicki, el trabajo de Butler comparte el cambio de foco del análisis político que lleva a cabo Foucault del proyecto epistemológico de fundamentación de teorías políticas y sociales al análisis de la producción de formas de subjetividad.

¹⁸⁵⁰ Jana Sawicki, “Feminism, Foucault and ‘Subjects’ of Power and Freedom”, en *The Later Foucault*, pag. 95.

¹⁸⁵¹ Ibid. pag. 97.

En resumen, Sawicki estima que no hay evidencia de que la influencia de Foucault haya detraído argumentos o elementos imprescindibles para sus objetivos de liberación o emancipación. Incluso, proporciona señales de alarma contra la normalización que puede desprenderse de algunas formas de conocimiento. Y, por último, Foucault y las feministas, también comparten el rechazo de las subjetividades cartesiana o trascendental, pero eso no significa la ausencia de un sujeto autónomo capaz de resistir aquellas formas de sujeción que Foucault, con distintas perspectivas en sucesivos trabajos, identifica en la sociedad moderna.¹⁸⁵²

Y, en la segunda parte del artículo, Sawicki analiza el último Foucault desde la perspectiva de la subjetivación, el poder y la libertad. Dice que se produce en su pensamiento un retorno a Kant y a la ética de los antiguos en orden a establecer una más nítida relación con el tema de la libertad, pero también para clarificar su relación con la Ilustración y el humanismo. Además, en defensa de ciertos ataques y críticas que se habían producido, disipa dudas sobre su concepto de poder. Efectivamente, al principio de los años 80, Foucault respondió a las críticas de algunos progresistas o liberales como Habermas, Rorty o Fraser que arremetían contra su modelo de poder y resistencia por la falta de una normativa. Distinguió entonces entre dominación y poder, refiriéndose a la primera como la situación en que el sujeto es incapaz de superar o resolver ese dominio. Sin embargo, con el término “poder” se refería a una relación flexible, mutable y fluida que puede revocarse.¹⁸⁵³ También distinguió entre formas de poder como la explotación, la hegemonía racial o étnica y la sujeción. En realidad, continúa Sawicki, procuró de algún modo dotar de herramientas a aquellos que luchan contra la última forma de poder: la sujeción. Precisamente, lo que Foucault encuentra problemático del tema de la “liberación” es que, no solo puede ser una trampa del poder, sino que, en ocasiones, no

¹⁸⁵² Ibid. pag. 101.

¹⁸⁵³ Ibid.

llega lo suficientemente lejos. “Revertir las posiciones de poder sin alterar las relaciones de poder es rara vez liberador”,¹⁸⁵⁴ añade Sawicki en apoyo, y finaliza sosteniendo que para Foucault la libertad no es un estado o una estructura institucional sino una práctica.

Por otra parte, a partir de la lectura del ensayo “What is Enlightenment?” de Kant, Foucault se sitúa en la reflexión filosófica que atribuye significación al presente para el auto-entendimiento,¹⁸⁵⁵ si bien, en términos generales, rehusa lo que llama el chantaje de la Ilustración. Lo que le interesa del gran movimiento cultural ilustrado, afirma Sawicki, es la actitud crítica y el examen de “los límites de posibilidad del presente”.¹⁸⁵⁶ La Ilustración la entiende como un complejo proceso histórico, por contra del humanismo, del que dice que es un “tema” caracterizado por un conjunto de puntos de vista sobre lo humano, y, por tanto, con múltiples significados. Además, precisa Sawicki, Foucault rechaza en particular que el humanismo presenta un modelo de ética universal para cualquier clase de libertad, por ejemplo, cuando establece una teoría del sujeto *a priori* y define las condiciones universales de posibilidad de la acción ética.

Sawicki sostiene que el interés de Foucault por la ética de los antiguos griegos se puede entender como un esfuerzo por establecer las bases de unas prácticas de auto-formación que eviten el universalismo de la moral Kantiana. Asimismo, la aproximación a la filosofía griega le servía de inspiración para la demarcación de una más positiva explicación de la idea de libertad; no tanto en términos de resistencia o reacción sino como una técnica o arte de vivir habitual en las escuelas de pensamiento antiguas. La ética de los griegos ofrece la posibilidad de una mayor autonomía en la propia constitución de sí mismo. Sawicki destaca que, aunque Foucault no está proponiendo un simple retorno a la ética de los griegos, sí creía en su análisis como campo de exploración base de un arte de la existencia “que suplante la moralización y normalización operantes

¹⁸⁵⁴ Ibid. pag. 102. En inglés: “ Reversing power positions without altering relations of power is rarely liberating”. TN.

¹⁸⁵⁵ Ibid. Sawicki escribe: “ ...self-understanding...”

¹⁸⁵⁶ Ibid. pag. 103. En inglés: “ ...inquiry into the limits of possibility in the present”. TN.

en las perniciosas modernas tecnologías del sí mismo”.¹⁸⁵⁷El esteticismo foucaultiano no debe ser leído como elitista porque llama la atención sobre formas de auto-constitución y la narrativación de sujetos marginales que resisten la fuerza de normalización del discurso de poder. En este sentido, el feminismo puede encontrar aquí herramientas no para desarrollar una teoría emancipatoria sino, quizás, para procesos más centrados en el individuo. Lo cual, no quiere decir que Foucault sea individualista sino que ese es el nivel de lucha por él elegido, y muchos de sus críticos olvidan esa elección. Sin embargo, y a pesar de lo anterior, concluye Sawicki su artículo de esta forma crítica: la retórica foucaultiana es masculina, su perspectiva androcéntrica y su visión más bien pesimista.¹⁸⁵⁸

* * *

El mismo año de 1998 Alan Sokal y Jean Bricmont publicaron el famoso libro *Intellectual Impostures* que fue traducido al español y publicado por Paidós al año siguiente. Ese mismo 1999, Salvador López Arnal y Joan Benach le hicieron una entrevista a Sokal cuya versión abreviada fue publicada en *El viejo topo*, n° 132. En ella le preguntan la razón de la escasa atención a Foucault en su libro, donde solo aparece como uno de los autores que han contribuido a la construcción del *Zeitgeist* posmodernista debido principalmente a sus críticas a las filosofías humanistas de la historia. La respuesta de Sokal es que la ausencia de un mayor espacio a su crítica se debía a que, por razones de competencia, en la parte de las imposturas solo habían tratado los abusos en matemáticas y física. Y en la parte del relativismo cognitivo era en

¹⁸⁵⁷ Ibid. pag. 105. En inglés: “...to supplant the moralization and normalization operating in pernicious technologies of the self”. TN.

¹⁸⁵⁸ Ibid. En inglés: “...Foucault’s rhetoric is masculine, his perspective is androcentric, and his vision rather pessimistic”. TN.

exclusiva el aplicado a las ciencias naturales.¹⁸⁵⁹En cualquier caso, queda claro que Foucault figura entre sus “impostores”.

¹⁸⁵⁹ La completa contestación de Sokal es esta: “La respuesta es que en la primera parte del libro, en la parte de las imposturas, nos hemos limitado a abusos de la matemática o de la física, por razones de competencia. Nosotros, como dije, somos físico-matemáticos, no somos competentes para criticar abusos de conceptos o teorías de la biología o de la lingüística. Es entonces por esta restricción por lo que únicamente incluimos a los autores que repetidamente han abusado de la matemática o de la física, y Foucault y Derrida no entran en esa categoría. Que yo recuerde Foucault nunca ha abusado de la matemática o de la física, y Jacques Derrida, que yo sepa, lo ha hecho sólo una vez, aunque la ocasión sea muy divertida y esté citada en la parodia. Pero no hemos escrito un capítulo sobre él porque no es nuestro propósito criticar un abuso aislado aunque ese abuso sea en sí mismo muy criticable. Ahora bien, en la segunda parte del libro, en la parte sobre relativismo cognitivo, nos restringimos al relativismo filosófico aplicado a las ciencias naturales. Y que yo sepa la posición relativista de Foucault está principalmente dirigida a las ciencias sociales y yo creo que él nunca ha enunciado un relativismo cognitivo respecto a las ciencias naturales. Es por ello por lo que no aparece tampoco en esta parte del libro”. Del sitio web:<http://biblioweb.sindominio.net/escepticos/sokal.html>

1.5 Siglo XXI: últimas críticas.-

Con el comienzo de siglo se producen algunas nuevas circunstancias que merecen la pena dedicarles unos breves comentarios. El año 2001 se publica en Francia la primera edición del libro basado en el curso de 1981-1982 dictado en el Collège de France y que Foucault puso por título *L'herméneutique du sujet* que, junto con otras sucesivas publicaciones de cursos posteriores, abría la posibilidad a nuevas perspectivas críticas. El caudal de información que añade este curso, la erudición del contenido y la abundancia de fuentes provenientes de diferentes áreas de conocimiento, proporcionaban las condiciones ideales para nuevos espacios de exploración crítica. Sin embargo, al mismo tiempo, coincide con una cierta disminución de la efervescencia que mantenía su filosofía de actualidad y hace que, de alguna manera, también mengüe el anterior afán crítico. En este sentido hay que recordar que las principales líneas de análisis que entraban en disconformidad, polémica o abierta oposición ya estaban muy marcadas, así como reiteradas, y las dificultades para encontrar originales flancos de acceso seguramente que hayan disuadido algunos intentos, aun con la tentación que sin duda despertaban las nuevas ediciones. Probablemente, el tiempo transcurrido también invita a la reflexión y a la puesta en perspectiva de un pensamiento cuyo contraste, revaluación y sedimentación se hacían necesarios. Con todo, algunas voces contrarias no presentan en la actualidad síntomas de agotamiento, ni parece que la especie de críticos en activo y potenciales esté amenazada por el riesgo de extinción. Es más, algunos parecen insistir, atraídos y convencidos, en prolongar los esfuerzos de esta clase de subgénero crítico, y, a este respecto, la conmemoración del trigésimo aniversario de su muerte, en el año 2014, ha podido renovar ánimos, antes, y revitalizar ideas y reactivar opiniones, después.

Vamos a comenzar pues, siguiendo el orden cronológico, por los críticos que en general creemos más próximos a los temas principales tratados en esta tesis, como son los casos ya citados y comentados de Carlos Lévy y su ensayo *Michel Foucault y el estoicismo. Reflexiones sobre un silencio*, del año 2001, el diagnóstico de influencias y análisis de propósitos de Hans Sluga en *Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche*, de 2003, y el enfoque interpretativo de Eric Paras en su *Foucault 2.0 Beyond Power and Knowledge*, del año 2006. Pero un año antes, Régis Debray publicó en la revista *Médium*, nº 2, janvier-février-mars, 2005,¹⁸⁶⁰ un interesante escrito titulado *Si loin de Foucault*. Posteriormente, en el año 2013 lo incluyó en su conocido libro titulado *Modernes catacombes*.¹⁸⁶¹ En dicho trabajo, con motivo del vigésimo aniversario de su muerte, examina brevemente entre críticas y halagos, aunque dejando espacio a incursiones personales de recuerdos y anécdotas, el significado y repercusión que ha tenido y tiene el pensamiento de Foucault en la cultura francesa y occidental. Cómo no interesarse por la celebración del devenir icono de un héroe nacional, para las derechas e izquierdas, de “los campus americanos”, así como “profeta de las radicalidades contemporáneas” dice.¹⁸⁶² Los excluidos de Foucault, los locos, los invertidos, los criminales, los leprosos, etc., estimulan las emociones y, asimismo, la prisión, el asilo o el hospital resultan siempre más atractivos que, por ejemplo, los automóviles o el código de barras.¹⁸⁶³ Sin embargo, añade Debray, la óptica con la que opera Foucault no está enfocada en las trivialidades sino sobre las subjetivaciones, sobre aquello que las ideas hacen a los hombres. Además, el arduo trabajo de búsqueda y documentación histórica, si

¹⁸⁶⁰ Hebdo de carácter trimestral.

¹⁸⁶¹ Dentro del primer apartado titulado *cousteaux* incluye este breve ensayo. De esta primera edición de 2013 es de donde cogemos las citas.

¹⁸⁶² Régis Debray, *Modernes catacombes*, pag. 46.

¹⁸⁶³ Ibid.

bien le hace perder algo la relación con el mundo,¹⁸⁶⁴también le proporciona un material único para el desarrollo de sus ideas. También, ahora ya inmerso como un asunto generacional, el continuo interés que Foucault muestra por la lingüística explica su fuerte relación con el uso de la interpretación y la intertextualidad en su obra. Por otra parte, su estilo, “saludado” por Debray como “delectable”, comunica una “inteligencia sensorial de los textos casi física”, es de una “lírica escrupulosa”, así como “muralista” y “miniaturista”.¹⁸⁶⁵Incluso suenan notas musicales:

Describe los enlaces del poder y del saber conciliando la vista a lo lejos y el microscopio. Es insólita, y seductora, la lógica musical.¹⁸⁶⁶

El brillante estilo foucaultiano, sostiene Debray, acompaña su pensamiento a través de la literatura hasta la crítica de arte o estética, pero sin pretender establecer las condiciones necesarias para la presentación de indicios de prueba sino para dotar de instrumentos de uso universal e indicar objetivos. Y precisamente en relación a la literatura, Debray aprovecha para hacer un paralelismo con henri Bergson que, según recuerda, recibió el Nobel de literatura en 1928. Efectivamente, los dos fueron profesores en el Collège de France y adquirieron una popularidad y un recuerdo compartido “a caballo entre el vallado universitario y el buen mundo, entre la tesis y el ensayo, el sabio y el escritor”.¹⁸⁶⁷Los dos compatibilizaron movimientos aparentemente opuestos, como el espiritualismo y el por entonces inquietante evolucionismo, en el caso de Bergson, y el

¹⁸⁶⁴ Ibid. pag. 47. En francés la expresión que utiliza Debray, y a la que nosotros nos hemos aproximado, es “...lui a escamoté l'épaisseur du monde...”.

¹⁸⁶⁵ Ibid. pag.49. En francés: “ délectable”, “...intelligence sensorielle des textes, quasi physique...”, “...scrupuleux lyrique...”, “...fresquiste et miniaturiste”. TN.

¹⁸⁶⁶ Ibid. pag. 50. En francés: “Il décrit les enlacements du pouvoir et du savoir en conciliant largeur de vue et microscope. C'est insolite, et séduisant, le logicien musicien”. TN.

¹⁸⁶⁷ Ibid. pag. 51. En francés: “ ...à cheval entre la clôture universitaire et le beau monde, entre la thèse et l'essai, le savant et l'écrivain”. TN.

individualismo libertario con la novedad del estructuralismo, en el caso de Foucault. Este último:

...[Foucault] ha mezclado el aceite y el agua, o la ética de los placeres y una filosofía del concepto. La construcción de sí y la desaparición del sujeto. El egoísmo estético y la epistemología...Bergson da sus títulos darwinianos al *Sermón de la montaña*, y restablece a los seres vivos en una mística cristiana. Foucault, al final de su vida, mediante una reinterpretación de los sabios griegos, de sus títulos de crédito históricos al hedonismo ambiente. Fuente cristiana contra fuente nietzscheana. Cada uno de ellos tiene su cabeza de turco: Kant para Bergson, Marx para Foucault...¹⁸⁶⁸

Dice Debray que Foucault tiene una visión “poderosista” del mundo, mientras que la visión que tiene Bergson es vitalista, pero la dimensión ontológica del poder, esto es, inmediato e ilimitado, “reviste la función seminal y devorante”¹⁸⁶⁹ que Bergson otorga a la *durée*, es decir, la creación, sucesión, constitución, movimiento, dinamismo, novedad.

En este sentido, para Foucault, el poder es todo aquello que normaliza a los individuos; la institución es lo contrario de la libertad. Así se entiende, continúa Debray, por qué los neoliberales, siempre más interesados en priorizar las empresas a las instituciones, han hecho de él la “Ley y los Profetas”.¹⁸⁷⁰ En cierto sentido esto explica la razón por la cual Foucault se ha convertido en un filósofo oficial, aun muy en contra de su voluntad o deseo. “El pensador de los márgenes ilumina los centros, derecha e izquierda”.¹⁸⁷¹ Pero, qué es en realidad un pensador oficial, se pregunta Debray, y lo define como una especie de operador funcional, como el tótem en el que la sociedad una

¹⁸⁶⁸ Ibid. pag. 51-52. En francés: “...il a fusionné l’huile et l’eau, soit l’éthique des plaisirs et une philosophie du concept. La construction de soi et la disparition du sujet. L’égotisme esthétique et l’épistémologie...Bergson donne ses titres darwiniens au *Sermon sur la montagne*, et réinscrit le vivant dans une mystique chrétienne. Foucault, sur la fin de sa vie, moyennant une réinterprétation des sagesses grecques, donne ses titres de créance historique à l’hédonisme ambiant. Source chrétienne contre source nietzschéenne. Ils ont chacun leur tête de Turc: Kant pour Bergson, Marx pour Foucault...”. TN.

¹⁸⁶⁹ Ibid. Pag. 52. En francés: “...revêt la fonction séminale et dévorante...”.TN.

¹⁸⁷⁰ Ibid. pag. 53. En francés: “...la Loi et les prophètes”. TN.

¹⁸⁷¹ Ibid. pag. 54. En francés: “Le penseur des marges illumine les centres, droit et gauche”. TN.

autoridad en la que depositar su confianza y aliviar sus inquietudes. Si en la Edad Media su interés principal consistía en la salvación, en la era postindustrial del placer corporal su referencia intelectual es la de un terapeuta que, desde los grandes medios de opinión, sea capaz de desvelar los secretos del placer y los obstáculos que los impiden. “Oficial es lo no displicente”y “El orden moral de hoy es el anti-institucional”.¹⁸⁷²Y Foucault, treinta años después del contestatario 68, y desde luego sin marchar al paso dictado, está más del lado mediático.

Por otra parte, le parece curioso a Debray que Foucault haya sido santificado y estigmatizado. Pero, teniendo en cuenta que Francia aporta muchos menos casos susceptibles de incoar procesos de santificación que Italia o España, no le extraña que se compense este déficit con la figura del intelectual libre calificado para poder decir una cosa y su contraria. Sin embargo, en el caso de Foucault ser:

Reputado estructuralista y renegado, apóstol de lo sincrónico contra lo diacrónico, el autor dandi de *Las palabras y las cosas* que ha sido más bien estigmatizado como reaccionario por todos los sartreanos y marxistas locales, desviador de jóvenes del compromiso político, último baluarte de la burguesía, etc...son clichés que, a distancia, hacen sonreír.¹⁸⁷³

Le reprocha Debray, no obstante, que concentrando sus golpes sobre una Unión Soviética moribunda se haya olvidado de preocuparse por Pinochet, como lo demuestra que el personaje no merezca ni una sola entrada en *Dits et écrits*. Y esto puede entenderse como una donación a fondo perdido del prestigio de la transgresión a las fuerzas privatizantes. Con todo, Foucault parece inactual. El legado griego como caja de herramientas no parece el más adecuado para un mundo en el que hay un resurgir de las

¹⁸⁷² Ibid. pag. 55, En francés: “ Officiel est le non-dépaysant” y “L’ordre moral d’aujourd’hui, c’est l’anti-institutionnel”. TN.

¹⁸⁷³ Ibid. pag. 58. En francés: “ Réputé structuraliste et renégat, apôtre du synchrone contre le diachronique, l’auteur dandy des *Motes et les Choses* avait été bientôt stigmatisé comme réactionnaire par tous les sartriens et marxistes du cru, détournant les jeunes de l’engagement politique, dernier rempart de la bourgeoisie, etc. Ces clichés, à distance, font sourire”. TN.

viejas pertenencias, el móvil hace cortocircuito con Dios, en pocas horas se puede estar en la otra punta o, incluso, de intercontactibilidad inmediata.¹⁸⁷⁴ Por ejemplo:

El fenómeno identitario y religioso, Foucault no lo aborda *in fine* sino por el lado del cristianismo en sus relaciones con el sexo. Sobre el hecho técnico, es en su caso inmaterial y no mecánico, eufemizado en el procedimiento de interpretación de textos o modalidades del gobierno de sí mismo. Si ha descuidado estas dos tendencias características, *a fortiori* su interacción no podía retenerse. Resultado: el viento sopla con fuerza por los orificios de su grilla de lectura, incluso si su estilo hace de paravientos. Las zonas neurálgicas del siglo XXI se han instalado en los ángulos muertos de este sabio anti-inconformismo: creencia, biología, alta-tecnología, medios de comunicación, televisión, identidad, religión, etnias, comunicación. Todas estas entradas están ausentes del índice de *Dits et écrits*.¹⁸⁷⁵

* * *

Al año siguiente, o sea en el 2007, Jean-Marc Mandosio publicó en la revista *Resquicios: revista de crítica social*, n° 4¹⁸⁷⁶ el trabajo titulado *Foucault: la longevidad de una impostura*. Dividido en dos capítulos, *De la historia como fábula conceptual* y *Las aventuras de la práctica*, Mandosio lleva a cabo una descarnada crítica personal y una sistemática crítica conceptual, que es la que más nos interesa aquí, y que prácticamente rechaza todos y cada uno de sus conceptos calificándolos de "...inflamación verbal. Leyéndolos, uno creería que el acto de pensar tiene que traducirse forzosamente por formulaciones extravagantes".¹⁸⁷⁷ Por ejemplo, sobre la *episteme* dice que la palabra está

¹⁸⁷⁴ Ibid. pag. 61.

¹⁸⁷⁵ Ibid. pag. 62. " Le phénomène identitaire et religieux, Foucault ne l'aborde *in fine* que par le biais moralisant du christianisme dans ses rapports avec le sexe. Quant au fait technique, il est chez lui immatériel et non machinique, euphémisé en procédés d'interprétation des textes ou modalités du gouvernement de soi. S'il a négligé ces deux *trends* caractéristiques, *a fortiori* leur interaction ne pouvait le retenir. Résultat: le grand vent souffle par les trous de sa grille de lecture, même si le style fait paravent. Les zones névralgiques du XXI siècle se sont installées dans les angles morts de ce très sage anticonformisme: croyance, biologie, *high.tech*, médias, télé, identité, religion, ethnies, communication. Toutes entrées absentes de l'index des *Dits et écrits*.

¹⁸⁷⁶ Traducción de Javier Rodríguez Hidalgo. En 2010 se publicó la edición francesa junto con el ensayo *Foucaultphiles et foucaulâtres*. Nosotros vamos a trabajar con la edición de 2015 publicada por la Editorial Salmón.

¹⁸⁷⁷ Jean-Marc Mandosio, *Foucault: La longevidad de una impostura*, pags. 30-31.

muy mal escogida porque en griego significa simplemente “ciencia” o “conocimiento” y el sentido que Foucault le da es más bien algo parecido a la “mentalidad” de una época o una concreta “visión del mundo”.¹⁸⁷⁸En el fondo, asegura Mandosio, “la *episteme* no es otra cosa que lo que Kant llamaba un ‘esquema’, es decir, el conjunto de los criterios que regulan la representación que nos hacemos de las cosas”.¹⁸⁷⁹Sería pues, una forma de pensar enmarcada en ese conjunto de criterios que, además, se suceden en función de rupturas. Pero, se pregunta Mandosio, ¿cual es el criterio que nos permite distinguir entre las diferentes *epitomes*? Su propia autoridad intelectual, por sorprendente que parezca, es el recurso empleado para demostrar, con documentos “exhumados del polvo”¹⁸⁸⁰ y “dramatizaciones que predisponen al lector para recibir el texto como auténtico”.¹⁸⁸¹Cree Mandosio que esta forma de conducirse es consecuencia de la educación elitista recibida en le École Normale Supérieure donde se licenció. Allí, al parecer, cultivaban el gusto por la retórica sobre la exactitud, que llevado al caso de la historia favorece la tentación de hacer coincidir los hechos con su preestablecida interpretación. Es decir, las *epistemes* están definidas *a priori* de tal modo que los ‘archivos’ dicen lo que se quiere que digan. “Así, la ‘arqueología’ que propone Foucault, se asemeja más a una fábula conceptual que a una investigación histórica fiable”¹⁸⁸²Si a esto le añadimos el estilo ambiguo, equívoco, y fluctuante, tenemos, según Mandosio, “el procedimiento típico del impostor: la reversibilidad del discurso”,¹⁸⁸³herramienta muy útil, y muy utilizada por Foucault, para desautorizar a sus críticos.

¹⁸⁷⁸ Ibid.

¹⁸⁷⁹ Ibid. pag. 32.

¹⁸⁸⁰ Ibid. pag. 34.

¹⁸⁸¹ Ibid. pag. 36.

¹⁸⁸² Ibid. pag, 40.

¹⁸⁸³ Ibid. pag. 41.

Pero, en el siguiente capítulo, Mandosio apunta a la incoherencia, o mejor, a la “coherencia no coherente”¹⁸⁸⁴ de Foucault. Efectivamente, la relación entre su práctica y su pensamiento y el proceso de subjetivación son ahora los objetivos. La incoherencia de decir una cosa y hacer otra se observa, continúa, en la actitud próxima a los movimientos extremistas después del 68. Antes solo su homosexualidad podía considerarse como marginal para su época. Sin embargo, a partir del mayo francés, liderará el GIP y reorientará sus investigaciones hacia el poder, generando abiertas contradicciones con sus escritos. Se convierte en coordinador del departamento de filosofía del centro experimental de Vincennes, convirtiéndolo prácticamente en un centro de estudios marxistas. Tras pocos meses abandonó el proyecto hablando de hipermarxización, como si él no hubiera tenido nada que ver, denuncia Mandosio. Sin embargo, en 1972, todavía comparte algunos postulados con los maoístas, como Benny Lévy, que defendían los métodos y el Estado revolucionario chino.

Resulta sorprendente verlo retomar por su cuenta las nociones de ‘castigo’ y ‘reeducación’ (el ejemplo de este último término es una concesión más a sus amigos maoístas), ya que todo el trabajo que estaba efectuando entonces sobre las cárceles, y que conducirá en 1975 a *Vigilar y castigar*, aspiraba a deslegitimar estas nociones, desenmascarando el principio de autoridad que subyace a ellas.¹⁸⁸⁵

En cualquier caso, según Mandosio, paulatinamente Foucault fue distanciándose de este callejón sin salida izquierdista y elaborando su admirada “analítica del poder” pasando de las “epistemes” a los “dispositivos” y proponiendo, después de abundantes discursos embrollados, la siguiente definición: “...el poder es ‘más o menos’ un conjunto de relaciones ...de poder”.¹⁸⁸⁶ Una vez pasado el efecto de *Vigilar y castigar*, Foucault

¹⁸⁸⁴ Ibid. pag. 59.

¹⁸⁸⁵ Ibid. pags. 66-67.

¹⁸⁸⁶ Ibid. pag. 77., cita Mandosio “Le jeu de Michel Foucault”, DE. texto n° 206.

introduce otras dos nociones que ilustran perfectamente la reversibilidad de su pensamiento, dice Mandosio. “Biopolítica” y “gubernamentalidad” sirven para decir lo mismo y lo contrario, no solo porque pueden significar lo mismo, llegando a ser indistinguibles, sino porque también pueden significar cosas opuestas. Efectivamente, el biopoder tiene por objeto gestionar todos los aspectos de la vida social pero, también, la forma de dar respuesta a esa política. Y la gubernamentalidad es el arte moderno de hacer política y, asimismo, el conjunto de estrategias que los individuos eligen para relacionarse unos con otros. Esta reversibilidad de la terminología foucaultiana se aplica también al mismo poder que, además de agente coercitivo lo es de producción de subjetividad.

En este sentido, precisa Mandosio que los términos hegeliano-marxistas de “ideología” o “alineación”, que implican una determinada concepción del sujeto, son sistemáticamente evitados por Foucault.

Lo que resiste al poder, explica, no es ese `sujeto´ estable y predeterminado, dado de una vez por todas, que correspondería a la `naturaleza humana´, sino una `subjetividad´ que se transforma constantemente y no solo existe en una relación específica de poder en un momento dado.¹⁸⁸⁷

Así pues, se produce un desplazamiento desde una concepción del poder en el que hay una clara contradicción entre ese poder y el individuo a “...una concepción de la subjetividad como transformación y reconfiguración permanentes en el seno mismo de las relaciones de poder...”.¹⁸⁸⁸ Estaríamos hablando de un construccionismo radical opuesto a la noción de “esencia” y a la idea de naturaleza humana que simplemente serviría para legitimar los dispositivos de normalización. Y dice Mandosio que esta idea de sustituir al individuo por una singularidad sin esencia y cambiante coincide con el “neoliberalismo

¹⁸⁸⁷ Ibid. pag. 100.

¹⁸⁸⁸ Ibid.

festivo” cuyo modelo encuentra representación en la forma de vida *gay* de finales de los años setenta, “proporcionando un supermercado posmoderno de las identidades temporales, flotantes y virtuales en las que la nueva clase media disfruta de su alienación”.¹⁸⁸⁹

Termina Mandosio atribuyendo un talento especial a Foucault: el de “dar una forma filosófico-literaria a los lugares comunes de una época”.¹⁸⁹⁰ Y no solo porque, además, su discurso es reversible, lo que le capacita para alejarse o aproximarse a sus propias posiciones a conveniencia. Una filosofía llena de “asertos contradictorios y de exhortaciones equívocas...que a día de hoy sigue siendo el ejemplo más depurado de antiinstitucionalismo institucional”.¹⁸⁹¹

* * *

Jean-Claude Michéa publicó el año 2008 el conocido libro *La double pensée. Retour sur la question libérale*. En él critica, como consecuencia de diferentes circunstancias en las que también involucra a Foucault, lo que a su juicio es una línea dominante del pensamiento francés que, con la colaboración mediática, universitaria e institucional, favorece el establecimiento de una lectura positiva del liberalismo y provoca, como consecuencia, una “uniformidad ideológica desoladora”.¹⁸⁹² Partiendo de la idea del “pensamiento único” y de que el liberalismo económico y político-cultural pueden llegar a ser “paralelos y complementarios”,¹⁸⁹³ y obedecer a una misma lógica intelectual e histórica, Michéa establece una asociación de “circularidad dialéctica fundamental o juego

¹⁸⁸⁹ Ibid. pag. 103.

¹⁸⁹⁰ Ibid. pag. 111.

¹⁸⁹¹ Ibid. pag. 113.

¹⁸⁹² Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, pag. 11.

¹⁸⁹³ Ibid. pags. 13-14.

de basculación filosófico”¹⁸⁹⁴ con la noción de “double pensée” o “doublethink”¹⁸⁹⁵ orweliana: “El Festival de Cannes no es la majestuosa negación del Fórum de Davos”.¹⁸⁹⁶ El juego de la basculación resuelve aparentemente la paradoja del pensamiento único dejando sin efecto posibles contradicciones entre los dos ámbitos de liberalismo. También, por ejemplo, en materia de poder, permite a algunos teóricos mantener al mismo tiempo dos posiciones lógicamente incompatibles, como ocurre con Foucault que en 1967 había escrito que su propósito era introducir los análisis de estilo estructuralistas en los procesos históricos y, sin embargo, en 1976 ya decía que no tenía ninguna relación con el estructuralismo ni lo había empleado nunca para llevar a cabo análisis históricos.

Michéa aplica la misma fórmula al mayo del 68. Dice que a partir de Kristin Ross¹⁸⁹⁷ no se puede ignorar la confrontación política¹⁸⁹⁸ entre dos movimientos sociales de origen distinto. De un lado, el movimiento obrero y, de otro, la revuelta de las élites estudiantiles. Dos mayos del 68 que representaban un polo radical que la ideología dominante buscó marginar, y un polo liberal-libertario que, gracias al apoyo mediático, rápidamente se convirtió en la verdad oficial de los complejos acontecimientos que tuvieron lugar. Esto explica, según Michéa, que solo haya subsistido un campo ideológico debido a que:

...la secuencia Lukács—Escuela de Frankfurt—Socialisme et Barbarie—Henri Lefebvre—Internationale situacioniste, haya sido eliminada rápidamente de la vida intelectual oficial en beneficio de la secuencia Althusser—Bourdieu—Deleuze—Foucault—Derrida, cuyas

¹⁸⁹⁴ Ibid. pag. 15.

¹⁸⁹⁵ Gerge Orwell, *1984*.

¹⁸⁹⁶ Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, pag. 15. En francés: “ Le Festival de Cannes n’est pas la négation majestueuse du Forum de Davos”. TN.

¹⁸⁹⁷ Se refiere al libro *May '68 and Its Afterlives*, del año 2002.

¹⁸⁹⁸ Michéa utiliza la expresión “point de télescope politique”

conceptualizaciones elegantes y bizantinas ofrecían la ventaja de ser mucho más solubles en el nuevo espíritu del capitalismo.¹⁸⁹⁹

Esto ha provocado, continúa Michéa, que la nueva izquierda post-modernista o también llamada de la French Theory, ha terminado por ejercer un poder determinante en los campos mediático y académico. Y a este respecto, recuerda Michéa el paradigmático caso de “la impostura de Foucault” denunciada por Mandosio.

Por otra parte, detrás del montaje político moderno, dice, hay una idea profundamente pesimista de la naturaleza del hombre cuya conducta está dirigida por dos razones fundamentales: la vanidad y el amor propio y el interés egoísta. Por eso, no es de extrañar que la duda, la suposición y la desconfianza estén continuamente presentes en la filosofía occidental desde el siglo XVII.¹⁹⁰⁰ Creer en la generosidad, la honradez o el amor es para ese espíritu de modernidad el fruto de una especie de humanismo naíf. A partir de aquí se entiende que un espíritu realista deba contentarse con una comunidad de individuos preocupados por su amor propio y egoísmo. Y, “este punto es filosóficamente capital”¹⁹⁰¹ para entender por qué, subyacente a la adhesión de la intelectualidad al liberalismo, está la concepción antropológico pesimista que define el “espíritu realista”. Sería suficiente, explica Michéa, con introducir una concepción del ser humano más equilibrada y con capacidad para amar y ayudar. Por eso, la idea orwelliana de una “decencia común” basada en que todavía hay unos valores morales compartidos por las clases populares resulta mortal para esa metafísica liberal.¹⁹⁰² Y por eso, también se

¹⁸⁹⁹Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, pag. 57. En francés: “...la séquence Lukács —École de Frankfort—Socialisme et Barbarie—Henri Lefbvre—Internationale situationniste ...ait été si rapidement éliminée de la vie intellectuelle officielle...au profit de la séquence Athusser—Bourdieu—Deleuze—Foucault—Derrida, dont les conceptualisations élégantes et byzantines offraient évidemment l’avantage d’être beaucoup plus solubles dans le nouvelle esprit du capitalisme...”. TN.

¹⁹⁰⁰ Ibid. pag. 86.

¹⁹⁰¹ Ibid. pag. 87. En francés: “ Ce point est philosophiquement capital”. TN. En este sentido, en su libro *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, pag. 131, Michéa cita específicamente a la filósofa y literata americana de origen ruso Ayn Rand como la más firme defensora de las implicaciones morales del paradigma liberal. No menciona el objetivismo ni se extiende demasiado en la propia autora, pero sí en la cuestión del “egoísmo racional”.

¹⁹⁰² Ibid. pag. 88.

entiende la “fascinación característica de los intelectuales modernos por el crimen y la delincuencia”.¹⁹⁰³ Michéa encuentra una explicación que aclara en cierto modo la relación entre la atracción que manifiesta Foucault por delincuentes del tipo de *A sangre fría*, por ejemplo con el caso de Pierre Rivière, y el despliegue de sus ideas liberal-libertarias.

* * *

En el año 2009 Claude Quétel publicó *Histoire de la folie. De l'Antiquité à nos jours*. En la primera página del exordio ya califica irónicamente a Foucault como ese “refundador [de la psiquiatría] a contrapelo”.¹⁹⁰⁴ Seguidamente, recuerda Quétel que la idea básica de la que parte el análisis foucaultiano de la locura es que fue el sistema de encierro de la Edad Clásica, sobre todo a partir de la creación en 1656 del Hôpital général de Paris, el que redujo, mediante un “golpe de fuerza”¹⁹⁰⁵, la locura a un estado de silencio. Quétel le dedica un capítulo entero, el primero, *L'évangile selon Foucault*, de la tercera parte, *L'enfermement des insensés*, a describir afirmaciones fundamentales de la *Histoire de la folie à l'âge classique* y a resumir su posición crítica que, a partir de aquí, irá desarrollando. Efectivamente, lo primero que dice de la obra de Foucault es que busca crear una nueva verdad alternativa y se pregunta: ¿cómo la puede alcanzar mezclando diferentes lenguajes como el filosófico, el sociológico o el histórico? o ¿qué lectura hay que hacer de la tesis de Foucault sobre el tema, por ejemplo, de la reclusión?

Quétel comprueba que, a través de su “estilo brillante”, “pensamiento no menos brillante” y “dialéctica persuasiva”,¹⁹⁰⁶ Foucault va introduciendo algunos axiomas que, según dice, jalonan un itinerario que en realidad obliga a aceptar sus reglas de juego. El

¹⁹⁰³ Ibid. En francés: “...fascination caractéristique des intellectuels modernes pour le crime et la délinquance...”. TN.

¹⁹⁰⁴ Claude Quétel, *Histoire de la folie. De l'Antiquité à nos jours*, pag. 15. En francés: “...refondateur à rebours...”. TN.

¹⁹⁰⁵ Ibid. pag. 16. En francés: “...coup de force”. TN.

¹⁹⁰⁶ Ibid. pag. 89. En francés: “Son style brillant, sa pensée qui ne l'est pas moins, sa dialectique persuasive...”. TN.

objetivo es “indiferenciar” la locura patológica de la locura en sentido filosófico o moral atribuyéndole un carácter “monista”. El interés principal de Foucault, continúa Quétel, consiste en desentrañar la decisión, y el momento en que se produce, que liga y separa a la razón y a la demencia. Y los dos acontecimientos en los que se basa para su tesis son la creación de l’Hôpital général en 1657 y el gran confinamiento de los pobres, por una parte, y, por otra, la liberación de los encadenados de l’Hôpital Bicêtre en 1794.¹⁹⁰⁷ Entre esas dos fechas se produce lo que Foucault llama la “Grand Renfermement” donde el poder real, en nombre de la razón, habría decidido políticamente confinar la Sinrazón. Para demostrarlo, apunta Quétel, Foucault argumenta que los verdaderos herederos de los leprosos, la lepra se extinguía y las leproserías empezaban a ser inútiles, fueron primero los pacientes de enfermedades venéreas pero rápidamente los enfermos mentales ocuparon el lugar prioritario y predominante en la nueva reclusión. Por eso, piensa Foucault que l’Hôpital général es una institución de orden monárquico y burgués como nueva reacción a la miseria que así queda atrapada en la dialéctica de culpabilidad. En el espíritu del confinamiento no habrá diferencias sino el mismo “deshonor abstracto” entre “imbéciles”, “libertinos”, “prostitutas”, “insensatos”, “perturbados”, etc. Sin embargo, para Quétel esto representa una especie de atajo sorprendente porque todo se basa en una concepción “monista” de la locura. Pero ese “monismo” solo existe en el pensamiento de Foucault y se contradice con el dualismo que siempre ha distinguido entre la filosofía, la moral y la religión, por un lado, y el conocimiento médico, por otro. Además, esta amalgama de “antisociales” y los “insensatos” no ha existido jamás, según Quétel, que cita su propio libro *Le Mal de Naples*¹⁹⁰⁸ para recordar que los pacientes de enfermedades

¹⁹⁰⁷ En realidad, l’Hôpital général se creó por Luis XIV para dar alguna solución a las consecuencias de pobreza, miseria y necesidad derivadas de las grandes turbulencias políticas y sociales ocurridas en Francia durante la guerra con España y la minoría de edad de Luis XIII, y que se conocen como el periodo de la Fronde (1648-1653). La fecha de su creación es 1656. En cuanto a la famosa liberación de los encadenados de l’Hôpital Bicêtre se produjo cuando Philippe Pinel se hizo cargo de su dirección en 1793. La explicación es nuestra pero la corrección de las fechas es de Quétel, pag. 90.

¹⁹⁰⁸ Que precisamente trata sobre la historia de la sífilis.

venéreas fueron excluidos explícitamente de l'Hôpital général y que solo tardíamente entran como consecuencia por la imposibilidad demostrada de ubicarlos en otros lugares, como los hôtels-Dieu. Y esto marca una gran diferencia entre un funcionamiento ideológico y el pragmatismo obligado de la política de ingresos llevada a cabo por l'Hôpital général, dice Quéтел.¹⁹⁰⁹

Pero, ¿por qué insiste tanto Foucault en asociar los pacientes venéreos con los locos? La razón es poder establecer una relación entre los pecados de la carne y los desvaríos de la razón. Así, para él, todo el sistema de internamiento cumple una función: crear en la conciencia moderna un "oscuro parentesco" que durará como "estigma" largo tiempo.¹⁹¹⁰Y, aunque la dialéctica pudiera ser en cierto grado seductora, replica Quéтел, no hay nada más falso porque el Antiguo Régimen efectivamente consideraba culpables a la enfermedad y al enfermo venéreos pero no incriminaba a los insensatos. "Lo que interesa a Foucault, no es la Verdad sino el Sentido...subordinar la Verdad al Sentido siempre provoca problemas en historia".¹⁹¹¹

Una vez establecida esta relación entre convalecientes venéreos y locos, Foucault se interesa por la categoría de los sodomitas, que sí fueron verdaderamente reprimidos en el Antiguo Régimen. De nuevo, se intenta un parentesco de la homosexualidad con la sinrazón que olvida la persecución unible que se hacía de la primera mientras que nunca se consideraba a un loco como a un criminal, precisa Quéтел.

Después le llega el turno a la prostitución y el libertinaje, seguidos de los profanadores y blasfemos, todos ellos partícipes igualmente de las condiciones del encierro. La brujería y los falsos hechiceros también se ven envueltos en dicha asociación forzada con la locura, sin embargo, tal y como asegura Quéтел, "...lejos de Satán pero

¹⁹⁰⁹Claude Quéтел, *Histoire de la foile. De l'Antiquité à nos jours*, pag. 93.

¹⁹¹⁰ Quéтел citando sin especificar la *Historia de la locura en la época clásica*.

¹⁹¹¹Claude Quéтел, *Histoire de la foile. De l'Antiquité à nos jours*, pag. 94. En francés: "Ce que intéresse Foucault, ce n'est pas le Vrai mais le Sens...il subordonne le Vrai au Sens. En histoire, nous espérons bien que cela posera toujours problème". TN.

también lejos de toda connotación de sinrazón, es en el nombre del derecho común y de la impiedad sacrílega por lo que serán castigados los falsos brujos”.¹⁹¹²En el Antiguo Régimen no se encontraba, ni se quería encontrar, ningún tipo de sinrazón en la práctica de la brujería, de este modo se evitaban los engorrosos atenuantes, apostilla.

Todo el argumento de Foucault está dirigido a sostener la tesis según la cual el hilo conductor de la Gran Reclusión es la corrección de la sinrazón en cualquiera de sus formas. Independientemente de que el fenómeno de la reclusión nunca tuvo la importancia que le otorga Foucault, el objetivo final era hacer frente al grave problema de “la mendicidad y los vagabundos”, concluye Quérel.

Además de la tesis de la Gran Reclusión, Foucault desarrolla otra relacionada con la fundamentación científica de la locura en l'Âge Cassique. Desde la Renaissance a l'Âge Cassique se abre un espacio de clasificación en cuyo seno encuentra el estudio de la locura rápidamente su lugar. Sin embargo, para Foucault la cuestión de la división entre alma y cuerpo aparece como una problemática reciente dirigida a justificar el dejar de lado la integración de la locura de las nosografías médicas. Pero Quérel señala que ya en la Antigüedad se reflexionaba magníficamente sobre la enfermedad del alma, como lo demuestran los casos de Platón, Aristóteles, Séneca, Galeno y un largo etcétera.

En esta misma línea, retomando la confrontación entre médico y enfermo con la práctica terapéutica de fondo, y partiendo de la idea de que la hospitalización e internamiento son independientes de la medicina, Foucault afirma que “teoría y terapéutica no comunican más que en una imperfecta reciprocidad”.¹⁹¹³Y de nuevo Quérel niega el argumento porque, al contrario de lo que sostiene Foucault, “la práctica terapéutica de la locura es antigua y está estrechamente ligada a las teorías

¹⁹¹² Ibid. pag. 95. En francés: “...loin de Satan mais aussi loin de toute connotation de déraison, c'est désormais au nom du droit commun et de l'impie sacrilège que seront punis les faux sorciers”. TN.

¹⁹¹³ Ibid. pag. 97. Foucault citado por Quérel.

médicas”,¹⁹¹⁴si bien es cierto que una cosa era la coherencia teórica de la actividad terapéutica y otra que esa coherencia significara una garantía de eficacia. Como ejemplo cita el opio, bien conocido y empleado desde la antigüedad por sus efectos sedantes y que, sin embargo, Foucault omite su utilización prefiriendo referirse a ingredientes folclóricos como “polvo de hueso de calavera” o “piedras preciosas” que solo “figuraban más bien a título de curiosidad en los tratados farmacéuticos de la época”.¹⁹¹⁵

Finalmente, continuando con las derivadas de la misma cuestión, critica Quérel los supuestos métodos de curación que Foucault atribuye a la Edad Clásica, particularmente sobre el tratamiento moral del que niega su existencia a lo largo del siglo XVIII o que sea cierto que la psicología se organice como medio de curación alrededor de la idea de castigo.

* * *

En noviembre del mismo 2009, Michael C. Behrent publicó en la revista *Modern Intellectual History* 6: 3, el breve ensayo titulado *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976-1979*.¹⁹¹⁶ En dicho trabajo defiende que las conferencias de 1979 hay que entenderlas como un respaldo estratégico que Foucault decide proporcionar al liberalismo económico. Lo llama el “momento neoliberal” y lo sitúa inmerso en la lenta transformación de la intelectualidad francesa de los años setenta y la crisis económica desatada por el incremento de los precios del petróleo de 1973. Efectivamente, la tesis que defiende Behrent es que el contexto político, económico y

¹⁹¹⁴ Ibid. En francés: “...la pratique thérapeutique de la folie est ancienne et étroitement liée aux théories médicales”.

¹⁹¹⁵ Ibid. En francés: “poudre d’os de crâne, pierres précieuses...figuraient plutôt à titre de curiosité dans les traités pharmaceutiques de l’époque”.

¹⁹¹⁶ Nosotros vamos a utilizar la traducción al español: *Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo de libre mercado, 1976-1979*, de la Revista Laguna, 35; diciembre 2014, pp. 9-39; ISSN: 1132-8177, disponible en el sitio web: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4314/L_35_%282014%29_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y

cultural de la Francia de los años setenta establecen unas condiciones que favorecen la reaparición del liberalismo económico en el que Foucault encuentra notables afinidades con su teoría no jurídica del poder. En la intelectualidad de la Francia de esos años se estaba produciendo un giro contrario al marxismo de corte totalitario. Foucault dio personalmente su apoyo a los antimarxistas llamados “nuevos filósofos” y no solo eso porque en sus conferencias¹⁹¹⁷ en el Collège de France de los años 1977 al 1979, *Seguridad, población y territorio* y *el Nacimiento de la biopolítica*, expone el liberalismo económico claramente en términos positivos. El principal tema compartido, de un lado, por los liberales económicos como Adam Smith, Wilhelm Röpke y diversos autores de la Escuela de Chicago y, de otro, por Foucault, es la desconfianza que les inspira el Estado. Sin embargo, el anti-humanismo de Foucault contradice esta aproximación a una ideología que fundamenta uno de sus principales apoyos en el humanismo y el derecho.

La condición teórica que posibilitó el momento neoliberal de Foucault era su visión de que el liberalismo económico representa, en esencia, un liberalismo sin humanismo. La limitación del poder ejercido por el Estado, que define la práctica del liberalismo económico, no se produce, afirma Foucault, cuando los «sujetos» son reconocidos como portadores de «derechos». No tiene necesidad de tales hipótesis. El liberalismo económico se justifica, más bien, por su mayor eficiencia: es una práctica que surge cuando el poder se da cuenta de que forma parte de su propio interés la limitación del poder. Lejos de servir como motivo de denuncia, ésta es precisamente la razón por la que Foucault destacó el atractivo del liberalismo económico: le ofreció un terreno convincente en el cual su aspiración práctica por la libertad podía fusionarse con su convicción teórica de que el poder es constitutivo de todas las relaciones humanas.¹⁹¹⁸

Y dice Behrent que, una vez comprendido esto, se puede entender el “momento neoliberal” como un prólogo a su cada vez mayor interés por el análisis de la subjetividad.

¹⁹¹⁷ Behrent llama conferencias a los cursos impartidos anualmente. En este caso son fundamentalmente dos:

¹⁹¹⁸ Michael C. Behrent, *Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo de libre mercado, 1976-1979.*, de la Revista Laguna, 35; diciembre 2014, pag. 16.

En cualquier caso, Foucault marca una diferencia clara entre el liberalismo económico, con el que encuentra afinidades, y el político, del que lo separa el humanismo filosófico.

Ahora bien, el motivo filosófico por el que Foucault se abrió, o mejor, pudo adaptarse a una comprensión alternativa de la política contemporánea fue la introducción de su concepto de biopoder. Según Behrent, justo después de publicar *Vigilar y castigar*, 1975, ya comienza a modificar su noción de disciplina introduciendo al año siguiente, en *La voluntad de saber*, la idea de una nueva forma de poder que denominó biopoder. Efectivamente, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* limita el alcance del poder disciplinario hasta los siglos XVII y XVIII, es decir, hasta la modernidad y, a partir de ahí, se desarrolla la biopolítica que ya no ejerce su función o gobierna en los cuerpos individuales sino que administra la masa, la población. En 1978 Foucault comenzó a relacionar este biopoder con el liberalismo estableciendo un paralelismo con cada vez mas características comunes.

En sus conferencias de 1978, Foucault se distanció, aún más, de sus hipótesis disciplinarias: en primer lugar, al afirmar que el liberalismo económico es una forma paradigmática de biopoder, compara el biopoder con la disciplina, destacando el carácter arcaico de esta última; en segundo lugar, Foucault sugirió que, contrariamente a las tesis expuestas en *Vigilar y castigar*, las formas modernas de poder deben conceder un amplio espacio a la libertad. En el razonamiento de Foucault se conectan estas dos afirmaciones: es, precisamente, porque el liberalismo económico no se preocupa principalmente por los individuos por lo que, paradójicamente, es capaz de ofrecer un margen mayor de libertad individual.¹⁹¹⁹

Con todo, continúa Behrent, en el curso de 1979, *El nacimiento de la biopolítica*, no explica completamente de forma satisfactoria la relación entre biopoder y liberalismo, dedicando el mayor espacio al segundo, que parece terminar por substituir al primero como el sistema en que mejor se expresa el poder moderno: “El liberalismo es históricamente importante, afirma [Foucault], porque prescinde de la idea de que la

¹⁹¹⁹ Ibid. pag. 28.

autoridad política debe basarse en la ley”.¹⁹²⁰ Afirmación bastante sorprendente y que parece exactamente lo contrario de lo que defiende el liberalismo. Pero Foucault lo explica porque en realidad existen dos vías distintas de puesta en práctica del liberalismo. La ley natural es la base de la primera vía, la del liberalismo político, ya que entiende la ley como la expresión de una voluntad, en este caso colectiva, que decreta los derechos del individuo como la raíz del Estado liberal. La segunda vía al liberalismo se relaciona con el utilitarismo basado en el gobierno como un hecho de automatismo administrativo, desprovisto de principios antropológicos y que concibe la ley como un proceso de fabricación de decisiones. Así, Foucault parece mostrar que para que el liberalismo funcione no hace falta nada más allá del poder, como la ley o los derechos. No hace falta una voluntad o una entidad para la libertad que, “para el utilitarismo, es simplemente un efecto secundario del poder”.¹⁹²¹ En el liberalismo utilitarista y económico¹⁹²² la limitación del poder es un precepto de eficacia administrativa y no un derecho emanado de una fuente legítima. Así pues, esta forma de liberalismo ofrecía la oportunidad de que se podía ser liberal substrayéndose al humanismo filosófico, objetivo final perseguido por Foucault. Y, para fundamentar teóricamente esta posición, precisa Behrent, Foucault recurrió al ordoliberalismo alemán de los años cuarenta y su frontal beligerancia al keynesianismo. Incluso se remite a la escuela de Chicago en defensa de su idea del impuesto negativo como elemento de equilibrio social indiferente a las actitudes o hábitos de trabajo de sus destinatarios: al garantizar unos ingresos se integra a toda la fuerza laboral en el juego económico.¹⁹²³ Y lo que es más, las implicaciones del liberalismo americano sobre cuestiones como el crimen o la disciplina represiva, por ejemplo, en cómo los mecanismos

¹⁹²⁰ Ibid. pag. 31.

¹⁹²¹ Ibid. pag. 32.

¹⁹²² Estrechamente ligados para Foucault.

¹⁹²³ Michael C. Behrent, *Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo de libre mercado, 1976-1979.*, de la Revista Laguna, 35; diciembre 2014, pag. 36-37.

de mercado regulan mejor que la ley la presencia o escasez de drogas en las calles, Foucault encuentra un “borrado antropológico”¹⁹²⁴ muy adecuado para su posición. Todo esto significa para Foucault que el capitalismo ha entrado, de la mano del liberalismo, en una nueva era, y que, por contra a lo que ocurre con el dirigismo instintivo,¹⁹²⁵ representa una de las formas más pragmáticas de gobernar.

Lo que se desprende de las conferencias de Foucault sobre el liberalismo económico es la conceptualización de un Foucault diferente —al menos, uno considerablemente contrario al Foucault que ha sido debatido vehementemente en la academia americana—. En lugar de un filósofo que examina a los marginados y excluidos con el fin de desafiar las pretensiones del sistema de dominación epistemológica y discursiva, descubrimos un Foucault interesado por las formas en que un marco discursivo determinado —[el liberalismo] que en ese momento aspiraba a la hegemonía— puede dar cabida a las prácticas de la diferencia y las minorías.¹⁹²⁶

Behrent concluye que para comprender a este Foucault diferente es preciso tener en cuenta el contexto político de cambio en el que estaba inmerso así como su disposición a ese proceso de cambio.

* * *

José Luis Moreno Pestaña, profesor titular de historia de la filosofía en la Universidad de Cadiz, publicó en 2011 el libro titulado *Foucault y la política*. En el capítulo XIV “Cuidado de sí, cuidado del otro”, afirma una serie de cuestiones que resultan interesantes por la coincidencia con los temas tratados en esta tesis. Efectivamente, en el citado capítulo dice que al último Foucault es difícil situarlo políticamente pero que, a través de los estudios que lleva a cabo en los años 80 sobre la Grecia y la Roma clásicas,

¹⁹²⁴ M.Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pag. 264., citado por Behrent en pag. 37.

¹⁹²⁵ Ibid. pag 23.

¹⁹²⁶ Ibid. pag. 38.

“no deja de referirse al presente y a su propio entorno cotidiano”.¹⁹²⁷Según Moreno Pestaña, tales estudios se desarrollan en dos planos, la experiencia sexual y el trabajo sobre uno mismo, el cuidado de sí, en línea con la cuestión del capital humano que ya había tratado en sus análisis del neoliberalismo americano y en sus consideraciones sobre las relaciones de poder. Pero ese cuidado de uno mismo, en la cultura grecorromana donde florece, también establecía una relación con el otro, con el cuidado del otro, con los demás, lo que señala Foucault para indicar la importancia de la política, en la que se mantenía activo. Ahora rechazaba los excesivos poderes del Estado, criticaba la dependencia que producía la seguridad social y atacaba al socialismo totalitario. En este sentido, se pregunta Moreno Pestaña, cuál es la relación entre política y cuidado de uno mismo que cabe inferir del análisis preciso de la antigüedad elaborado por Foucault. Pues bien, partiendo de la constatación de la preferencia por la práctica estoica, frente a la platónica o cristiana, y la posterior fascinación por los cínicos, Moreno Pestaña dice lo siguiente:

Desde el punto de vista filosófico, por la vía de la lectura del pensamiento griego y romano, y de la profundización de su compromiso con el mundo occidental(claramente prefigurada en los cursos de 1977.1978 y 1978-1979), Foucault abandona la visión de la libertad como resistencia negativa y desarrolla un modelo de libertad cívica. La libertad es un ejercicio constante con uno mismo, gracias a éste garantizo no ser esclavo de mis pasiones, lo que me posibilita no someterme a los demás.¹⁹²⁸

Es precisamente en ese ejercicio constante con uno mismo, continúa Moreno Pestaña, donde Foucault se encuentra con el problema de la *parresia*, del decir verdad, que, por una parte, también conectaba con la actualidad de la cuestión filosófica de la comunicación propuesta por Habermas, y, por otra parte, con la vinculación a las

¹⁹²⁷ José Luis Moreno Pestaña, *Foucault y la política*, pag. 107.

¹⁹²⁸ Ibid. pag. 110.

condiciones políticas para su puesta en práctica y a las personales para su ejercicio. Pero, ¿cómo entiende Foucault la parresía? La noción es aparentemente sencilla: la palabra libre. Sin embargo, ese hablar franco supone que se asume un riesgo, y, del mismo modo, una concordancia entre palabra y obra. En política, este arrojo necesario para decir la verdad con libertad requiere cuatro condiciones que Foucault analiza “no siempre de manera convincente”,¹⁹²⁹ asegura Moreno Pestaña, que descarta la primera, la relación entre maestro y discípulo en los estoicos, para centrarse en cómo se lleva a cabo la *parresia* en la democracia ateniense a partir de tres discursos de Pericles recogidos por Tucídides en *Historia de la guerra del Peloponeso*. En resumen, las condiciones para ejercer la *parresia* son el implícito de una asamblea democrática, como condición formal, el prestigio de los hombres y el coraje de asumir las consecuencias.

Desgraciadamente, Foucault nada nos dice sobre las condiciones sociales y materiales para el acceso a la palabra. En ciertos momentos de sus cursos, Foucault analiza algunas condiciones sociales pero, paradójicamente, se olvida de otras. Por ejemplo, analizando *Las fenicias* de Eurípides, Foucault reconstruye cómo el exilio quita las condiciones de posibilidad de la parresía, de la sinceridad... Nada sobre la igualdad de clase, algo que guió desde el principio las reformas democráticas griegas. Habría que preguntarse de donde viene esta ceguera, algo que evitan la mayoría de los analistas de Foucault.¹⁹³⁰

Pero además hay otras dos instituciones que, según Moreno Pestaña, también desaparecen del análisis de Foucault: la inspección de aquellos personajes que van a ocupar un cargo y la institución del ostracismo, que permite exiliar a aquellos que destacando demasiado pueden convertirse en tiranos.

Finalmente, aun teniendo en cuenta sus olvidos en las cuestiones sociales, materiales, de igualdad y de clase, Moreno Pestaña sí cree posible aprovechar algunos elementos del análisis foucaultiano del modelo político democrático, como por ejemplo la

¹⁹²⁹ Ibid. pag. 112.

¹⁹³⁰ Ibid. pag. 114.

noción de verdad. Y concluye remarcando el interés que el último Foucault mostró por el modo de vida cínico que, con su pobreza y descaro, parece ajustarse a las exigencias de esa *parresia* de una vida verdadera sin dobleces, vida atenta a principios cuyo ejemplo ha perdurado configurando habitus, a través del cristianismo, la militancia revolucionario o el arte, hasta la actualidad.¹⁹³¹

* * *

El profesor de sociología en la Universidad Libre de Bruselas Daniel Zamora, recientemente, en el año 2014, dirigió una obra colectiva que tituló *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentación néolibérale*. En ella incluyó su propio trabajo “Foucault, les exclus et le dépérissement néolibérale de l’État”, donde propone algunas observaciones críticas sobre ciertos aspectos de la relación entre el Foucault “tardío” y el liberalismo. Así es, Foucault, según dice, siempre se preocupó por los temas relativos a los excluidos en sus diferentes versiones y variables. No obstante, a partir de la segunda mitad de los años 70, además de centrar su interés en el lumpemproletariado, Foucault también pone en “cuestión la centralizad del trabajo, la clase obrera y los instrumentos tradicionales con los que está dotada para conquistar sus derechos (partidos, sindicatos, seguridad social).”¹⁹³²Se produce un desplazamiento de los temas de la lucha contra la explotación a la identidad que representa la pertenencia a un grupo, en este caso marginado. Lo que antes era una clara determinación de enfrentamiento al capitalismo basado en el concepto de clase social, ahora se transforma en una resistencia a la normalización de las conductas e identidades pre-establecidas, pero también “contra el marxismo y el

¹⁹³¹ Ibid. pag. 116.

¹⁹³² Daniel Zamora, “Foucault, les exclus et le dépérissement néolibérale de l’État”, en *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentación néolibérale*, pag. 88. En francés: “...en question la centralisé du travail, de la classe ouvrière et des outils traditionnels dont elle s’est dotée pour conquérir ses droits (partis, syndicats, sécurité sociale)”.

estatismo social”.¹⁹³³Al mismo tiempo, en Francia y en el resto del mundo, se está produciendo el fuerte impacto de la aparición del movimiento conocido como neoliberalismo y Foucault sorprende a todos por su interés y disposición hacia la influyente corriente económica y política e incluso su simpatía apenas disimulada. Zamora, como consecuencia de esta interpretación, se pregunta por los efectos políticos de esta filosofía desarrollada por el último Foucault.

Pero vamos por partes. Zamora inicia su relato estableciendo la importancia de dos acontecimientos de finales de los 60 y comienzos de la década siguiente: el movimiento sociopolítico de mayo del 68 y la crisis económica de los primeros 70. El primero avanza luchas específicas como la sexualidad o contra el racismo y el segundo golpea fuertemente al movimiento obrero con la aparición del desempleo masivo. Este contexto, dice Zamora que “da lugar a desplazamientos teóricos importantes”.¹⁹³⁴Se buscará reemplazar a la clase obrera, ya integrada en el sistema capitalista, por minorías activas capaces de una acción política radical, como los estudiantes, intelectuales, excluidos. Herbert Marcuse piensa concretamente en los “humillados, frustrados, oprimidos, víctimas de segregación”,¹⁹³⁵junto con “los estudiantes, los parados, los negros de los guetos y otros grupos étnicos marginales”. André Gorz, ya en los años 80, continúa contextualizando Zamora, desarrolla estas ideas certificando la incapacidad de la clase obrera para llevar a cabo el proyecto socialista. Para Gorz el neo-proletariado postindustrial lo constituyen los empleados a tiempo parcial, becarios, auxiliares, ocasionales, etc, es decir, excluidos de la sociedad. Y estas nuevas formas de proletariado o “sub-proletariado” también adquieren una importancia política para Foucault, quien no duda en subrayar que, si bien, en el siglo XIX había sido reprimida la

¹⁹³³ Ibid.

¹⁹³⁴ Ibid. pag. 89.

¹⁹³⁵ Ibid. Cita de D. Zamora de la entrevista de François Perroux a Herbert Marcuse, *François Perroux interroge Herbert Marcuse...qui répond*, Aubier, Paris, 1969. vol. I, pag. 76.

clase obrera, sin embargo, hoy ha conseguido una serie de derechos por cuya contrapartida ha acordado con la burguesía una buena conducta y la renuncia a su derrocamiento. El espíritu de lucha permanecería en los marginados, las minorías y los excluidos que, ahora, serían los “nuevos plebeyos”.¹⁹³⁶ Se produce pues un desplazamiento del pensamiento filosófico sobre la dominación cuya consecuencia era la explotación hacia la dominación que provoca la exclusión.

Foucault, continúa desarrollando el argumento Zamora, prescinde de los análisis fundados en la clase social y reorienta sus investigaciones hacia la gubernamentalidad y las revueltas que se le oponen, cuyos agentes son ahora los excluidos sin necesidad de estar relacionados con la explotación. El problema lo constituyen las nuevas formas de poder y dominación, como la pastoral moderna o el control de conductas, máquinas disciplinarias que acometen su función de normalización en los cuarteles, escuelas y prisiones. La resistencia se localiza pues en luchas específicas, en “las luchas próximas a la liberación sexual o en las repercusiones del saber en los dominios de la medicina, la seguridad social o la delincuencia”.¹⁹³⁷ Así pues, Foucault concibe la seguridad social como una herramienta para la normalización que nos impone un cierto modo de vida en el que la incertidumbre por la falta de seguridad compra voluntades y garantiza la aceptación de la obediencia. Por tanto, dice Zamora, ahora ya no son luchas contra el poder económico que articulaba la explotación sino luchas contra el ejercicio del poder en sus formas cotidianas de normalización las conductas y la identidades individuales.¹⁹³⁸

Este desplazamiento del centro de gravedad en el objetivo de la resistencia de la explotación a la exclusión tuvo también repercusión en algunas asociaciones en defensa

¹⁹³⁶ M. Foucault, “Le grand enfermement”, DE. vol. II, pag. 303. Citado por D. Zamora, “Foucault, les exclus et le dépérissement néolibérale de l’État”, en *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentación néolibérale*, pag.92. En francés: “ nouveaux plébéiens”. En realidad “Le grand enfermement” referida por Zamora es una entrevista con N. Meienberg publicada en Tages Anzeiger Magazin, nº 12, 25 mars 1972, pags. 15, 17, 20 y 37.

¹⁹³⁷ Daniel Zamora, “Foucault, les exclus et le dépérissement néolibérale de l’État”, en *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentación néolibérale*, pag. 94. En francés: “...aux luttes liées à la libération sexuelle, et aux effets du savoir dans des domaines aussi larges que la médecine, la sécurité sociale ou la délinquance”.

¹⁹³⁸ Ibid. pag. 98.

de los marginados, como el movimiento ATD quart monde muy próximo a las ideas del último Foucault, que van introduciendo en el debate público la necesidad de atención a este nuevo grupo social. En el mismo sentido, recuerda Zamora, en los años 70 proliferan los estudios y ensayos profundizando en la cuestión. René Lenoir, por ejemplo, escribe *Les exclus. Un Français sur dix*, denunciando que la Francia de los excluidos sociales aumenta paulatinamente su extensión. Un poco más tarde, en 1988, Jean-Michel Belorgey denuncia también la falta de tratamiento específico de la izquierda del problema de una ya amplia marginalidad excluida de la seguridad social, y propone un sistema paralelo específico para ellos. Y, según Zamora:

El fin de la lucha contra las desigualdades a través de la seguridad social y la llamada a otro sistema preparaban el comienzo de los ataques neoliberales contra el estado social y nuestros sistemas de seguridad social.¹⁹³⁹

Y es en este punto donde Zamora afirma que el último Foucault, no limitándose a la constatación de la exclusión de los marginados de la seguridad social, parece hacer suyas las consideraciones liberales que emergían del contexto intelectual y social de la Francia de aquel momento. Coincide en esto con la llamada “segunda izquierda” francesa que, asociada al Partido Socialista Unificado de Michel Rocard y a la Confederación Francesa Democrática del Trabajo, demostraron asimismo gran influencia. Y también comparte algunos planteamientos con Pierre Rosanvallon, y especialmente sus trabajos anti-estadistas, que, por otra parte, tuvieron una fuerte y continuada repercusión en el debate filosófico, económico y social.

La opinión de Foucault acerca de la seguridad social, como un sistema con una rigidez creciente, o sobre la sanidad, criticada por su alto coste, se enmarca en este

¹⁹³⁹ Ibid. pag. 102. En francés: “ La fin de la lutte contre les inégalités au travers de la sécurité sociale et l’appel à un autre système préparaient alors le début des attaques néolibérales contre l’État social et nos systèmes de sécurité sociale”. TN.

contexto. De hecho, en un texto de 1976, comenta Zamora, utiliza el famoso argumento neoliberal clásico de Milton Friedman: la sanidad pública termina convirtiéndose en un subsidio de los pobres a los ricos porque estos últimos la usan más y les cuesta menos. En cualquier caso, Foucault piensa que aquello que se debería demandar a la seguridad social es que le dé a cada uno mayor autonomía y “participación de los usuarios afin de contratar la responsabilidad de cada uno según su propia elección”.¹⁹⁴⁰ En este sentido, avanza su crítica Zamora, la elaboración del argumento está “poco matizado” y además resulta por diversos motivos “tendencioso”, precisando que algunos autores, como Moreno Pestaña o su principal traductor al inglés Colin Gordon, ven en todas esas ideas de “responsabilización, crítica de la burocracia, de eficacia, de gestión de costes” una especie de anticipo de algunos elementos de la “tercera vía blairista”.¹⁹⁴¹ Con todo, Foucault parece compartir, igual que esa nueva izquierda, la alternativa al estado del bienestar propuesta por Friedman en *Capitalism and freedom* basada en el llamado impuesto negativo. Consistente en una asignación para cualquier persona que se encuentre bajo un determinado nivel de ingresos, evita hacer diferencias entre quienes reúnan las condiciones necesarias o no.

En realidad, este debate concreto empezó en Francia con Lionel Stoléru que fue alto cargo en el gobierno de Giscard d’Estaing y que, preocupado por la ineficacia de la seguridad social para erradicar la pobreza, propone no centrarse en combatir las diferencias entre ricos y los llamados pobres relativos, finalidad para la que está diseñada la seguridad social, y acumular el esfuerzo en luchar contra la pobreza absoluta, objetivo del impuesto negativo. Y Foucault parece aceptar de buen grado la idea de ausencia de selectividad en los criterios de atribución de la asignación prefijada, reitera Zamora, porque:

¹⁹⁴⁰ Ibid. pag. 105., D. Zamora citando no literalmente a M. Foucault, “Un système fini face à une demande infinie”, en *Sécurité sociale : l'enjeu*, Paris, Syros, 1983, pags. 39-63. Entrevista con R. Bono que, en ese momento, era el secretario nacional de la Confederación Francesa Democrática del Trabajo.

¹⁹⁴¹ Ibid.

Este sistema parece ser a sus ojos una respuesta a la gubernamentalidad y a las formas de normalización de las conductas que imponen las viejas instituciones centralizadas y estatistas...En el fondo, se evita todo lo que Foucault ha denunciado durante años en sus trabajos, todas las formas de control de los cuerpos, de las conductas, de la sexualidad que, aunque presentes, a menudo han estado escondidas en las numerosas políticas socialistas de reducción de las desigualdades.¹⁹⁴²

Ahora bien, Zamora piensa que aun aceptando la lectura del impuesto negativo que hace Foucault como un intento bienintencionado, los hechos demuestran que esa interpretación ha resultado completamente desautorizada por la historia. Por una parte, la exhortación, o mejor, el impulso al trabajo se ha reforzado con la llegada de los programas de asistencia al trabajo y, por otra, la implantación del modelo neoliberal ha supuesto un estilo de vida que no solo no ayuda sino que obstaculiza la pretendida desvinculación de los individuos de la normalización. Y en cuanto al tránsito de la política de redistribución para la reducción de la desigualdad en beneficio de la lucha contra la pobreza absoluta, Foucault, dice Zamora, permanece impreciso y, sobre todo, resulta difícil conocer concretamente cuál es su juicio. Sin embargo, evaluando en conjunto sus trabajos sobre la cuestión planteada, "...el último Foucault parece haber hecho su elección".¹⁹⁴³

Concluye Zamora admitiendo que le resulta sorprendente descubrir la simpatía por el neoliberalismo que se advierte en el último Foucault. Considera, asimismo, que el tránsito que se produce en su obra desde la visión del mundo en clases sociales y explotados hasta dar prioridad a la exclusión y la pobreza, también es un hecho que hay que asociar al neoliberalismo en cualquiera de sus formas, tanto de derecha como de izquierda. Y, en este sentido, apunta una doble derrota de la izquierda que ha dirigido sus

¹⁹⁴² Ibid. pags. 109-110. En francés: " Ce système semble être à ses yeux une réponse à la gubernamentalité et aux formes de normalisation des conduites qu'imposent les vieilles institutions centralisées et étatistes...Au fond, on évite par ce biais tout ce que Foucault a dénoncé durant des années au fil de ses travaux, toutes ces formes de contrôle des corps, des conduites, de la sexualité si présentes de manière souvent cachées dans de nombreuses politiques socialistes de réduction des inégalités". TN.

¹⁹⁴³ Ibid. pag. 111.

discursos hacia los marginados y contra el Estado en su concepción centralizada: la derecha le ha ganado en el terreno de la economía y en el de la ideología.

En el plano económico puesto que el declive de las formas de intervención `socialistas´ y de la regulación estatal no ha conducido a una mayor autonomía y libertad para el individuo; e ideológica porque la idea según la cual es necesario luchar contra los efectos de la desigualdad (exclusión, pobreza, marginalidad urbana...) ha pasado en gran medida de discutir la misma desigualdad y contentarse en luchar por la igualdad en las oportunidades.¹⁹⁴⁴

Termina Zamora apremiando la reconstrucción de un proyecto igualitario que no olvide todos aquellos espacios que tanto en el campo de la economía como en el de ideología ha ido ganando la “*doxa*” dominante.

* * *

Yvon Quiniou, profesor de filosofía en la Première supérieure, o curso preparatorio también llamado khâgne que en Francia da el acceso a las Ecoles Normales Supérieures (ENS), publicó en 2014 un artículo en *La Revue du projet*, nº 40, que tituló: “Démystifier Foucault”.¹⁹⁴⁵ Quiniou plantea tres puntos criticables en Foucault que sus admiradores de izquierda han pasado por alto. El primero es el escepticismo, esto es, Foucault, influenciado por Nietzsche, no cree en la existencia de una verdad objetiva producida por las ciencias. En el conocimiento solo ve unos históricamente relativos juegos de verdad de los que no puede afirmar que reflejan la realidad. Los hechos, para él, son

¹⁹⁴⁴ Ibid. pag. 113. En francés: “ Sur le plan économique, car le déclin des formes d’intervention `socialistes´ et de la régulation étatique n’a pas mené à une plus grande autonomie et liberté pour l’individu; et idéologique car l’idée selon laquelle il faut lutter contre les effets de l’inégalité (exclusion, pauvreté, marginalité urbaine...) s’est largement passée de discuter de l’inégalité elle-même en se contentant de lutter pour l’égalité des chances”. TN

¹⁹⁴⁵ Yvon Quiniou, “Démystifier Foucault”, en *La Revue du projet*, nº 40. Nosotros vamos a utilizar la página web de la revista: <http://projet.pcf.fr/61207>. Recientemente, en 2016, también ha publicado el libro, *Misère de la philosophie contemporaine, au regard du matérialisme. Heidegger, Husserl, Foucault, Deleuze*, donde propone una ontología materialista fundada en la ciencia e insiste en su crítica a Foucault ahora ampliada, contextualizada y relacionada con los demás filósofos citados.

interpretaciones, negando así el poder cognitivo de la razón humana. Por ejemplo, aclara Quiniou, la enfermedad mental la reduce a una construcción de la psiquiatría moderna o, acerca de la sexualidad, rechaza que el concepto de la libido sea un avance del psicoanálisis que dota al individuo de una herramienta de conocimiento sobre sí mismo. En su discurso, el progreso científico como acumulación de verdades termina siendo un cementerio de la verdad: ¿cómo no ver aquí la señal de un irracionalismo pernicioso?, se pregunta Quiniou.

En relación con lo anterior surge el segundo asunto objeto de crítica: la relación entre saber y poder. Foucault, según afirma Quiniou, no asigna al conocimiento un índice normativo positivo que, por ejemplo, nos permita examinar el potencial de emancipación que comporta y así controlar las determinaciones que soportamos. Más bien busca detectar una voluntad de poder sobre los hombres que emana del Estado y se despliega a través de los micro-poderes, sujetos a unas disciplinas, presentes por todas partes. Estas disciplinas, medicina, psiquiatría, higiene, etc., tienen la función de normalizar a los individuos física y corporalmente, constituyendo lo que llama el biopoder, que describe cualquier conquista científico-técnica como portadora de una función opresiva. Esto supone olvidar toda la deuda que tenemos contraída con las dolorosas y esforzadas conquistas de las libertades o los avances de la cultura en general con sus normas y leyes creadoras y protectoras de derechos. Y cuando no ocurre así es por la organización y el enfrentamiento entre clases y no debido a los difusos micro-poderes. De donde sale la mistificación que lo convierte en un pensador progresista o de izquierdas, denuncia Quiniou, cuando en realidad está substituyendo el macro-combate de clase, siempre indispensable, por un micro-combate contra micro-poderes que no ponen en cuestión al mismo sistema.

El tercer punto, que viene enlazado con lo anterior, es la moral. O mejor dicho, la ética porque Quiniou considera que Foucault no es un pensador moral sino ético al fijar el

origen de los valores en el “cuidado de sí”. Además, el vocabulario flotante de Foucault no distingue entre ética y moral olvidando la característica fundamental de esta última: no el cuidado de sí sino el cuidado del otro que, a través de las normas objetivas que regulan la conducta, organizan la convivencia. “Él [Foucault] solo se interesa por la diferencia, por lo relativo, lo individual, y no ve en la moral más que una formidable máquina de opresión queriendo normalizar arbitrariamente al individuo”.¹⁹⁴⁶ Así se entiende que califique a la moral universal como imposible y que le substraiga de entre sus características la obligación de emancipar al hombre colectivamente. Se entiende mejor, termina Quiniou, su simpatía por los “nuevos filósofos”, su anticomunismo constante, su complacencia con el liberalismo y el éxito de sus ideas entre la clase media. Pero esa es, en fin, su debilidad: la neutralidad.

* * *

El mismo año y en la misma obra colectiva citada arriba y dirigida por Daniel Zamora, el antropólogo y profesor de l'École des hautes études en sciences sociales, EHESS, Jean-Loup Amselle publicó el artículo titulado “Michel Foucault et la spiritualisation de la philosophie”. Con él vamos a poder cerrar el ciclo de estas lecturas críticas, que hemos empezado con Jean-Paul Sartre, y que precisamente ahora terminamos añadiendo algunos detalles a lo ya dicho del autor de *La nausée*. En su escrito, Amselle pretende demostrar que hay un movimiento de espiritualización de la filosofía francesa post-sesenta y ocho del que formaría parte activa el influyente pensamiento de Foucault. Incluye para este objetivo en general toda su obra anterior y

¹⁹⁴⁶Yvon Quiniou, “Démythifier Foucault”, en *La Revue du projet*, n° 40. En francés: “... il ne s'intéresse qu'à la différence, au relatif, à l'individuel, finalement, et il ne voit dans la morale qu'une formidable machine d'oppression voulant normaliser arbitrairement l'individu”. TN.

posterior a esa fecha, pero en particular se detiene especialmente en la producción del llamado último Foucault, del que subraya lo que considera importantes aspectos. Así, en el análisis concreto de su reflexión teórica, y lo mismo que ocurre en los casos de Deleuze y Derrida, recuerda como primer elemento significativo que Foucault rechaza frontalmente la dialéctica y el materialismo histórico, si bien no rompe nunca formalmente con el marxismo, como sí harán otros. Amselle alude justamente a Sartre, reconocido por muchos de sus contemporáneos como figura de referencia y modelo intelectual de la filosofía francesa del siglo XX, y precisa que en realidad conocía bastante mal la doctrina marxista, como la mayoría de los intelectuales franceses de la postguerra pertenecientes al PCF, cuyos referentes solían estar circunscritos a Lenin o Stalin. Tenía una visión idealizada de la clase obrera, lo mismo que de los pueblos del tercer mundo.

Su filosofía, situada bajo el signo de la libertad, de la intersubjetividad y de una ontología fenomenológica de inspiración heideggeriana, estaba muy alejada de un análisis en términos de fuerzas productivas, de relaciones de producción y de formaciones sociales.¹⁹⁴⁷

Lo curioso, dice Amselle, es que Sartre y Foucault compartieron militancia comunista e incluso proximidad a los maoístas de la Izquierda Proletaria, por lo menos durante un tiempo. Sin embargo, en esos grupúsculos más o menos extremos se produce lentamente una evolución que descarta la lucha armada y la revolución, y muchos partícipes del mayo del 68 abandonan la radicalidad buscando soluciones individuales, como la religiosa. Este es precisamente el caso del jefe maoísta Benny Lévy, conocido también como Pierre Victor, que mantuvo también cierta relación con Foucault y que fue secretario personal del Sartre anciano, a quién parece que influyó. Lévy fue interesándose por el pensamiento

¹⁹⁴⁷Jean-Loup Amselle, "Michel Foucault et la spiritualisation de la philosophie", en la obra colectiva *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale.*, pag. 164-165. En francés: " Sa philosophie, placée sous le signe de la liberté, de l'intersubjectivité et d'une ontologie phénoménologique d'inspiration heideggerienne, était très éloignée d'une analyse en termes de forces productives, de rapports de production et de formations sociales". TN.

hebraico y terminó viviendo prácticamente como rabino en Jerusalén pasando, como él decía, "de Mao a Moisés".

Pero, en cualquier caso, dice Amselle, la filosofía de Foucault es muy diferente y representa un cambio radical con el pensamiento sartreano. El análisis de los mecanismos de poder, de encierro, las instituciones como el hospital, la prisión, la escuela, los locos, los homosexuales, etc., son los objetivos preferentes de un Foucault que no presta atención a la emancipación del proletariado. Es a través de Heidegger, constata Amselle, que Foucault descubre a Nietzsche, cuya influencia, no hace falta insistir, va en dirección totalmente opuesta a la dialéctica hegeliana y al socialismo.

Su enemigo principal, es todo sujeto -el Estado, la Sociedad o el Inconsciente- susceptible de encerrar al individuo en una determinación global cualquiera. Preocupado en evitar a los locos, los prisioneros y los homosexuales de toda forma de encierro y de toda categorización unívoca, está dispuesto a apoderarse de no importa qué teoría, aunque sea la más reaccionaria, como el neoliberalismo y su apología pura del mercado, para devolverle su libertad al individuo y permitirle escapar de las determinaciones provenientes del sometimiento a la sociedad.¹⁹⁴⁸

Y hace lo mismo, es decir, se apodera de no importa qué teoría, con la Revolución iraní o los "nuevos filósofos".

Al mismo tiempo, o mejor, acto seguido, Foucault desarrolla el tema del "cuidado de sí", próximo, compara Amselle, a los postulados de los "ejercicios espirituales" de la antigüedad tardía que, basados a su vez en la filosofía de los estoicos y cínicos, Pierre Hadot ya había interpretado. "Ejercicios espirituales" que posteriormente, en el cristianismo, experimentaron un auge, si bien con otras formas y diferentes objetivos. Y esta mística de los "ejercicios espirituales" y el "cuidado de sí", pueden entenderse, critica Amselle, como técnicas psicológicas conservadoras, en el sentido de que reenvían las

¹⁹⁴⁸ Ibid. pag. 168-169. En francés: " Son ennemi principal, c'est tout sujet -l'État, la Société ou l'Inconscient- susceptible d'enfermer l'individu dans une détermination globale quelconque. Soucieux de soustraire les fous, les prisonniers et les homosexuels à toute forme d'enfermement et à toute catégorisation univoque, il est prêt à s'emparer de n'importe quelle théorie, fût-elle la plus réactionnaire, comme le néolibéralisme et son apologie sans mélange du marché, pour rendre sa liberté à l'individu et lui permettre d'échapper aux déterminations en provenance du sommet de la société". TN.

demandas, descontentos o desafectos de los individuos a ellos mismos impidiéndole dirigirlos a la sociedad a la que pertenece. Así Foucault, con toda su influencia, ha podido jugar un papel importante en hacer bascular el relato desde encontrar un fin detrás de la historia humana a los modos de subjetivación de los individuos a través de la historia.¹⁹⁴⁹Añadido a esto hay que recordar la focalización que Foucault hace sobre los micropoderes consistente en ver el poder por todas parte, y por tanto, en ninguna.

Amselle ve reflejada estos nichos de poder y espiritualización en algunos movimientos contemporáneos que observa, como en el caso del subcomandante Marcos y los zapatistas mejicanos acompañados a veces, dice, de delirios a cerca de extraterrestres. O, por ejemplo, el Sendero Luminoso peruano o las FARC en Colombia de las que dice que no es una casualidad que parte de la elite intelectual de Bogotá esté evolucionando del marxismo al chamanismo abusando de sustancias alucinógenas más que continuar apoyando a la guerrilla. Las describe como “revoluciones verticales centradas en el individuo, que han tomado el relevo de los enfrentamientos de clase”.¹⁹⁵⁰Ahora son “fragmentos”, e incluso los movimientos de “multitudes” como los “Indignados” o “Occupy Wall Street” son ellos mismo nichos de poder que no pretenden conseguir o conquistar el poder.

Y este proceso de despolitización, continúa Amselle, ha tenido consecuencias en la última campaña presidencial francesa¹⁹⁵¹ con la política del “*care*” propuesta por Martine Aubry basada en el “cuidado de sí” foucaultiano y, sobre todo, en la doctrina del *think tank* Terra Nova. Con la aprobación de Hollande, que ha terminado alineado con Angela Merkel, la estrategia ha consistido en promover la austeridad y el hundimiento del nivel de vida a cambio de sucedáneos como el “matrimonio para todos”. Además, esta política de “fragmento”, estos caramelos, solo han servido para ocultar los escándalos financieros de

¹⁹⁴⁹ Ibid. pag. 171.

¹⁹⁵⁰ Ibid. pag. 172.

¹⁹⁵¹ Recordemos que la publicación de este artículo es en el año 2014.

algunos caciques del PS, concluye Amselle. No se le puede echar la culpa a Foucault de esto, pero “el despliegue de su pensamiento abrió la vía a una explosión de lo social en una miríada de `singularidades`”.¹⁹⁵²

Ahora bien, resuelve Amselle, no se hace política sobre los fragmentos o las singularidades, objetivos más propios de las políticas neoliberales o de lo que se empieza a denominar como “social-liberalismo”.¹⁹⁵³ Estas políticas fundadas en las “singularidades”, el “fragmento” o las “multitudes” puede interpretarse perfectamente como un movimiento de adaptación del capitalismo al presente. Con el desplazamiento de la totalidad al fragmento consigue despolitizar la sociedad con la intención de mantener las estructuras capitalistas que hacen funcionar al sistema. Así, aun asumiendo que no era la voluntad de Foucault, el hecho es que, en cierta medida, ha conseguido que se observen como desfasados los enfrentamientos de clase, las luchas sindicales o la conquista del Estado. Y termina Amselle preguntándose: “¿Qué mejor regalo hacer al mercado y a aquellos que de él se aprovechan?”¹⁹⁵⁴

* * *

¹⁹⁵² Ibid. pag. 174. En francés: “...le déploiement de sa pensée a ouvert la voie à un éclatement de social en une myriade de `singularités`”. TN.

¹⁹⁵³ Ibid. Amselle citando una entrevista a Nancy Frazer en *Libération* el 12 de abril de 2013.

¹⁹⁵⁴ Ibid. pag. 175. En francés: “Quel meilleur cadeau faire au marché et à ceux qui en profitent?” TN.

Conclusión.-

Para elaborar este extenso apartado hemos partido de la idea del conjunto heterogéneo de críticas y críticos que, sin embargo, forman un mismo cuerpo con movimientos coordinados sostenidos. Esto no quiere decir que haya una previa coordinación sino que, como consecuencia de tener un mismo objetivo general, se va conformando un consistente marco de exposición con unas coordenadas determinadas. Es dentro de este marco determinado que, tal y como hemos visto en los textos de muchos de los autores tratados en este anexo, se percibe cómo, a través de la más o menos intensa relación crítica establecida, se inaugura también una suerte de correspondencia biunívoca entre Foucault y sus críticos que favorece la creación de un espacio de reflexión donde se sitúa, a partir de ahí, un nuevo contexto de análisis filosófico. Esto ocurre, en términos generales, con el conjunto de los críticos aquí reseñados, y en referencia a una serie de temas que, de esta forma, ven aumentada su vigencia y actualidad social y política, pero que también, debido precisamente a la proyección del debate, alcanzan una mayor dimensión y repercusión real. Aunque no solo ocurre con las cuestiones de actualidad porque, si ahora introducimos como elemento de análisis la malla de relaciones creada entre estos mismos autores críticos, tales como las citas recíprocas o la coincidencia en planteamientos y aun la compartida escalada en la radicalidad de algunos posicionamientos, vemos como se generan unas sinergias que, sin perder los puntos de referencia, abren múltiples nuevas vías de acceso a otros campos y a otros tiempos.

Por otra parte, la crítica que hemos visto, fundamentalmente en los momentos de mayor contundencia, no debe confundirse con lo que podría interpretarse como un juicio sumarísimo de predecible veredicto o con un simple proceso de acoso y derribo. Es cierto

que algunos de los críticos aquí tratados se implican tanto que parecen ofendidos personalmente por las consecuencias que suponen de ciertas características concretas del pensamiento foucaultiano. Incluso, en algún caso exacerbado de doblez en la lectura, recordemos por ejemplo las “terroríficas” acusaciones de Lefebvre, la crítica a Foucault se lleva a un extremo tal que, leyendo entre líneas de su trabajo, parece encontrar una premeditada aviesa intencionalidad de consecuencias tan inciertas como, según creemos, indemostrables. Pero descubrir aspectos ambiguos, confusos o contradictorios no revocan ni la brillantez en la exposición ni la originalidad en las ideas ni la importancia de ciertos valores, aunque no todos sean compartidos. La mayoría de los autores que hemos incluido en este apartado de lecturas críticas no pretenden desautorizar o desarticular el pensamiento de Foucault; antes al contrario, lo que persiguen es precisamente articular una interpretación con la que debatir otras posibilidades que, además, abran un compartimento o espacio de reflexión y participación. Un espacio de problematización y movimiento donde se van añadiendo elementos estructurales que, en nuestra opinión, conforma una estructura que, también en este caso, recuerda la figura de un poliedro. En este sentido la crítica es una contribución y, por lo tanto, una forma de construir añadiendo, integrando y edificando. Y para esta construcción, para el encaje de las piezas que se van acumulando, hemos abierto la caja de herramientas con la intención de darle utilidad a una que pensamos con poco uso: la llave que acciona la relación entre los diferentes modelos que articulan el proceso por el que se olvida el cuidado de sí. Esa mecánica operativa de problematizaciones, desplazamientos y transformaciones que sucede y se sucede en la relación entre modelos foucaultiana, creemos que debe merecer una mayor atención y detenimiento del cursado incluso por su propio autor.

Esta cuestión, con ese particular sentido edificante del que venimos hablando, ha sido una de las principales aportaciones de carácter constructivo que hemos pretendido con el desarrollo de esta tesis que, también, por extensión, llama la atención sobre la falta

de disposición en relación a las posibilidades de exploración que se abren a un compartimento de reflexión como es el del cuidado de sí. En todo caso, nuestra posición, creemos, no puede entenderse como contraria ni tampoco calificarse de lectura crítica, sino más bien de una “relectura” de orientación que, justamente al poner el énfasis en los aspectos concretos citados, pretende dejar a la vista esa otra faceta en la que Foucault anuncia y detalla la relación entre modelos y sus determinantes consecuencias en la transformación del cuidado de sí.

2. Del malestar en la cultura y la cultura de sí.-

La relación filosófica entre Freud y Foucault, aunque en principio pudiera parecer no tan intensa como la de este último con Nietzsche o Heidegger, sin embargo se revela importante en base a una serie de temas coincidentes que, tanto por su número como por el fondo del asunto tratado, justifican el interés para su análisis. A este respecto, la abundancia de conceptos por los que comparten interés intelectual es sorprendente: así, por ejemplo, la neurosis y la locura en todas sus formas¹⁹⁵⁵, la libido, la sexualidad, la *aphrodisia* y la carne, la relación con el otro, la importancia de la religión y del cristianismo en especial, donde emergen similitudes en cuanto a su influencia sobre el sujeto, la agresividad y la ira, el poder y la autoridad, la moral, la represión, la interpretación y la hermenéutica, la arqueología como metáfora de la huella mnémica.¹⁹⁵⁶ Pero también la felicidad y la salvación, donde vuelven a confluir objetivos, el castigo, el narcisismo freudiano y su yo ideal,¹⁹⁵⁷ y su opuesto el yo ascético precursor de la idea de yo como

¹⁹⁵⁵ "Foucault credits Freud with taking the first important step away from an organic understanding of mental illness by recognizing the importance of the ill person's history in the constitution of his or her illness. Freud understands that who one is is not simply a product of biological necessity but of personal history. <Freud's stroke of genius lay in being able, so early on, to go beyond the evolutionist horizon defined by the notion of libido and reach the historical dimension of the human psyche. (Foucault: Mental Illness and Psychology)>. Mental illness is not simply a matter of regression, of the adult regressing to the behavior of a child. Although regression does occur, as the organic model would have it, it is situated in the temporal nexus of a person's life history. In fact the type of regression a mentally ill person exhibits is a product of his or her particular past in its relation to the present." Todd May, *Foucault's Relation to Phenomenology, The Cambridge Companion to Foucault*, pag. 294. En español: "Foucault reconoce el mérito de Freud por ser el primero en tener en cuenta la importancia del historial del enfermo mental en la constitución de su enfermedad. Freud entiende que lo que uno es, no es simplemente un producto de necesidad biológica sino de historia personal. < El golpe de genio de Freud consiste en su temprana capacidad para ir más allá del horizonte evolucionista definido por la libido y alcanzar la dimensión histórica de la humana psique. (Enfermedad mental y psicología)>. La enfermedad mental no es simplemente un tema de regresión de un adulto al comportamiento de un niño. Aunque la regresión ocurre realmente, como el modelo orgánico lo explicita, sin embargo, está situado en el nexo temporal de la vida en la historia de una persona. De hecho el tipo de regresión que un enfermo mental manifiesta es el producto de su particular pasado en su relación con su presente." TN

¹⁹⁵⁶ S. Freud, *El Malestar en la Cultura*, pag. 117.

¹⁹⁵⁷ S. Freud, *Introducción al narcisismo*, pag. 33.

valor universal¹⁹⁵⁸, la subordinación y la resistencia, la subjetivación y, por último, la cultura como un descubrimiento en el final de su trayecto intelectual en el que ambos autores despliegan, quizá, lo mejor del pensamiento de su madurez. En el caso de Foucault estos elementos contribuirán a la elaboración de un modelo relacional en el que el cuidado de sí termina olvidándose, mientras que en el caso de Freud, después de un complejo desarrollo, veremos a un sujeto sometido por el sentimiento de culpa, la agresividad, destrucción, etc., que le inspira pesimismo.

Además de todo esto, e independientemente del vivo interés que Foucault siempre muestra por la figura del autor de *El malestar en la cultura*, su opinión crítica resulta, como dice Derrida en *To do Justice to Freud*, una especie de interminable e inextinguible oscilación que terminó pareciendo un juego Fort/Da.¹⁹⁵⁹ Así vemos que, por ejemplo, al principio tiene una valoración bastante positiva:

La importancia histórica de Freud proviene, sin duda, de la impureza misma de sus conceptos: es en el interior del sistema freudiano donde se produjo esta gran transformación de la psicología; fue en el curso de su reflexión cuando el análisis causal se transformó en génesis de las significaciones, la evolución hizo lugar a la historia y el recurso a la naturaleza fue sustituido por la exigencia de analizar el medio cultural.¹⁹⁶⁰

Más adelante, cuando Foucault analiza las formas de poder, desplegará una crítica basada fundamentalmente en la calificación del psicoanálisis como una normalización

¹⁹⁵⁸ M. Foucault, *La Hermenéutica del Sujeto*, pag. 177. El título *vigilar y castigar* podría citarse como ejemplo de hasta donde llega la correspondencia entre ambos autores: valdría como una escueta pero precisa definición de las funciones elementales del superyó,

¹⁹⁵⁹ Jacques Derrida, "To Do Justice to Freud": *The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, pag. 234.

¹⁹⁶⁰ M. Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, DE I, pag. 128. TN. En francés: " L'importance historique de Freud vient sans doute de l'impureté de ses concepts: c'est à l'intérieur du système freudien que s'est produit ce grand renversement de la psychologie; c'est au cours de la réflexion freudienne que l'analyse causale s'est transformée en genèse des significations, que l'évolution a fait place à l'histoire, et qu'au recours à la nature s'est substituée l'exigence d'analyser le milieu culturel".

más que como una liberación. En este sentido llegará a decir lo siguiente: “Freud transferirá la confesión de la rígida retórica de la iglesia al relajante diván del psicoanalista”.¹⁹⁶¹

Por otra parte, en relación con el tema de la sexualidad hay algunos aspectos de estructuración semejante que, como sostiene Athar Hussain,¹⁹⁶² coinciden con el patrón de desarrollo de, por ejemplo, los *Tres ensayos para una teoría sexual*.¹⁹⁶³ Efectivamente, según Hussain, Foucault afirma que la idea actual de sexualidad “fue conformada en base del comportamiento sexual periférico a las actividades heterosexuales, y en relativo aislamiento de estas”.¹⁹⁶⁴ El modelo de evolución trazado por Foucault

...muestra el proceso de constitución del campo de la sexualidad como si este hubiese seguido un movimiento circular, para comenzar, el cambio condujo a los discursos sobre la sexualidad fuera de las relaciones matrimoniales, pero finalmente, bajo luz diferente, hizo que se reflejara en esas relaciones.¹⁹⁶⁵

Y este proceso sigue el mismo patrón, continúa con su argumentación Hussain, que el utilizado por Freud en la obra citada, donde analiza primero la homosexualidad, prosigue con las desviaciones sexuales y después la sexualidad infantil. Al final del libro es cuando se alcanzan la heterosexualidad adulta.

¹⁹⁶¹ M. Foucault, *Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les “structures du pouvoir”*, DE III, pag. 675. En francés: “Freud transféra la confession de la rigide rhétorique baroque de l'Église au délassant divan du psychanalyste”.

¹⁹⁶² Athar Hussain, *La historia de la sexualidad de Foucault*, en *Disparen sobre Foucault*, pag. 211. Compartimos la idea de este autor en este punto, que también aparece en el posterior libro editado conjuntamente con Mark Cousins titulado *Michel Foucault*, pag. 219.

¹⁹⁶³ Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, es la traducción que hace Luis López-Ballesteros y de Torres del título original *Drei Abhandlungen sur Sexualtheorie*, y es la edición que utilizamos.

¹⁹⁶⁴ Athar Hussain, *La historia de la sexualidad de Foucault*, en *Disparen sobre Foucault*, pag. 211.

¹⁹⁶⁵ Ibid.

Pero, quizá, los paralelismos y discordancias entre ambos que más nos interesa para esta tesis sean los relacionados con el análisis freudiano de la conflictiva relación con la cultura, y, también, sobre el sujeto y la verdad inmersos en ella, y algunas de las ideas que encontramos en la reflexión del último Foucault sobre la cultura de sí en el pensamiento helenístico y romano como base fundacional de nuestra cultura. Creemos que si planteamos un espacio de conexión lo suficientemente dinámico en el que la línea directriz sea el análisis de la idea de cultura, podremos observar una serie de relaciones conceptuales que arrojen luz sobre sus coincidencias y diferencias.

Hay, según Freud, varios factores que contribuyen de manera determinante en la génesis de lo que llama el malestar en la cultura, así como al desarrollo de sus consecuencias. El sufrimiento es uno de ellos pero, no solo, porque la agresividad también constituye una especie de detonador que desata la serie de reacciones de instancias que van a someter al sujeto. El superyó, como veremos, constituirá el más implacable represor de la agresividad aunque al precio de la infelicidad. Se puede decir que sin ese innatismo agresivo, el ser humano tendría mucho más fácil el acceso a la felicidad. Freud, en realidad, opina que el hombre aspira a la felicidad. Y esta aspiración tiene dos fines: el positivo, experimentar sensaciones placenteras, y el negativo, evitar el sufrimiento. Sin embargo el sufrimiento nos amenaza, tanto desde el propio cuerpo, intimidado por el dolor y la angustia de la finitud, como desde el mundo exterior y su omnipotencia destructora, además de por las relaciones con los otros seres humanos.¹⁹⁶⁶La vía por la que transcurre esa aspiración de felicidad es principalmente la de evitar el sufrimiento, vía que no obstante puede tener paradas en unas estaciones de lo más variopintas, empezando por el aislamiento, el “quitapenas” de la intoxicación, el reposo absoluto del yoga, los desplazamientos de la libido, etcétera.

¹⁹⁶⁶ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 126

Pero no todo es evitar el sufrimiento, existe el amor: “esa técnica del arte de vivir”^{1967,1968} que hace precisamente del amor y del sexo el centro de todas las cosas y que deriva toda satisfacción del amar y ser amado, aunque:

Jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desesperadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado a su amor.¹⁹⁶⁹

Hay, igualmente, otro goce que busca la felicidad y que está asociado a esa técnica de vida y, a su vez, al concepto freudiano de sublimación: la belleza¹⁹⁷⁰, que, como era predecible, tampoco consigue sofocar la pesadumbre del sufrimiento.

Y de esta forma llega Freud a la pregunta: ¿por qué es tan difícil que el hombre consiga ser feliz, y por qué la cultura parece un obstáculo insalvable para la felicidad? Sin solución de continuidad le dedica una inteligente exégesis a la manifiesta hostilidad de los hombres contra la cultura¹⁹⁷¹ y determina algunas razones históricas por las que se revela esta postura anticultural como son el menosprecio de la vida terrenal que divulgó el cristianismo,¹⁹⁷² los viajes de exploración y la creencia de que los pueblos primitivos eran

¹⁹⁶⁷ Ibid, pag. 132

¹⁹⁶⁸ La *tekhne tou biou* es el arte de vivir. Y es, como hemos visto, de capital importancia para el entramado teórico del último Foucault. “La práctica de sí se identifica y debe confundirse con el arte mismo de vivir (la *tekhne tou biou*). Arte de vivir y arte de sí mismo son idénticos, se vuelven idénticos o, en todo caso, tienden a serlo.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 199.

¹⁹⁶⁹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag.133.

¹⁹⁷⁰ En la inquietud por sí, la belleza tiene un sentido de recelo y desconfianza. En el marco del análisis de la *parrhesia*, Foucault escribe lo siguiente: “La utilidad de hablar claro...debe tener el siguiente objetivo final: que no nos conformemos con guardar en algún lugar de la memoria lo que hemos escuchado y recordar su belleza. Hay que grabárselo, y hacerlo de tal modo que, cuando nos encontremos en una situación que lo reclame, podamos actuar como corresponde.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 378.

¹⁹⁷¹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 137.

¹⁹⁷² Foucault escribe a este respecto que: “ El ascetismo cristiano, de todos modos, tiene como principio fundamental que la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación”. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 239.

más felices por la ausencia de complicados entramados culturales y, aún, el hecho de que el ser humano puede acabar neurótico a causa de la impotencia por no poder cumplir con las exigencias e ideales culturales. Además, el desencanto porque todos los adelantos técnicos no se traduzcan en una mayor felicidad también contribuye a esa intensa animosidad contra la cultura.¹⁹⁷³ De tal manera que, como primera aproximación pero todavía sin la pretensión de una definición completa y en profundidad, dice esto de la cultura:

...el término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.¹⁹⁷⁴

Dice también, en referencia importante a estas producciones, que los descubrimientos y avances científicos, empezando por el dominio del fuego y terminando por el teléfono, son bienes conquistas de la cultura, y son bienes que le acercan al ideal de “omnipotencia y omnisapiencia” que siempre había encarnado el hombre en sus dioses, considerándolos como ideales de cultura y que, ahora, el hombre, se encuentra cercano a ese ideal tanto que “casi ha llegado a convertirse él mismo en un dios”^{1975y1976}:

El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero estos no crecen de su cuerpo y a

¹⁹⁷³ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pags. 137-138.

¹⁹⁷⁴ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 141.

¹⁹⁷⁵ Para Foucault es por causa de estos dioses ideales de cultura por lo que a partir del cristianismo: “La teología funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, funda al mismo tiempo un sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección, y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo.”, y en consecuencia ya no necesitó el cuidado de sí porque Dios cuidaba de él. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 38.

¹⁹⁷⁶ S. Freud *El malestar en la cultura*, pag. 143.

veces aun le procuran muchos sin sabores...Pero no olvidemos, en interés de nuestro estudio, que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con Dios.¹⁹⁷⁷

Y, precisamente con respecto a este proceso de identificación con los dioses como ideales de cultura por sabiduría y potencia, hay que señalar que la identificación es un concepto básico en toda la metapsicología desarrollada por Freud a partir de los años 20, donde concluye que toda identificación procede de un temprano interés del sujeto por querer ser como su padre y, así, hacer de él su ideal, desarrollo que sucede en el mismo complejo de Edipo en el que “La autoridad del padre, introyectada en el yo, forma ahí el núcleo del superyó que toma prestada del padre su severidad.”¹⁹⁷⁸ Pero también puede ocurrir que esta identificación ocupe el lugar de la elección de objeto, es decir, no lo que se quiere ser sino lo que se quiere tener, como en el caso de la madre, y de esta manera se convierta en una nueva identificación asimilando al yo las cualidades del objeto en una especie de introyección del objeto en el yo. Esta identificación regresiva, cuando se produce la pérdida del objeto, tiene un papel importante en la afección de la melancolía, que, a su vez, se verá implicada en instintos destructivos. Pero aun hay otra identificación que juega una importante función en el enlace afectivo entre individuos de una comunidad, y es la identificación por colocarse en la misma situación de otro sujeto, la denominada proyección simpática, una de las bases de la formación de una comunidad ligada afectivamente, junto con el *Eros*, y que, además, según afirma Freud: “podemos suponer que esta comunidad reposa en la modalidad del enlace con el caudillo.”¹⁹⁷⁹ En todas estas identificaciones aparece el otro como prójimo o semejante y también:

¹⁹⁷⁷ Ibid.

¹⁹⁷⁸ S. Freud, *El Sepultamiento del Complejo de Edipo*, pag. 177. Es importante subrayar que la autoridad del padre forma el núcleo del superyó, esto es, a nivel individual, el precursor del superyó que introyectará la cultura en el yo. Por otra parte, la introyección de esta autoridad recuerda la “intrication” del espíritu del mal dentro del sujeto de la que hablaba Casiano y que Foucault interpretaba como uno de los principios de la teología del diablo y su presencia; y esto en el periodo de las instituciones monásticas, es decir, en el tiempo de tránsito del *gnothi seauton* al *omnes cogitationes*, del conócete a ti mismo al dime todos tus pensamientos con el que comienza la hermenéutica de sí.

¹⁹⁷⁹ S. Freud, *Psicología de las masas*, pag. 53.

En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, <<el otro>>, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado.¹⁹⁸⁰

De tal manera, a través del otro, Freud asocia a la psicología individual con la social, dándole al otro¹⁹⁸¹ una dimensión dentro del orden social no solo de modelo u objeto sino que también, como se ve, de adversario.

Pero, la forma en que el hombre regula las relaciones entre sí, es decir con el otro, adquiere para Freud una especial importancia porque, esta regulación, se hace necesaria para evitar que el más fuerte adquiriera el dominio y actúe bajo la directriz de su exclusivo propio interés. Estas relaciones de los hombres entre sí, “vecino, colaborador, objeto sexual de otro, miembro de una familia o de un estado”¹⁹⁸², supone, según Freud, la necesidad de aceptar que en el origen de tales relaciones tuvo que haber un elemento cultural que las regulara pues de lo contrario una especie de selección natural del más fuerte habría impuesto a un individuo, justamente el más fuerte, que hubiera llevado al traste cualquier regulación opuesta a su propio provecho. Así pues, en el origen de las relaciones sociales, o de las relaciones de los hombres entre sí, está la necesidad de una cultura reguladora que instaure un “derecho” con el que la misma sociedad se enfrente al “poderío” del individuo considerado por Freud como “fuerza bruta”. Ya en 1921 había

¹⁹⁸⁰ S. Freud, *Psicología de las masas*, pag.9. Posteriormente, en *El Yo y el Ello* ampliará este concepto encuadrándolo en la relación filogénesis-ontogénesis

¹⁹⁸¹ De esta manera entiende Foucault el Otro: “La práctica de sí se liga a la práctica social o, si lo prefieren, la constitución de una relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro.” Lo que no evita que: “Probablemente uno de los fenómenos de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea ver al yo revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo, sin que la inquietud por los otros constituya el fin último y el índice que permite valorizar la inquietud de sí.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pags. 156 y 174.

¹⁹⁸² S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 147.

escrito: “la entera sociedad humana es la encarnación de la autoridad”¹⁹⁸³, autoridad que restringe y reprime poderosos instintos individuales, lo que produce una gran insatisfacción que se traduce en hostilidad hacia la cultura.

“La libertad individual no es un bien de la cultura”^{1984y1985}, llega a decir Freud, y no puede serlo porque es precisamente la cultura la que, en beneficio de la comunidad y haciendo uso de su autoridad, restringe las libertades individuales hasta el punto de llamar justicia a la exigencia de que nadie escape a dichas restricciones¹⁹⁸⁶.

La autoridad de la comunidad sirve para reprimir el instinto de agresividad¹⁹⁸⁷ que resulta característico del hombre y que “puede manifestarse espontáneamente desenmascarando al hombre como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie.”¹⁹⁸⁸.

Una y otra vez insiste Freud, como se ve, en no ahorrar calificativos a esa agresividad propia del hombre que es la precursora del fatal desencadenamiento de acontecimientos que, para salvaguardar la comunidad, van a desembocar en la coerción del yo; y quizás, esta insistencia se deba a que “quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír

¹⁹⁸³ S. Freud, *Psicología de las Masas*, paf. 27.

¹⁹⁸⁴ Foucault, en el marco de los textos de Séneca y Marco Aurelio, y refiriéndose a la modalización del saber de las cosas, escribe: “el efecto de ese saber sobre el sujeto está asegurado por el hecho de que en él, el sujeto no solo descubre su libertad sino que encuentra en esta un modo de ser que es el de la felicidad y toda la perfección de que él es capaz.” Foucault *La hermenéutica del sujeto*, pag. 292. Como veremos en la definición de cultura que hace Foucault, “el campo de saber” es una condición para que se pueda hablar de cultura. Es decir, el sujeto descubre su libertad gracias al saber necesario de la cultura, contrario pues a la cita de Freud.

¹⁹⁸⁵ S. Freud *El malestar en la cultura*, pag. 148.

¹⁹⁸⁶ Foucault, por el contrario, considerará que en el marco de la cultura de sí y a propósito de la noción de salvación, la libertad no solo es posible sino que es objeto del cuidado de sí que enmarca y advera la cultura de sí

¹⁹⁸⁷ El concepto de referencia en Foucault sería la ira, que es: “El arrebató violento, el arrebató descontrolado de alguien con respecto a otro...Es decir que la cuestión de la ira, la cuestión del arrebató de sí mismo o la imposibilidad de controlarse, se sitúa exactamente en el punto de articulación del autodomínio y el dominio sobre los otros, el gobierno de sí y el gobierno de los otros.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 350.

¹⁹⁸⁸ S. Freud, *El malestar en la cultura*, Pag. 166.

mentar la innata inclinación del hombre hacia lo malo, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad.”¹⁹⁸⁹

Ahora bien, incidiendo en la función coactiva de la cultura, Freud le abre una vía de paso a su concepto de *Eros*, es decir, la pulsión de vida o mejor dicho el conjunto de ellas que, además de significar una dimensión sexual¹⁹⁹⁰, evita reducir la sexualidad a la genitalidad, ampliando el alcance de su representación desde la perversión hasta la sublimación. Y este *Eros*¹⁹⁹¹ junto con la necesidad del trabajo en común para solventar las adversidades del mundo, *Eros* y *Ananké*, “son los padres de la cultura humana, cuyo primer resultado fue el de facilitar la vida en común a un mayor número de seres”¹⁹⁹². Esto es así porque los lazos libidinales constituyen un elemento de cohesión tan fuerte que la cultura, con el fin de fomentar todo aquello que favorezca la robustez de la comunidad, procurará avivarlos. Sin embargo, para ello, esto es, para “la realización de estos propósitos [la cultura] exige ineludiblemente una restricción de la vida sexual”,¹⁹⁹³ como se observa en la prohibición del incesto, la severidad en proscribir las manifestaciones de sexualidad infantil, la monogamia obligatoria, la heterosexualidad preceptiva, etcétera,¹⁹⁹⁴ conclusión a la que llega, aunque confiesa no saber cómo ni por qué la cultura opta por oponerse a la sexualidad,¹⁹⁹⁵ con un ingenioso razonamiento que arranca

¹⁹⁸⁹ Ibid. pag. 177

¹⁹⁹⁰ Dice Foucault que: “Fue en el marco de este cultivo de sí, de sus temas y de sus prácticas, donde se desarrollaron, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones sobre la moral de los placeres...La moral sexual exige aún y siempre que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, pero este arte se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o la razón, a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera que sea su estatuto.”. M. Foucault, *El Cuidado de Sí. Historia de la Sexualidad, III*. pag. 78.

¹⁹⁹¹ Foucault piensa en el *Eros* como un movimiento dentro de lo que él entiende por espiritualidad, con la función de hacer la conversión que necesita el sujeto para tener acceso a la verdad. La otra gran forma de transformación progresiva sobre sí mismo para que el sujeto sea capaz de verdad es la *Askesis*. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 31.

¹⁹⁹² Freud *El malestar en la cultura*, pag. 154.

¹⁹⁹³ Ibid, pag. 163.

¹⁹⁹⁴ Ibid, pag. 158.

¹⁹⁹⁵ Ibid, pag. 163.

en el “amarás al prójimo como a ti mismo” y termina con el “homo homini lupus”, en un movimiento dirigido y dominado, de nuevo, por las tendencias agresivas del hombre.¹⁹⁹⁶ En definitiva, las masas deben vincularse libidinalmente para mantenerse unidas y mantener unidos o en comunidad¹⁹⁹⁷ a los individuos aislados¹⁹⁹⁸, y el *Eros*, aun con toda su complejidad, sirve a este propósito.

Pero el *Eros* va acompañado, como su opuesto, del instinto¹⁹⁹⁹ de muerte²⁰⁰⁰ al que Freud dedica todo el capítulo VI de *El malestar en la cultura*. No obstante, ya antes, en 1920 publicó “Más allá del principio del placer” obra en la que desarrolló la teoría de los dos instintos²⁰⁰¹, uno de los cuales, el *Eros*, según reconoce, le resultaba más fácilmente analizable y comprobable. Pero sobre el segundo instinto, el instinto de muerte, acepta que le planteaba un difícil problema en la comprensión de su compleja génesis y admite que al tratarlo se basa más en suposiciones que en comprobaciones, aunque la hipótesis principal era que el sadismo, con su evidente carga agresiva, es su representante, que es de carácter conservador y que tiende a reponer el estado anterior a la vida. Igualmente, junto al sadismo concurre en numerosas ocasiones mezclado un masoquismo que conduce la agresividad hacia el interior. Y a este instinto de la muerte, Freud lo asocia,

¹⁹⁹⁶ Ibid, pags. 163-166.

¹⁹⁹⁷ La comunidad para Foucault, en el periodo en que se forma el cuidado de sí mismo, no es el recipiente donde controlar mejor al individuo sino: “Pero, en fin, si se lanza una mirada histórica desde lo alto, creo que hay que considerar como un acontecimiento de gran alcance, en las relaciones entre sujeto y verdad, el momento en que decir la verdad sobre sí mismo se convirtió en una condición de salvación, en un principio fundamental en la relación del sujeto consigo mismo, y en un elemento necesario para la pertenencia del individuo a una comunidad.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 340.

¹⁹⁹⁸ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 178.

¹⁹⁹⁹ Freud utiliza el término alemán “Trieb” o pulsión.

²⁰⁰⁰ La *melete thanatou* o meditación de la muerte es una técnica antigua de premeditación de los males que, según Foucault, va a permitir: “la posibilidad de cierta forma de toma de conciencia de sí mismo, o cierta forma de mirada que vamos a dirigir hacia nosotros mismos a partir del punto de vista, si quieren, de la muerte, o de la actualización de la muerte en nuestra vida.”, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 444. Esto es, que incluso la meditación de la muerte sirve, al poder lanzar una mirada retrospectiva sobre la propia vida, para el cultivo de sí. Pero todavía más importante, creo, es la relación que hace Foucault con la salvación: En esta noción de salvación que encontramos en los textos helenísticos y romanos, no descubrimos referencias a algo como la muerte, la inmortalidad o el otro mundo. No nos salvamos por referencia a un acontecimiento dramático u otro operador. Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es uno mismo.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 182.

²⁰⁰¹ Teoría de fuerte inspiración empedocleana.

como es obvio, con el instinto de destrucción. Más tarde, en 1923, trató de nuevo el tema y más concretamente en la parte final de *El yo y el ello*, donde afirma que las tres servidumbres del yo, o sea, los peligros derivados del mundo exterior, la libido y la severidad del superyó, son en realidad tres amenazas que producen una acusada angustia e intenso miedo en la relación del yo ante el mismo mundo exterior, ante la libido del ello y, sobre todo, ante el ideal del yo o la conciencia moral ya que de ambas maneras podía referirse al superyó²⁰⁰², con el que sucede lo siguiente:

Aquel ser superior que luego llegó a ser el ideal del yo amenazó un día al sujeto con la castración, y este miedo a la castración es probablemente el nódulo en torno al cual cristaliza luego el miedo a la conciencia moral.²⁰⁰³

Esa angustia se expresa como reacción a un peligro exterior y también como un proceso interior en forma de melancolía cuya filogénesis, o sea su herencia arcaica, parte de la castración o de la amenaza que un día el ideal del yo le hace al sujeto con la castración. Según Freud esta melancolía es la expresión de una liberación masiva de libido narcisista que el yo realiza al no sentirse amado por el superyó que, para complicar aún más la situación, no solo procede como una amenaza sino que también opera tal que protección y salvación.^{2004y2005} Esta función de salvación y de protección que antes hacía el padre, y que forma parte de la primitiva ambivalencia de amor-odio frente al padre²⁰⁰⁶,

²⁰⁰² S. Freud, *El Yo y el Ello*, pag. 26. Lacan, sin embargo, diferencia entre un superyó coercitivo y un ideal del yo exaltante. Sobre el superyó: "...es preciso acentuar...su carácter insensato, ciego de puro imperativo, de simple tiranía". J. Lacan, *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, pag. 161 [Trabajo original publicado en 1954], y lo ilustra con el caso del niño Roberto que, con grandes dificultades de adaptación por su agresividad, se identificaba con el significativo "lobo" en el que Lacan reconoce al superyó. [clase 8. 10 marzo 1954: ¡El lobo!, ¡el lobo!]

²⁰⁰³ Ibid. pag. 61.

²⁰⁰⁴ S. Freud, *El Yo y el Ello*, pag. 61.

²⁰⁰⁵ La salvación, de la que más adelante hablaré, es para Foucault: "objetivo de una relación consigo que encuentra en ella su cumplimiento." M. Foucault *La hermenéutica del sujeto*, pag. 187. Es decir, la salvación está en uno mismo y no en el protopadre, el padre o en el superyó.

²⁰⁰⁶ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 191.

es ejercida ahora por el superyó, y el miedo que padece el yo de no poder salvarse por sí mismo ante las amenazas, al poder perder la protección del superyó, es el precursor del miedo a la muerte: "Vivir equivale para el yo a ser amado por el superyó"²⁰⁰⁷. Así pues, para Freud la angustia ante la muerte es una evolución y transformación de la angustia que el yo sufre ante la castración, y que tiene consecuencia entre el yo y el superyó. En el instinto de muerte y en la angustia ante la muerte Freud hace intervenir, de distintas maneras, los conceptos de narcisismo, de sadismo y de castración; el primero como mecanismo que en el yo libera una gran cantidad de libido narcisista, es decir que se abandona a sí mismo, como a cualquier otro objeto²⁰⁰⁸, y en los otros dos casos con una carga destructiva. De esta forma, y ya de vuelta a *El malestar en la cultura* leemos que en el sadismo es donde el instinto de muerte se muestra más claro, aunque no se olvida del narcisismo:

Pero aun donde aparece [el instinto de muerte] sin propósitos sexuales, aun en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al yo la realización de los más arcaicos deseos de omnipotencia.²⁰⁰⁹

Considera pues Freud, además, que una parte de ese instinto de muerte se dirige contra el exterior tomando forma de impulso de agresión y destrucción, como se puede leer en la siguiente cita, y, en cualquier caso, afirma que "la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano",²⁰¹⁰ cerrando así el círculo de la

²⁰⁰⁷ S. Freud, *El Yo y el Ello*, pag. 61.

²⁰⁰⁸ Ibid.

²⁰⁰⁹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 178.

²⁰¹⁰ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 178.

argumentación teórica que busca fundamentar el origen del instinto de agresividad en el instinto de muerte.

Las pulsiones de muerte se dirigen primariamente hacia el interior y tienden a la autodestrucción; secundariamente se dirigirían hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva.²⁰¹¹

Aspiración a la felicidad, identificación, el otro, *Eros*, sadismo, masoquismo, servidumbres del yo, ideal del yo, castración, angustia, narcisismo, tal es el despliegue de conceptos, instintos e instancias que Freud pone en relación para justificar que es en el instinto de muerte donde hay que empezar a buscar la innata agresividad del ser humano.

Una vez que Freud considera suficientemente fundamentado el papel coactivo de la cultura, por la indispensable necesidad de tener que responder a la ya explicada agresividad inherente del ser humano, pasa a lo que me parece el motivo primero de su trabajo, o sea, la trascendencia que todo esto tiene en la articulación del superyó cultural y las consecuencias que se derivan de sus funciones.

Más arriba ya he mencionado que “la entera sociedad humana es la encarnación de la autoridad”^a y que la autoridad de la comunidad sirve para reprimir el instinto de agresividad, pero esta autoridad exterior, que ya es capaz de generar un sentimiento de culpa por el estado de hostilidad latente entre el yo y la comunidad, no puede ocasionar conciencia moral porque: “Jamás se debería hablar de conciencia [moral] mientras no se haya demostrado la existencia de un superyó.”²⁰¹²

²⁰¹¹ Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, pag. 336.

²⁰¹² S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 196.

El movimiento para esta demostración lo inicia Freud, en nuestra opinión, apelando a los recursos que destina y emplea la cultura para coartar la agresividad que viene arguyendo como innata en el individuo. Antes ya había establecido con claridad el marco donde esto podía suceder:

Todo lo que la biología y los destinos de la especie humana han creado y dejado en el ello es tomado por el yo en la formación de su ideal y vivido de nuevo en él individualmente. El ideal del yo presenta, a consecuencia de la historia de su formación, una amplia relación con las adquisiciones filogénicas del individuo, o sea, con su herencia arcaica.²⁰¹³

Es decir, esa historia de su formación, que es la cultura, siempre ha mantenido una amplia relación con el individuo porque toda esa especie de archivo depositado en el ello le ha servido al yo para ir formando el ideal del yo. Es difícil imaginar una relación más penetrante que esta, una vía de aprovisionamiento más directa entre filogénesis, el desarrollo psíquico de la especie plasmado en la cultura, y ontogénesis, el individual.²⁰¹⁴

Pues bien, volviendo al inicio del movimiento, surge una cuestión sin cuya resolución todo el proceso quedaría en vía muerta: ¿Cuáles son esos recursos de los que habla Freud? Y la respuesta es realmente tan original como inesperada, pues la herramienta que la cultura reutiliza para inhibir la agresividad es la misma agresividad y se opera mediante el retorno de esa agresividad al lugar de donde salió. Esto es, la cultura recurre, para su propia salvaguarda, a la internalización, o si se quiere a la devolución al yo de esa tendencia a actuar o a responder violentamente. Una vez allí se opone a este, o sea al yo,

²⁰¹³ S. Freud, *El Yo y el Ello*, pag. 36.

²⁰¹⁴ “Para este último [Darwin], la ontogénesis es el desarrollo individual del ser viviente y la filogénesis constituye el desarrollo de la especie. Para Freud el psicoanálisis constituye una tentativa de transponer ese principio en la vida psíquica y de buscar a comprender y a reconstruir junto al desarrollo psíquico individual, el desarrollo psíquico de la especie tal y como se expresa a través de la psique individual.” David Benhaim, *La Filogénesis y lo transgeneracional, Psicoanálisis e intersubjetividad*, n°3.

erigiéndose en lo que Freud llama superyó que, con la función y el efecto de conciencia moral, cumple la misión de vigilar y castigar cualquier desviación que suponga hostilidad. El superyó es pues una instancia moralizadora de la actividad yoica que domina y restringe con severidad la propensión agresiva del individuo y que en el transcurso del citado dominio crea una tensión considerada por Freud el origen y la formación del sentimiento de culpa²⁰¹⁵. El sentimiento de culpa es, como si dijéramos, el reconocimiento de una deuda por la agresividad innata o la percepción de la inferioridad ante las exigencias del poderío del superyó o como el reconocimiento de la derrota frente al completo dominio del superyó o la interiorización de haber hecho algo malo. Y la necesidad de castigo la viene a explicar Freud como: "una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del superyó sádico."²⁰¹⁶

La aparición del superyó con todo su poderío en una disposición próxima a la de un conquistador, confiere a todo el proceso una perspectiva de un sujeto sometido a una subordinación cuasi militar que enfatiza, de manera acusada, el carácter subordinado con el que queda marcado el yo:

Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición en la ciudad conquistada.²⁰¹⁷

²⁰¹⁵ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 180.

²⁰¹⁶ Ibid, pag. 196.

²⁰¹⁷ Ibid, pag. 180.

Y es nada menos que en estas circunstancias, es decir en el momento en que el superyó²⁰¹⁸ le hace saber al yo que es a través del sentimiento de culpa como verá menguar su felicidad, cuando, asimismo le hace saber que ese sentimiento de culpa se experimenta al tener que discernir entre lo bueno y lo malo, y a que en el transcurso de esa operación se descubre que la causa de “lo malo”, y, por lo tanto el sentimiento de culpa que lleva asociado. Según Freud, esa causa es muy clara: el miedo al aislamiento, al desvalimiento o al abandono de los demás, es decir, al desamparo de la masa. “El miedo a la pérdida del amor”²⁰¹⁹, que es como lo sintetiza Freud, es un miedo a perder el amor de los demás o de la comunidad y exponerse a la pérdida de su protección ante los peligros. Un miedo, también, a que el poder de ese prójimo, de la autoridad exterior, de la masa²⁰²⁰ en definitiva, le declare su malestar en forma de castigo. Cuando la cultura introyecta el superyó, también está introduciendo en el yo la conciencia moral que sabe distinguir lo bueno de lo malo en función de la pérdida o el mantenimiento del amor de los demás. O sea, de la agresividad innata, y gracias a la cultura, hemos pasado al permanente miedo, a la sensación de angustia y al sometimiento del vigilante y poderoso superyó. La identificación, de la que partíamos, parece que conduce a la identidad

²⁰¹⁸ Aquí, la influencia de Nietzsche parece clara, como lo demuestra la conocida cita: “Todos los instintos que no encuentran un desahogo son un `volverse hacia adentro`. Eso es lo que yo llamo una creciente `internalización` del hombre: de ahí surgió en el hombre el primer brote de lo que se llamó su alma. Todo el mundo interior del hombre se partió en dos cuando la descarga externa quedó obstruida. Estas terribles barreras de contención, con las que la organización social se protegió contra los viejos instintos de libertad los castigos pertenecen a esa barrera de contención trajo como resultado que todos esos instintos del hombre salvaje, libre, aventurero, se volvieran contra `el hombre mismo`. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en las sorpresas, el cambio, la destrucción, el volverse estos instintos contra sus propios poseedores: esto fue el origen de la `mala conciencia`. Fue el hombre quien faltándole enemigos y obstáculos externos, y aprisionado como estaba en la estrechez opresiva y la monotonía de la costumbre, en su propia impaciencia, lacerado, perseguido, corroído, perseguido y maltratado; fue este animal en manos de su domador que se golpeó contra los barrotes de su propia jaula; fue este ser quien languideciente, consumiéndose de nostalgia por esa vida de que había sido privado, se vio impulsado a crear desde las profundidades de su propio ser una aventura, una cámara de tortura, un azaroso y peligroso desierto; fue este loco, este prisionero lleno de nostalgia y desesperación quien inventó `la mala conciencia`. Pero por este camino introdujo esta gravísima y siniestra enfermedad de la que la humanidad no se ha recuperado aún, el sufrimiento del hombre por culpa de la enfermedad llamada `hombre`, como resultado de una violenta ruptura con su pasado animal, el resultado, por decirlo así, de zambullirse espasmódicamente en un nuevo ambiente y nuevas condiciones de existencia, el resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos, que hasta ese momento habían sido el sello de su poder, su alegría, su formidable grandeza” F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pag. 73.

²⁰¹⁹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 181.

²⁰²⁰ Con respecto a la masa, Foucault la contrapone al sí mismo: “ Es que ocuparse de sí mismo tendrá como efecto-y tiene como sentido y meta-hacer del individuo que se ocupa de sí mismo alguien distinto con respecto a la masa, a esa mayoría, esos *hoy polloi* [los varios o los numerosos]” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 83.

subordinada, al sometimiento del sujeto, al yo heterónimo, porque el superyó ha asumido una función de conciencia moral tan agresiva, la misma agresividad que tiene el individuo y que la cultura le devuelve al yo en forma de superyó, que el sujeto no tiene otra opción que la de aceptar la angustia, el miedo y el sentimiento de culpabilidad que le han convertido en el yo sumiso.

Quizá convenga señalar aquí que el sentimiento de culpabilidad no es, en el fondo, sino una variante topográfica de la angustia, y que en sus fases posteriores coincide por completo con el miedo al superyó.²⁰²¹

Tenemos entonces, en el individuo, al superyó instalado y en pleno funcionamiento cuando Freud nos sorprende con un paso más: “la comunidad también desarrolla un superyó bajo cuya influencia se produce la evolución cultural”.²⁰²² Esto es, la comunidad, una vez constituida como autoridad, por la reunión y mantenimiento de una mayoría cuyo poder supera al del individuo, lo que ya de por sí representa “un paso decisivo hacia la cultura”,²⁰²³ desarrolla un superyó, ahora cultural, con muchas analogías a las que el superyó individual despliega sobre el yo. Pues bien, este superyó cultural que tiene esas numerosas similitudes con el individual, como por ejemplo la angustia de conciencia que produce saltarse las normas e ideales, de igual modo se ha fundado fijándose en los “personajes conductores” o, incluso, en “los hombres de abrumadora fuerza espiritual.”²⁰²⁴ Y es Jesucristo el modelo que elige para ilustrar a semejanza de quien se

²⁰²¹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 194.

²⁰²² Ibid, pag. 202.

²⁰²³ Ibid, pag. 148.

²⁰²⁴ La espiritualidad en Foucault: “La búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad...constituyen no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.” M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 30. Parece que la fuerza espiritual para Freud sirve como ejemplo de liderazgo para esos personajes conductores que, sin embargo, en Foucault se reconduce hacia sí mismo.

puede fundar el superyó cultural, aun a pesar de todo lo que ha dicho sobre el cristianismo con anterioridad. Porque, en realidad, lo más importante es la autoridad que debe transmitir la figura escogida para soportar la carga de un imperativo que deberá asumirse cualquier que sea su rigor, como ahora veremos.

El origen del poder del superyó cultural, pues, es la autoridad de la comunidad y se funda a imagen de grandes hombres con “máxima energía y pureza”²⁰²⁵. El poder del superyó cultural es la autoridad de la comunidad internalizada en el sujeto como conciencia moral. Freud emplea el concepto de autoridad justo después de argumentar el origen del superyó y de discernir el porqué del mal y, también, aunque de forma implícita, en plena argumentación, por analogía entre los desarrollos cultural e individual, del superyó cultural. Los principios, los ideales, los valores, las reglas que ha producido el superyó cultural no son precisamente adornos de cultura, sino elementos substanciales de las relaciones de los hombres entre sí, que, *stricto sensu*, forman parte de lo que se entiende por ética²⁰²⁶, o dicho de otra manera, en el campo de acción del superyó cultural la ética ocupa el espacio “destinado a lograr mediante un imperativo del superyó lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural”²⁰²⁷. El superyó cultural es la completa relación de esas normas éticas que le otorgan coherencia a la cultura. El superyó cultural, como una muestra de lo anterior, ha elaborado, una especie de exigencia ética o

⁶⁷ P. Assoun en su libro *Freud y las ciencias sociales*, considera al psicoanálisis no exclusivamente como una teoría sobre el sujeto sino que también como una teoría genealógica de la cultura. Y es una cultura que a través de sus síntomas, como se puede observar claramente en los neuróticos, manifiesta una cronicidad, un malestar que no cesa, un malestar inherente a ella. Esto es así porque la cultura, en el proceso de formación de la comunidad, exige la renuncia de la satisfacción de las pulsiones individuales, o sea, la cultura se funda en la carencia. Entonces, el neurótico sería como una especie de recordatorio del malogro que comporta la cultura.

²⁰²⁶ “Le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, le mode dans laquelle liberté individuelle- ou la liberté civique, jusqu’à un certain point- s’est réfléchi comme éthique” M. Foucault *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, Dits et écrits*, Vol. IV, pag. 712.

²⁰²⁷ S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 203.

imperativo: “Amarás al prójimo como a ti mismo”²⁰²⁸ con el que procura disuadir la agresividad innata del individuo. Es decir, el superyó cultural se erige en autoridad moral, aunque Freud no utiliza esta expresión, al imponer mediante un imperativo, en este caso el ya dicho si bien puede ser cualquier otro que sirva a su interés, la conducta que podría tener éxito en contener la principal amenaza para alcanzar la felicidad: la agresividad. Del sentimiento de culpa generado por el miedo a perder el amor del prójimo hemos pasado a la prescripción de un remedio, amar al prójimo como a uno mismo, peor que la enfermedad. Este precepto conminatorio es, para Freud, “irrealizable”²⁰²⁹.

El superyó cultural cumple la función de proporcionar consistencia y coherencia a la cultura sirviéndose del conjunto de normas e ideales que dan cuerpo a una ética, “que debe ser concebida como una tentativa terapéutica”.²⁰³⁰ Sin embargo esto lo hace sin tener en cuenta ni preocuparse por la imposibilidad de llevar a cabo ciertos preceptos de muy difícil cumplimiento. Y la consecuencia de todo esto es que tampoco la ética es capaz de curar el malestar porque: “¡Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización!”²⁰³¹ Así pues, esta especie de oxímoron impide que la vía cuyo final de trayecto era la felicidad, alcance su término. Pocos años después otras vías terminaron en un destino donde el miedo a la muerte de los hombres se convirtió en el sueño de los lobos, y quizá fuera en ese terrorífico holocausto en el que, como una lúcida premonición, estaba pensando Freud cuando definía al hombre como un lobo para el hombre. Sea como fuere Freud confiesa no poder ofrecer consuelo alguno²⁰³² y añade, en tono pesimista, que todo dependerá de si el

²⁰²⁸S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 204. Resulta paradójico ver como Freud utiliza en medio de la argumentación entre el superyó y el superyó cultural tanto “El miedo a la pérdida del amor [de los demás]” como el “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Sin duda el motivo es enfatizar en el primer caso el miedo y en el segundo el poder de un imperativo.

²⁰²⁹ Ibid.

²⁰³⁰ Ibid, pag. 203.

²⁰³¹ Ibid, pag. 205.

²⁰³² S. Freud, *El malestar en la cultura*, pag. 207.

desarrollo cultural será capaz de hacer frente a las amenazas provenientes del instinto de agresión y al de destrucción.

Apéndice

Usos del término “origen” en el último Foucault.-

Debido a la importancia como concepto básico utilizado,²⁰³³ en el desarrollo de este apéndice buscamos ampliar, sin ánimo de ser exhaustivos, algunas de las interpretaciones que hace Foucault del término “origen”. La intención es aportar perspectivas de su uso que resulten útiles para la aproximación al contexto conceptual del último Foucault, si bien, haremos también incursiones en otros momentos de su obra.²⁰³⁴ Pero no solo esto porque, del mismo modo, creemos que la recopilación de diferentes acepciones en distintos contextos puede servir para darnos una más amplia visión de conjunto que nos acerque al proceso de cómo este término va configurando valor de sentido filosófico. Un ejercicio de análisis, en fin, que en este caso del término origen coadyuve a facilitar el entendimiento de cómo Foucault juega, matiza, enriquece y amplía espacios de nueva significación a un vocablo que ya de por sí admite una fuerte polisemia. No es un pensamiento acerca del “origen” sino una forma de acceso a distintas modos de Foucault de usar el término origen. Al final de esta especie de limitada heurística del término, veremos que siempre hay un elemento común que dará sentido a esta exploración. Con todo, las conclusiones que se puedan extraer deben ser indicaciones de orientación complementaria al no estar en nuestro objetivo ni el análisis de la totalidad de los casos, como decimos solo algunos de los que consideramos que

²⁰³³ Hemos definido brevemente el término “origen” en *Conceptos básicos utilizados*. Aquí ampliamos el concepto con sus usos.

²⁰³⁴ En este sentido, el texto publicado en 1971 y titulado: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, DE vol. II, texto 84, pag. 136., es buena muestra del interés que suscitó en Foucault el tema del origen.

pueden resultar significativos, ni extendernos o especular más allá de la particularidad que encontremos en cada uno de esos casos.

Previamente debemos decir que en el capítulo II apartado 1 de la primera parte, titulado *Nietzsche y la historicidad del sujeto*, ya hemos tratado brevemente el tema del origen desde la perspectiva genealógica, aunque allí hacíamos referencia a la invención y al origen.²⁰³⁵No obstante, ahora vamos a incidir en algunos puntos relacionados con el uso preciso del concepto de origen que hace Foucault, y su muy extenso ámbito de significado. Así pensamos que de la diferencia que establece Nietzsche entre los términos *Ursprung* y *Herkunft*, Foucault observa, en primera instancia, que la genealogía se preocupa de los comienzos y no de los orígenes. Efectivamente, no es la simple búsqueda del principio esencial del que parte un orden teleológico ni la exploración de un yacimiento donde se ocultaban los secretos de la historia sino que, al contrario, la genealogía niega la trascendencia misma de las esencias; en todo caso son una construcción de la historia. Es preciso hablar entonces, más que de un gran origen en el sentido de lo que estaba dado o lo idéntico a sí mismo o lo esencial, de un comienzo que evita ese origen próximo a la perfección y la divinidad para adecuarse a la mera casualidad, a la discordia o al disparate.²⁰³⁶Por otro lado, para la genealogía, la verdad no es algo anterior a cualquier tipo de conocimiento sino que formándose en la historia, forma parte de ella. La genealogía, pues, con este comienzo del que hablamos, busca la singularidad que define el acontecimiento, que siendo discontinuo, aparece o puede aparecer de forma desordenada y en cualquier momento.

Pero Foucault continúa enriqueciendo su discurso a partir de la genealogía nietzscheana. Así, como si fueran despliegues de ese comienzo, encuentra que la “procedencia” y la “emergencia”, términos literales de Nietzsche, también aportan un

²⁰³⁵ El texto que poníamos de referencia era: *La verdad y las formas jurídicas*.

²⁰³⁶ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, DE, Vol.II, 84, Pag. 138.

cometido. El cometido de la *Herkunft*, o sea la proveniencia o procedencia, tal y como se puede ver más arriba,²⁰³⁷ es mantener aquello que se ha pasado por alto, reparar accidentes, ínfimas desviaciones, faltas de apreciación, descubrir que en la raíz de lo que conocemos y lo que somos no hay verdad y ser, sino exterioridad y accidente. Y sobre la *Entstehung*, o sea la emergencia, ya hemos advertido su ámbito de actuación. No obstante, recordemos que Foucault lo califica como el principio y ley singular de una aparición. Para el filósofo francés, “la emergencia se produce siempre dentro de un estado de fuerzas”²⁰³⁸ que en un juego de dominaciones se alternan. La interpretación de la emergencia es el fruto de una de estas dominaciones. Pero la irrupción en escena de nuevas fuerzas en disposición de desplazar a otras, también es emergencia y da origen a una nueva interpretación de cuyo análisis se preocupa la genealogía.

Ya en 1964, quizá sirva como primer ejemplo que, con motivo del parecido entre sueño y locura, tema tratado en su *Historia de la locura en la época clásica*, dice lo siguiente:

Pero, de hecho, el siglo XVII no mantiene esta tradición de parecido entre sueño y locura más que para romperla mejor y hacer aparecer nuevas relaciones más esenciales, relaciones en que sueño y locura no sólo son comprendidos en su origen lejano o en su valor inminente de signos, sino confrontados en sus fenómenos, en su desarrollo, en su naturaleza misma. Sueño y locura aparecían entonces como de la misma sustancia.²⁰³⁹

Pasaje en donde se aprecia una noción de origen fijada a la proveniencia remota de una analogía que, entre otras cosas, hace comprender el parecido de esas relaciones “esenciales”, aun apareciendo otras nuevas. El origen lejano sirve para facilitar la comprensión de las relaciones que, en este caso y por la relación de semejanza de su

²⁰³⁷ Concretamente en la cita 108. Cfr. D.E. Vol. II, texto 84, Pag. 141.

²⁰³⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, DE, Voll, texto 84, Pag. 143.

²⁰³⁹ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. I, Pag. 372

misma naturaleza, se establecen entre sueño y locura. Es el ámbito donde sedimentan los significantes que darán sentido a su nueva reconsideración “como de la misma sustancia”. En este caso es conveniente recordar que en los años sesenta Foucault ya tenía, después de extensas lecturas que según confesó produjeron “toneladas de notas”, un profundo conocimiento de la obra tanto de Heidegger como de Nietzsche. Y probablemente por esa circunstancia, en este caso, la idea de origen ya está enmarcada en las coordenadas que la fijan a una proveniencia de carácter aprehensiva. Además, está vinculada como un antecedente a la elucidación de esas relaciones retrospectivas, y lo aleja de un origen entendido como un absoluto atemporal. El origen sirve, en primera instancia, para comprender el porqué.

Asimismo, en *Las palabras y las cosas*²⁰⁴⁰, solo dos años más tarde y a partir del cuestionamiento de ciertas formas de aproximación que en distintas épocas se ha hecho al concepto de origen, Foucault plantea una más compleja idea de origen en relación al modo de ser del hombre. Según dice, el concepto de origen en el siglo XVIII consistía en una duplicación de la representación²⁰⁴¹, ya fuera en el ámbito de la economía, el orden de la naturaleza, en el lenguaje o en el conocimiento. Esto cambia en el pensamiento moderno pues el trabajo, la vida y el lenguaje²⁰⁴² adoptaron su propia historicidad variando la perspectiva. Ahora ya no es el origen quien da lugar a la historicidad, es la historicidad la que crea las condiciones de la necesidad de un origen. A partir de aquí, es el hombre quien desde principios del XIX se constituye en relación de esta historicidad,

²⁰⁴⁰ M. Foucault, PC, Pag. 319.

²⁰⁴¹ Término ya usado por los antiguos estoicos y hecho bien conocido por Foucault. Diocles de Magnesia, citado por Diógenes Laercio en *Vitae philosophorum*, afirma que: “Los estoicos concuerdan en colocar en primer orden la doctrina de la representación (*phantasia*) y de la sensación (*aisthesis*), en cuanto que el criterio por el que se conoce la verdad de las cosas es genéricamente una representación, y por cuanto la doctrina del asentimiento (*synkatêthesis*), de la aprensión (*katálepsis*) y del pensamiento (*noéseos lógos*), que preceden a las demás, no tienen consistencia si la representación. Va en primer lugar, pues, la representación, luego el pensamiento que es capaz de expresar bajo forma de proposición lo que ha recibido de la representación.” Texto citado por Wenceslao Castañares, en referencia a la complejidad del significado en los estoicos, dentro de su libro: *Historia del pensamiento semiótico*, Vol.I, Pag. 138. La definición más corriente, sin embargo, era: “La manifestación visible de algo visible”. *Ibid.* Pag. 162.

²⁰⁴² Que son los límites que explicitan el dominio de la analítica de la finitud.

aun siendo una historicidad ya hecha, es decir, con un inicio que sitúa al origen en un tiempo pasado. El origen es la manera de articulación del hombre sobre lo ya iniciado del trabajo, la vida y el lenguaje. Así es como el origen se convierte en cercano, introduciendo en su experiencia el acopio de complejas meditaciones, contenidos y formas anteriores a él que, además, no domina; y mostrando, a su vez, que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, dado que estas cosas determinan su experiencia, no se puede concretar su origen. El origen es el retorno de lo comenzado.

Pero, al darse como tarea el restituir el dominio de lo originario, el pensamiento moderno descubre allí al instante el retroceso del origen; y se propone en forma paradójica avanzar en la dirección en la que se realiza este retroceso y no cesa de profundizarse; trata de hacer aparecer del otro lado de la experiencia, como aquello que la sostiene por su retirada misma, como aquello que está más cerca de su posibilidad más visible, como aquello que es inminente en él...²⁰⁴³

Por eso el pensamiento moderno se interesa y ocupa del retorno, del “cuidado de recomenzar”. Y lo hace de dos formas: plegándose sobre sí mismo en un movimiento de circularidad que pretende la totalidad, como en los casos de Hegel, Marx y Spengler, o, por contra, el retorno extremo al origen a través de la experiencia de Hölderlin, Nietzsche o Heidegger. Retorno extremo “allí donde los dioses se devuelven, donde crece el desierto, donde la *tekhné* ha instalado el dominio de su voluntad; de tal suerte que no se trata de un acabamiento o una curva, sino más bien de ese desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada; el extremo es, pues, lo más próximo.”²⁰⁴⁴

En *Vigilar y castigar* podemos encontrar también algunos ejemplos, que aquí nos interesan sobre todo para remarcar el sentido de la posibilidad de concurrencia múltiple de factores en el mismo origen. Y así lo podemos observar en:

²⁰⁴³ M. Foucault, PC, Pag. 324.

²⁰⁴⁴ M. Foucault, PC, Pag. 325.

La reforma del derecho criminal debe ser leída como una estrategia para el reacondicionamiento del poder de castigar, siguiendo modalidades que lo vuelvan más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos...La nueva teoría jurídica de la penalidad cubre de hecho una nueva “economía política” del poder de castigar. Se comprende entonces por qué esta “reforma” no ha tenido un punto de origen único. No son los justificables...filósofos... grupos sociales opuestos...no son ellos únicamente...ha sido preparada desde el interior por un número muy grande de magistrados...²⁰⁴⁵

Es dentro del capítulo del *Castigo*, donde se dice explícitamente que la reforma del derecho criminal “no ha tenido un punto de origen único”. Se está refiriendo a que son varios los grupos que, por diferentes motivos aunque de consuno, han perseguido esta reforma, y la han conseguido. Son varios, pues, los orígenes, entendidos como distintos grupos de intereses, que confluyen en un mismo objetivo del que hacen causa común. Si cabe, en el siguiente caso, esta vez en el capítulo de la “Disciplina”, queda todavía más claro:

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. ‘Una anatomía política’, que es asimismo una ‘mecánica del poder’...La ‘invención’ de esta nueva anatomía política debe entenderse menos como un repentino descubrimiento que en tanto una multiplicidad de procesos, con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, convergen y delinear poco a poco el diseño de un método general.²⁰⁴⁶

Multiplicidad de procesos de origen diferente, es el asunto de fondo a resaltar en esta cita. La fragmentación en origen, la heterogeneidad de la diferencia, sin embargo, no son óbices para el diseño de un método general. Aunque enmarcado en la mecánica de poder, o precisamente por ello, este texto ofrece también la perspectiva de la relación mutua entre esos procesos que se apoyan unos sobre otros para la configuración del mecanismo de poder.

²⁰⁴⁵ M. Foucault, VC, Pag. 94.

²⁰⁴⁶ M. Foucault, VC, Pag. 160.

Al inicio de los años ochenta, Foucault dictó las conocidas como conferencias de Howison, que bajo el título *Subjectivity and Truth* tuvieron lugar en Berkeley en los días 20 y 21 de octubre de 1980. Un mes después, en el Dartmouth College impartió, con el título: *Truth and Subjectivity y Christianity and Confession*, una versión ligeramente diferente de las primeras. Pues bien, vamos a citar precisamente de la conferencia de Berkeley un texto que luego modificaré y, en parte, omitiré en la de Dartmouth:

Entre esas técnicas, las que se orientan hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre sí mismo son extremadamente importantes. Es por esto que, para el gobierno de la gente en nuestras sociedades, cada cual debe no solo obedecer, sino también producir la verdad sobre él mismo. El examen de sí. El examen de conciencia y la confesión estarían entre los más importantes procedimientos. Querría mostrar la transformación, a través de esos dos procedimientos, del viejo precepto delíico 'conócete a ti mismo' (gnothi seauton) en el precepto monástico 'dime cada uno de tus pensamientos' (omnes cogitationes). Puesto que este precepto, nacido y desarrollado al principio en las instituciones monásticas, ha jugado, creo, un rol importante en la constitución en la subjetividad moderna. Con este precepto comienza lo que podríamos llamar la hermenéutica de sí...El título de estas dos conferencias habría podido ser de hecho, y habría de ser: 'El origen de la hermenéutica de sí'.²⁰⁴⁷

Donde vemos el anuncio del origen de la 'hermenéutica de sí' como una transformación que, en base a unas técnicas que orientan al descubrimiento y la verdad sobre sí mismo, interviene de manera importante en la constitución de la subjetividad moderna. En las conferencias de Howison había dicho: "Con este precepto comienza lo que podríamos llamar hermenéutica de sí"; sin embargo en Dartmouth prefiere: "con esta transformación comienza...". Al cambiar precepto por transformación parece que corrige

²⁰⁴⁷ M. Foucault, *L'origine de l'héméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. pag. 40-41., TN de : "Parmi ces techniques, celles qui sont orientées vers la découverte et la formulation de la vérité sur soi-même sont extrêmement importantes. C'est parce que, pour le gouvernement des gens dans nos sociétés, chacun devait non seulement obéir, mais aussi produire la vérité sur lui-même. L'examen de soi, l'examen de conscience et l'aveu seraient parmi les plus importantes de ces procédures. Je voudrais montrer la transformation. à travers ces deux procédures, du vieux précepte delphique 'connais-toi toi-même' (gnothi seauton) dans le précepte monastique 'dis-moi chacune de tes pensées' (omnes cogitationes). Car ce précepte, né et développé d'abord dans les institutions monastiques. a joué, je crois, un rôle important dans la constitution de la subjectivité moderne. Avec ce précepte commence ce que nous pourrions appeler l'héméneutique de soi...Le titre de ces deux conférences aurait pu être en fait, et aurait dû être: 'L'origine de l'héméneutique de soi'.

la inmovilidad por un concepto en movimiento, con lo que, en este caso, está entendiendo el origen como el inicio de un proceso que actúa por sí mismo, y no tanto de un precepto que luego hay que desarrollar. Las instituciones monásticas serían el reactivo que transforma este principio.

Pero, insistiendo en los textos del último Foucault vemos que ya en las primeras páginas de HS, cuando Foucault está introduciendo la primera cuestión de los preceptos delficos, y en concreto refiriéndose al conocido *gnothi seauton*, expresa lo siguiente:

Entonces, todo nos indica que en la historia de la filosofía, más aún en la historia del pensamiento occidental, es el *gnothi seauton*, sin duda, la formula fundacional de las cuestiones relacionases entre sujeto y verdad....A propósito del <conócete a ti mismo>, querría hacer esta primera reseña muy simple, refiriéndome a los estudios hechos por historiadores y arqueólogos. Es preciso, con todo, tener presente lo siguiente: tal y como ha estado formulado, de manera tan ilustre y resplandeciente, y gravada sobre la piedra del templo, el *gnothi seauton*, sin duda que no tuvo, en su origen, el valor que se le ha dado con posterioridad.²⁰⁴⁸

El propio concepto del conócete a ti mismo ya indica, por su naturaleza reflexiva, un inicio de algo nuevo o no ocurrido anteriormente. Si hay que conocerse a sí mismo es porque nunca antes ha existido el tal conocimiento, pero, además, resulta muy difícil imaginar un comienzo de alguna cosa más explícito que el descrito como “gravado sobre la piedra del templo”. En el *pronaos* del templo de Apolo en Delfos se esculpieron por primera vez las sentencias que reflexionan sobre sí, y en el frontón la más importante, el *gnothi seauton*. El origen, aquí, representa el inicio del conocimiento reflejo de sí mismo, por la ausencia que le precede. También manifiesta Foucault en este texto que, sin lugar a dudas, el valor en su origen no es el mismo que el posterior, con lo que remarca la diferencia temporal de un comienzo distinto de su evolución, por lo menos en cuanto a su

²⁰⁴⁸ Traducción nuestra de: “A propos du « connais-toi toi-même », je voudrais faire cette première remarque très simple, en me référant à des études qui ont été faites par des historiens et des archéologues. Il faut tout de même bien garder à l’esprit ceci : tel qu’il a été formulé, de façon si illustre et éclatante, et gravé sur la pierre du temple, le *gnothi seauton* n’avait sans doute pas, à l’origine, la valeur qu’on lui a prêtée par la suite.” M. Foucault, L’herméneutique du sujet, Pag. 5.

valoración. Todo hace pensar que el precepto tiene un origen fundado en la emergencia de una categoría nunca antes descrita o, cuando menos, nunca antes descubierta con semejante resplandeciente claridad. Es el inicio de algo nuevo que surge abriendo el espacio de una pura distancia a una malla de relaciones de un modo de experiencia refleja.

Solo un poco más adelante vuelve a utilizar el término origen con semejantes connotaciones, si bien con sentido contrario, ya que ahora se refiere al momento de ruptura cartesiano. Lo expone de la siguiente manera:

Primeramente, ese momento cartesiano ha rectificado filosóficamente el *gnôthi seauton* (conócete a ti mismo). En efecto, y allí las cosas son muy simples, el enfoque cartesiano, el que se lee muy explícitamente en las “Meditaciones”, ha situado en el origen, en el punto de salida del derrotero filosófico, la evidencia - la evidencia tal como aparece, esto es, tal como se da, tal como se da efectivamente a la consciencia, sin ninguna duda posible...(inaudible).²⁰⁴⁹

El enfoque cartesiano ha situado en el origen a la evidencia, que aparece como dada a la consciencia y sin duda alguna, es decir, arranca como algo dado y fuera de toda duda como una totalidad originaria que se da desde siempre. Pero la rectificación, aquí descrita por Foucault, desarticula el proceso del autoconocimiento con la evidencia del cogito. Es decir, lo que antes era de una manera, ahora se ve interrumpido ya que ha situado en el punto de salida a la evidencia. También hace referencia a un comienzo de algo diferente, de algo nuevo que surge como oposición y que, en el caso que nos ocupa, está en torno a la representación. Esta novedad es el método intelectual,²⁰⁵⁰ por opuesto al ejercicio espiritual, que consistía en definir y describir todo objeto cuya imagen aparece en nuestra mente como flujo de representación en el cual hay que determinar el contenido

²⁰⁴⁹ Traducción nuestra de :”Premièrement, ce moment cartésien a requalifié philosophiquement le *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même »). En effet, et là les choses sont très simples, la démarche cartésienne, celle qui se lit très explicitement dans les *Méditations*, a placé à l’origine, au point de départ de la démarche philosophique l’évidence, l’évidence telle qu’elle apparaît, c’est-à-dire telle qu’elle se donne, telle qu’elle se donne effectivement à la conscience, sans aucun doute possible [blanc].” M. Foucault, HS, Pag. 16.

²⁰⁵⁰ M. Foucault, HS, Pag. 281.

objetivo de esa representación. Por el contrario, el método intelectual consiste en no aceptar las representaciones a no ser que entre ellas y la mente se establezca un lazo lógico de carácter indubitable, y lo suficientemente fuerte, como para pasar sin vacilación de unas a otra. Este método intelectual incluye el nuevo método cartesiano que, como decimos, rectifica el conócete a ti mismo dando origen a un método nuevo. La evidencia está en el origen.

Asimismo observamos una interesante utilización del término origen en la descripción del relato de configuración protopolítico que hace Foucault sobre los epicúreos.²⁰⁵¹ En esta ocasión es un origen de circunscripción social pues afirma que estos círculos epicúreos en Grecia, por lo menos al principio, eran comunidades de comerciantes, agricultores y artesanos que surgieron como oposición a la aristocracia de formación e influencia platónica y aristotélica. Es el afloramiento de una comunidad diferenciada, podríamos decir que filosóficamente,²⁰⁵² que, aun teniendo el mencionado origen popular, dio lugar a sofisticados y cultos grupos de influencia. Sin entrar ahora en cuestiones de fondo, en este caso queda claro el origen como emergencia de distintas fuerzas cuyo lugar de enfrentamiento, esa pura distancia de la que hablaba Foucault, sería la misma filosofía, y que incluso pudo haber llegado a tener consecuencias políticas de orden democrático.

También, en los llamados terapeutas,²⁰⁵³ operan los mismos mecanismos relativos al origen, aunque haciendo la salvedad de que son una secta religiosa que practica el retiro para practicar la contemplación y curarse de las enfermedades causadas por los deseos, temores, injusticias y pasiones. Buscan, además, la *egkrateia*, o sea, el dominio de sí

²⁰⁵¹ HS, Pag. 112.

²⁰⁵² La diferencia a que nos referimos es con las comunidades religiosas.

²⁰⁵³ HS, Pag. 114.

sobre sí mismo,²⁰⁵⁴ y su objetivo último, según Filón, es ver claro.²⁰⁵⁵ Pero su origen, obviando el carácter religioso, coincide con el de los epicúreos en el tipo de emergencia por el que aparecen y el tipo de fuerzas que estimula.

El siguiente caso que consideramos relevante, en el meditado uso de la noción de origen por parte de Foucault, está vinculado a la práctica de sí relacionada con el otro. Además lo hace compartiendo la opinión de Séneca. Esa práctica de sí:

Está fundada sobre todo en el hecho de que el individuo, incluso en el origen, incluso en el momento de su nacimiento, o como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, no ha tenido jamás en la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y el sujeto moralmente válido. En consecuencia hacia lo que el individuo debe tender, no es un saber que sustituya su ignorancia. Hacia lo que el individuo debe tender es a un estatuto de sujeto que no ha conocido jamás en ningún momento de su existencia. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de su relación de sí consigo. Debe constituirse como sujeto, y es ahí donde el otro debe intervenir.²⁰⁵⁶

Es decir, el individuo no nace con una voluntad racional que guía su moralidad. En el origen, no está ya constituido como sujeto sino que, al contrario, debe tender al sujeto entendido como la plenitud de su relación consigo mismo. Es a través de esas prácticas de sí como debe operar la sustitución del no-sujeto por el, ahora sí, plenamente establecido estatus de sujeto. En el mismo nacimiento, en el mismo comienzo surge la diferencia entre el no-sujeto enmarcado en la voluntad racional y la posibilidad de un

²⁰⁵⁴ Filón de Alejandría, *Los terapeutas*, De vita contemplativa, Pag. 69 :” El autocontrol lo colocan como cimiento previo del alma, y sobre él edifican las demás virtudes.”

²⁰⁵⁵ Ibid. Pag. 53 :” Que el género de los terapeutas, sin embargo, instruido de continuo en la visión, aspire a la contemplación del Ser, se eleve por encima del sol sensible y no abandone nunca esa condición, que conduce a la felicidad perfecta. Los que van por el camino terapéutico, no por costumbre ni por consejo o exhortación de nadie, sino porque fueron raptados por el amor celeste, son arrebatados por inspiración divina, al estilo de los bacantes y los coribantes, hasta alcanzar la visión de lo anhelado.”

²⁰⁵⁶ HS, Pag.125. Traducción nuestra de: “Elle est surtout fondée sur le fait que l’individu, même à l’origine, même au moment de sa naissance, même, comme le dit Sénèque, quand il était dans le ventre de sa mère, n’a jamais eu à la nature le rapport de volonté rationnelle que caractérise l’action moralement droite et le sujet moralement valable. Par conséquent, ce vers quoi le sujet doit tendre, ce n’est pas un savoir qui se substituerait à son ignorance. Ce vers quoi l’individu doit tendre, c’est un statut de sujet qu’il n’a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi. Il a à se constituer comme sujet, et c’est là où l’autre a à intervenir.”

conocimiento absoluto, y el sujeto tendente hacia el proceso constitutivo de sí mismo. La intervención del otro, en este caso se refiere al maestro en su versión socrática y en la del principio del Imperio, se hace necesaria en la medida que es condición para la práctica de sí. De esa relación consigo y con el otro nace un saber que no sustituye nada sino que conforma y forma parte de la constitución del sujeto. El origen aquí vuelve a marcar las diferencias, y lo hace entre el no-sujeto y el sujeto en el proceso de constitución de la subjetividad.

Pero, tal y como venimos insistiendo, la frecuencia de uso por el último Foucault del término que estamos examinando es profusa y su concreta exposición adopta variables que al ser analizadas presentan renovadas perspectivas que amplían su intelección. Y esta misma presentación de nuevas perspectivas es lo que hace Foucault, en un ejercicio de análisis caso a caso similar al que aquí estamos llevando a cabo, cuando explicita la idea de pureza original asociada a la forma verbal pasiva de salvación, *sozesthai*.²⁰⁵⁷ Efectivamente Foucault, dentro del campo de valores de la cultura de sí que germina en la época helenística y romana, interpreta que al menos en una de las seis acepciones que explica del verbo griego *sozein*, puede entenderse su significado como “subsistir” o, también, “mantenerse tal como uno era en el estado anterior”. Y siguiendo en esta línea algunas de las observaciones de Dión de Prusa,²⁰⁵⁸ considera también aceptable la interpretación de “mantenerse y conservarse sin alteraciones”. O sea, “la idea de un mantenimiento en el estado anterior, en el estado primitivo o en el estado de pureza

²⁰⁵⁷ HS, Pag. 176.

²⁰⁵⁸ Dión de Prusa, también conocido como Dión Crisóstomo, en su *De la realeza* III en *Discursos*, Pag. 224-225, dice lo siguiente refiriéndose a los tiranos: “Además considere que el coraje, la fortaleza y la prudencia son virtudes necesarias, incluso para aquellos que se desprecupan de la justicia y que desean ser tiranos, sino quieren perecer inmediatamente, y vea que también éstos tienen mucha más necesidad de estas cualidades, y que cuantos más enemigos tiene y más conspiradores y ninguno que le sea fiel ni que se preocupe de su vida, tanto más; si desea vivir a salvo cierto tiempo, ha de mantenerse alerta y procurar que, indefenso, no le vengzan los enemigos...”. Además en *Sobre la ley*, en *Discursos*, LXXV, Pag. 179 :”...mientras que no es posible que se salve una ciudad si la ley ha quedado destruida, ni siquiera aunque no le sobrevenga nada terrible del exterior. Y de la misma manera que cada uno de los hombres se gobierna y se salva por la inteligencia que hay en él, la destrucción de la ley lleva consigo un estado de locura y delirio...lo mismo, a mi parecer, que el que ha perdido la razón caerá en toda clase de locura y desconcierto”. Esta cita completa amplía la referenciada por Foucault, que solo se interesa por la ciudad cuando, en nuestra opinión, la afirmación de que el autogobierno de los hombres se salva por la inteligencia que hay en él, relaciona la salvación con la inteligencia originaria individual.

original”.²⁰⁵⁹ Lo que en este caso Foucault está diciendo aquí es que, al menos en una de las acepciones de la salvación, el ser salvado está ligado al estado de pureza original en el sentido de “mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar”,²⁰⁶⁰ es decir, que es una actividad que persigue evitar perjuicios o infortunios. Y en el desarrollo de tal actividad la *ataraxia*, el autodomínio imperturbable, y la *autarquía*, o la falta de otra necesidad fuera de nosotros mismos, se manifiestan como formas de salvación. La pureza original es el mantenimiento de este proceso de autosoberanía que termina radicando en su génesis el principio de esa actividad.

Aún más, porque, en la primera hora de la clase del 17 de febrero, Foucault recurre a la utilización de una metáfora tanto de especial plasticidad estética como de intensa multiplicidad interpretativa. Toda la cuestión viene precedida por la necesidad de mostrar la cinética del sujeto hacia sí mismo, es decir, los movimientos de desplazamiento y retorno, “desplazamiento del sujeto hacia sí mismo y retorno de sí sobre sí.”²⁰⁶¹ Foucault entonces acude, como decimos, al sentido figurado de la navegación que, a su vez, contiene varios elementos que le servirán para adecuar su mensaje. Así, en la metáfora de la navegación lo primero que se descubre es la idea de un trayecto, esto es, el desplazamiento obvio de un lugar a otro. Ese otro lugar es una meta, o sea, el objetivo que pretendemos conseguir y al que ponemos rumbo, por azaroso e incierto que sea el periplo. Pero, además, *le havre*, o el puerto a donde se va, es donde se reencuentra su lugar de origen, esto es que el puerto, siendo el lugar de seguro abrigo, es “origen”²⁰⁶² y término a la vez. Y, para concluir, la metáfora de la navegación significa la asunción de un cierto riesgo en la travesía que dificulta el pilotaje de arribada a puerto, al puerto de salvación; todo tiene, pues, un sentido muy similar a lo que ocurre en La Odisea donde el

²⁰⁵⁹ M. Foucault, HS, Pag. 176.

²⁰⁶⁰ M. Foucault, HS, Pag. 177, “Se sauver voudra dire: se maintenir dans un état continu que rien ne pourra altérer...”

²⁰⁶¹ M. Foucault, HS, pag. 238. Traducción nuestra.

²⁰⁶² M. Foucault, HS, pag. 238.

retorno orienta el desplazamiento. El origen, aquí, en esta metáfora presentada por Foucault, señala al sujeto pilotando hacia el lugar en que se encuentra él mismo, el origen es ese lugar de descubrimiento que, sin embargo, ya conocíamos.

También observa Foucault en este movimiento de tránsito que, en el paso del precepto de “cuidarse por sí mismo” al más amplio y radical precepto helenístico y romano de “convertirse a sí mismo”, se podría pensar aquel como contenido integrante del yo y éste como el inconcuso “punto de origen”²⁰⁶³ de los conocimientos, por ejemplo de las ciencias del espíritu, desarrollados posteriormente en el cristianismo y el mundo moderno. El modelo helenístico, del que hablaremos en extenso más adelante, está centrado en la autofinalización de la relación consigo o sea de la conversión²⁰⁶⁴ a sí mismo, pero fue “el lugar de formación de una moral que el cristianismo ha recibido, del que el cristianismo ha heredado, que el cristianismo ha repatriado y elaborado para hacer una cosa que equivocadamente llamamos moral cristiana”.²⁰⁶⁵ Con el “punto de origen”, Foucault está situando en la perspectiva histórica el modelo helenístico como el ámbito referencial de proveniencia para el cristianismo y, a parte, está fijando como foco de emisión conceptual lo que llama la edad de oro de la cultura de sí.

Del mismo modo, en relación con el cristianismo, Foucault observa una acepción de origen que colige directamente de Casiano y que resulta especialmente significativa porque enfoca el origen en un sentido que implica, en cierta medida, su relación con la idea de absoluto. Efectivamente, Casiano, que considera la contemplación²⁰⁶⁶

²⁰⁶³ Ibid. pag. 242.

²⁰⁶⁴ Recordemos que en la primera hora de la clase del 10 de febrero de 1982, HS, pag. 201., ya había dicho que esta conversión es la transformación que operaron los estoicos sobre la *epistrophe* platónica, que consistía en alejarse de las apariencias, volver sobre sí para comprobar la propia ignorancia y realizar actos de reminiscencia sobre las esencias, el ser, la verdad...

²⁰⁶⁵ M. Foucault, HS, Pag. 247. Traducción nuestra.

²⁰⁶⁶ M. Foucault, *Les techniques de soi*, DE, Vol. IV, texto 363, Pag. 783. Guarda también, en la forma, cierta similitud con la actitud de ausencia de agitación exterior e incluso de gesto que predica como ejercicio Filón de Alejandría en su *De vita contemplativa*.

monástica²⁰⁶⁷ como una técnica de examen de sí, opina también que ante la intensa oleada de representaciones que se nos da, hay que mantener una actitud de vigilancia y desconfianza.²⁰⁶⁸ Según Foucault lo que interesa a Casiano no es dilucidar la naturaleza del objeto sino el grado de pureza de la representación como idea, es decir, si corresponde verdaderamente la representación con el mundo exterior o es una simple ilusión. Y esto es así, fundamentalmente, para saber si la idea está contaminada de concupiscencia o no. Así, siguiendo esta lógica reflexiva, aparece la pregunta por el origen: ¿La idea que tengo en mi psique me viene de Dios, y en ese momento es necesariamente pura?, ¿viene de Satán, y en ese momento es impura? o viene de mí, y en ese caso ¿en qué medida es pura o impura? La pregunta por el origen surge por la sospecha de impureza concupiscente que desata la actitud hermenéutica para poder descubrir, a partir del examen continuo de sus representaciones, la impureza. En realidad “se centra en la sospecha de sí más que en el reconocimiento de lo divino”.²⁰⁶⁹ De esta manera, el origen a que hace referencia Foucault, basándose en la lectura que hace de Casiano, solo apunta la posibilidad de la proveniencia divina porque la decisión que, a

²⁰⁶⁷ Juan Casiano, *Colaciones*, Vol. II, capítulo XIV, Pag. 86, *Primera conferencia del abad Nesteros* : “Esta disciplina y profesión monásticas se basan en una doble ciencia. La primera, llamada *practice*, es decir, práctica o activa, tiene por objeto la reforma de las propias costumbres y la purificación de los vicios. La segunda, dicha *teoretice*, teórica, consiste en la contemplación de las cosas divinas y el conocimiento de los misterios más sublimes de la Escritura.”

²⁰⁶⁸ Ibid. Pag. 287.

²⁰⁶⁹ Ibid. Pag. 404. Traducción nuestra

través del examen, criba purezas o impurezas la toma el sujeto expuesto a la representación.²⁰⁷⁰

Pero, sobre todo en esta última fase foucaultiana de intensa actividad en la formación de conceptos sobre la inquietud de sí, continúa Foucault utilizando múltiples perspectivas que no parecen agotar los enfoques de la noción de origen. En este orden de cosas, piensa que en los dos primeros siglos de nuestra era se fue constituyendo la lectura como ejercicio y también como experiencia de un proceso que, a través de la meditación, tenía como objeto el ocuparse de sí mismo. Igualmente, el ejercicio de la lectura se hacía indisociable de la escritura, también como experiencia que complementaba la meditación, produciendo unas sinergias de alcance cultural y social. En este contexto, opta por restar importancia a la precisión del origen de esta meditación de la lectura, y concretamente dice que: "Es difícil, sin duda, datar precisamente el origen del proceso, pero cuando lo tomamos en la época de que hablo, es decir en los siglos I y II, se percibe que la escritura ya se ha convertido, y no cesa de afirmarse como un elemento del ejercicio de sí".²⁰⁷¹ Esto es, no hace falta apuntar una fecha con exactitud para

²⁰⁷⁰ En el curso de 1980 titulado *Del gobierno de los vivos*, Foucault, en la pags. 361-362. dice lo siguiente: "Esta segunda forma, sobre todo, es la importante en el monacato tal como lo describe Casiano. Sus procedimientos muestran con claridad que no se trata de determinar lo que uno tiene que hacer para no cometer una falta, y ni siquiera reconocer si no la ha cometido en lo que tal vez haya hecho. Se trata de aprehender el movimiento del pensamiento (cogitatio=logismos), examinarlo lo bastante a fondo para captar su origen y descifrar de donde viene (de Dios, de sí mismo o del diablo) y efectuar una selección (que Casiano describe utilizando varias metáforas, la más importante de las cuales es probablemente la del cambista que verifica las monedas). La `movilidad del alma` a la que Casiano dedica una de las colaciones más interesantes -y donde presenta las palabras de abad Sereno- constituye el ámbito de ejercicio de un examen de conciencia cuyo papel, es fácil advertirlo, es hacer posible la unidad y la permanencia de la contemplación". En francés, *Du gouvernement des vivants*, pag. 319., dice lo siguiente: "C'est cette seconde forme[la vigilance permanente dans sur soi-même] surtout qui est importante dans le monachisme tel que le décrit Cassien, Ses procédures montrent bien qu'il ne s'agit pas de déterminer ce qu'il faut faire pour ne pas commettre de faute ou même de reconnaître si on n'a pas commis de faute dans ce qu'on a pu faire, Il s'agit de saisir le mouvement de la pensée (cogitatio = logismos), de l'examiner assez à fond pour en saisir l'origine et déchiffrer d'où elle vient (de Dieu, de soi-même ou du diable) et d'opérer un tri (que Cassien décrit en utilisant plusieurs métaphores, dont la plus importante est vraisemblablement celle du changeur qui vérifie les pièces de monnaie), C'est la « mobilité de l'âme » à laquelle Cassien consacre l'une des Conférences les plus intéressantes -il y rapporte les propos de l'abbé Serenus -, qui constitue le domaine d'exercice d'un examen de conscience dont on voit bien qu'il a pour rôle de rendre possible l'unité et la permanence de la contemplation". La frase entre corchetes es anterior del autor, pero no figura en este texto. Asir el origen y descifrar de donde viene nos parece la clave donde pone el énfasis Foucault. Por lo demás, esta referencia de Casiano esta sacada de *La primera conferencia del abad Sereno, Colaciones*, Vol. I, Pag. 320; donde se pregunta por "La movilidad del alma y asaltos de las potencias del mal".

²⁰⁷¹ M. Foucault, HS, Pag. 341. Traducción nuestra de: "I est difficile sans dote de dater précisément l'origine du processus, mais quand on le prend à l'époque dont je parle, c'est-à-dire au I ó II siècle, on s'aperçoit que l'écriture est déjà devenue, et ne cesse de s'affirmer toujours davantage comme un élément de l'exercice de soi"

constatar con rigor la emergencia de un acontecimiento de importancia, en este caso la lectura, y su efecto reactivo y multiplicador con la escritura, que, entendido también como un proceso de meditación, forma parte de los ejercicios del cuidado de sí. En el origen como emergencia de la lectura y la escritura, el objeto de la inquietud, es decir el sí mismo, no viene determinado por el estrecho margen de la precisión temporal al que obliga una fecha, sino por un proceso, de inicio, dentro del cual llega a percibirse el cambio. Más que en una historia de fechas, este proceso relata una perspectiva genealógica del origen.

Asimismo, la proveniencia cultural constituye también un arranque de origen que marca diferencias. Ciertamente ocurre así, si compartimos la idea de un origen chamánico de los ejercicios de meditación ascética. Y, si hacemos un breve análisis sobre lo que Foucault llama “etnología de la ascética”,²⁰⁷² más arriba ya hemos tratado ampliamente sobre el tema de la ascesis, podremos advertir la asociación que hace entre los ejercicios ascéticos de origen chamánico aparecidos en Grecia hacia el siglo VII a.C. y los ejercicios espirituales de la filosofía griega. Aunque no compromete su opinión entre la continuidad, defendida por Dodds, Vernat y Joly, o la discontinuidad, sostenida por Hadot,²⁰⁷³ de unos ejercicios y otros, sí que parece compartir la idea de un origen cultural ajeno a la Grecia arcaica. Pero, según nuestra observación, lo importante aquí es que, sea el origen antes o después, proviene de un ámbito cultural que configura una nueva forma de técnicas de concentración de pensamiento y respiración, de técnicas, también, de abstinencia, de meditación de la muerte, etc. Es esa etnología, la chamánica del nordeste europeo o la griega canónica, la que circunscribe el origen en alguna de las diferentes tradiciones. El origen, en este caso, proviene de la tradición y explica un nuevo comienzo. Según nuestro criterio, la etnología de la ascética, en la perspectiva foucaultiana, fundamenta el origen

²⁰⁷² M. Foucault, HS, Pag. 399.

²⁰⁷³ En apartados anteriores ya hemos abordado las opiniones y controversias de algunos de estos autores.

de la ascética que luego descubriremos en en la filosofía del periodo helenístico y del Alto Imperio.

Y precisamente continuando con el ascetismo, aunque ahora relacionado con el estoicismo y el cinismo, Foucault insiste en la importancia histórica de esos ejercicios y meditaciones que incluso alcanza hasta la espiritualidad cristiana de los siglos XVI y XVII. Afirma que ésta recurrió, ya desde el principio de las instituciones monásticas a partir de los siglos III, IV y V, a los equipamientos ascéticos que “eran de origen y naturaleza estoica y cínica”.²⁰⁷⁴ Y lo hizo para liberarse de la gnóstica neoplatónica que, por resumirlo brevemente, trataba de subyugar la ascesis al conocimiento. Dice Foucault que:

Esta ascesis filosófica o de origen filosófico, fue de alguna manera para el cristianismo la garantía técnica de no caer en la espiritualidad gnóstica. Ponía en escena ejercicios que en una gran parte no eran del orden del conocimiento. Y, precisamente, toda la importancia de estos ejercicios, por ejemplo, ejercicios de abstinencia, de prueba, se sostenía en la ausencia de relaciones directas con el conocimiento y el autoconocimiento. Importancia, pues, de todo ese cuerpo de abstinencias.²⁰⁷⁵

El origen filosófico fundamentalmente estoico, aquí se está refiriendo específicamente a los defectos y debilidades que procuraban enmendar los estoicos, como garantía. O dicho de otro modo, el origen filosófico garantiza que el posterior asentamiento de la espiritualidad cristiana goce de sólidos fundamentos. No se trata de una superación de la espiritualidad gnóstica sino de un salto atrás al origen, al origen estoico sobre cuyo yacimiento poder seguir construyendo una cimentación que garantice una estructura independiente, como la cristiana, libre de la necesidad de soportes o contrafuertes. Este es un origen de proveniencia como autoridad garante del valor de las singularidades que identifican, en este caso, del cristianismo.

²⁰⁷⁴ M. Foucault, HS, Pag. 403.

²⁰⁷⁵ M. Foucault, HS, Pag. 403. Traducción nuestra de: “Cette ascétique philosophique, ou d’origine philosophique, était en quelque sorte, pur le christianisme, la garantie technique de ne pas tomber dans la spiritualité gnostique. Elle mettait en oeuvre des exercices qui, une grande part, n’étaient pas du tout de l’ordre de la connaissance. Et, précisément, toute l’importance de ces exercices, d’abstinence par exemple, d’épreuve, etc., ...[tenait en l’absence de rapports directs] avec la connaissance, et la connaissance de soi.”

Pero, también en otras publicaciones del último Foucault encontramos referencias al origen, así en “El uso de los placeres” dice lo siguiente:

No obstante, si el uso de los placeres constituye un problema en la relación del individuo con su propio cuerpo y en cuanto a la definición de su régimen físico, la razón no radica simplemente en el hecho de que se sospeche que este uso pueda estar en el origen de ciertas enfermedades o que se teman las consecuencias sobre la prole. Desde luego, los griegos no ven en el acto sexual un mal; para ellos, no es el objeto de una descalificación ética. Pero los textos dan testimonio de una inquietud que alcanza a esa misma actividad, inquietud que gira alrededor de tres focos: la forma misma del acto, el costo que entraña y la muerte a la que está ligado. Nos equivocáramos si no viéramos en el pensamiento griego más que una valoración positiva del acto sexual.²⁰⁷⁶

Texto en el que podemos ver claramente una asociación del origen con la sospecha, el temor y la inquietud en el uso de los placeres. El origen, y este caso es un ejemplo, puede engendrar una valoración negativa porque determina o puede determinar consecuencias indeseables. En el uso de los placeres puede encontrarse el origen de la enfermedad o el peligro para la prole y, por tanto, la inquietud está plenamente justificada como una especie de latencia condicionante. Detrás de la aparente utilización no específica del término, aquí el origen está remarcando que el uso de los placeres puede constituir un problema. Por una parte, los griegos, aun no viendo un mal o descalificación ética, despliegan una actitud de sospecha y, además, esa sospecha se extiende alcanzando a la valoración positiva, tal y como dan testimonio los textos. El origen como sospecha que constituye un problema.

Por otra parte, Foucault, basándose en uno de esos discursos llenos de consejos “A Nicocles” que Isócrates dedicó a Nicocles rey de Salamina, aprovecha la oportunidad para relacionar la templanza con el gobierno. Sin embargo, es en otro discurso, esta vez titulado simplemente “Nicocles”, y redactado como si fuera un discurso de éste mismo, donde Isócrates partiendo de esa templanza pone en boca del rey algunas afirmaciones

²⁰⁷⁶ M. Foucault, El uso de los placeres, Pag. 139.

que aquí nos interesan porque son de las que se sirve Foucault para asociar la relación entre gobierno sobre los demás y gobierno de sí sobre sí mismo. Así, en la específica relación de continuidad entre el gobierno de un Estado y el de una casa, y especialmente esta última en el ámbito de la vida conyugal, vincula Nicocles el dominio de sí mismo como condición para el buen gobierno de los demás. Por contra, cuando esto no ocurre se dan las condiciones para que, tal y como hacen los tiranos, es decir, practicar el sometimiento a las mujeres y a sus hijos, surjan crisis políticas o incluso revoluciones. El abuso está, entonces, en el origen de estas crisis.²⁰⁷⁷ El abuso es una condición para que se originen esas catástrofes y revoluciones.²⁰⁷⁸ Foucault interpreta que Nicocles evita en origen el abuso porque elige su forma de gobierno a los demás según se gobierna a sí mismo, que entiende como una forma de autodomínio virtuosa, y, por tanto, es esa elección la que da comienzo a una relación entre gobernante y gobernados garantizada porque el gobernante es dueño de sí. El origen, aquí, es una elección.

Ahora, el que quizás sea, dentro de la órbita del arte de vivir o arte de la existencia, el planteamiento del origen en apariencia más paradójico. Y resulta así precisamente por su desbordamiento, pero, al mismo tiempo, también continúa siendo fuertemente relevante por su centralidad en el proceso de su desarrollo. Estamos hablando del momento en que el cuidado de sí comienza su dominio de la *techne tou biou*. Foucault piensa que la aparición del imperativo del cultivo de sí estuvo ligado históricamente o bien al ocuparse de uno mismo después de haber consumado grandes empresas o bien a los quehaceres de la instrucción marcial. Sin embargo, a partir de Sócrates, el cultivo de sí requiere un aprendizaje para saber gobernar. Y es a partir de aquí donde se produce el

²⁰⁷⁷ M. Foucault, El uso de los placeres, Pag. 192.

²⁰⁷⁸ Isócrates: "...moi, je n'ai même pas voulu occuper le territoire qui m'était accordé et j'aime mieux me contenter de mon bien propre en accord avec la justice qu'acquérir, au prix d'une mauvaise action, des biens beaucoup plus vastes que ceux qui m'appartiennent...Quant à ma maîtrise de moi-même, je puis en donner des exemples plus frappants encore. Je sais que les hommes mettent au-dessus de tout leurs enfants et leurs femmes...que la violence à l'égard des femmes et des enfants est la cause des plus grandes catastrophes..." Isocrates, (Isocrate), Discours, Tome II, Nicoclés (III), Pag. 129 y 130.

desbordamiento del origen²⁰⁷⁹ antedicho para convertirse, o empezar a convertirse, en el cuidado de sí que desplegará toda su magnitud en el apogeo de los dos primeros siglos de nuestra era. Este desbordamiento revela el proceso de desplazamiento que ubica al cuidado de sí en el corazón mismo del arte de la existencia. El origen desbordado de Foucault revela, también, uno de los objetivos principales de lo que abiertamente procura transmitir con su genealogía: su oposición a la exposición metahistórica de los indefinidos teológicos²⁰⁸⁰ y su oposición a la búsqueda de un origen dado o absoluto. Lo que nos conduce, de nuevo, a la genealogía nietzscheana de la que ya hemos comentado ciertos aspectos más arriba. Volveremos a hablar de esta idea de desbordamiento y desplazamiento cuando analicemos el tránsito del modelo de reminiscencia al modelo helenístico.

Heterogeneidad de acepciones para un origen que se presenta, en una primera oleada, como proveniencia, emergencia y comienzo; pero también como manifestación, en segunda instancia, pero ya con autonomía propia, de un foco emisor de significación complementaria que establece su necesidad y domina su progreso. También aparece como rectificación que inaugura la diferencia o como emergencia de fuerzas opuestas o bien a la manera de descubrimiento del deber de constituirse como sujeto o bien como mantenimiento del estado de autosoberanía. Asimismo se muestra en la forma de abrigo o como punto de inicio de los conocimientos y, al mismo tiempo, como técnica de examen de sí o como decisión del sujeto a través del examen. O al temporalmente impreciso comienzo de un proceso, como proveniencia etnológica, tal que autoridad garante, como inquietud, al modo de abuso desencadenante de crisis y revoluciones, y, por último, como desbordamiento. Todos estos enfoques y aun otros, aunque dentro del mismo orden, conforman la perspectiva multipolar que nos aproxima al origen foucaultiano y nos

²⁰⁷⁹ M. Foucault, *El cuidado de sí*, Pag. 48.

²⁰⁸⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie. l'histoire*, DE, texto 84, Pag. 136.

muestra que de todo este magma surge el uso del origen que debemos tener presente. En estos “orígenes” está trabajando Foucault cuando, en el análisis del cuidado de sí, se pregunta por: ¿cómo surgió?, ¿cuando y cómo se articula el inicio del periodo de formación del cuidado de sí?, ¿qué circunstancias influyeron o favorecieron las condiciones para su aparición?, ¿por qué aconteció en la Grecia arcaica? Y todos estos matices de acepción nos permiten también concluir que el origen pensado por Foucault, sobre todo en la época de la cual venimos hablando, no conlleva la huella de lo ya existente o la memoria que indicie hallazgo eidético alguno o el vestigio de las significaciones ideales, sino que siempre van en la línea que modela la configuración de la discontinuidad del comienzo. Del uso del origen en Foucault inferimos una funcionalidad que, incluso en los casos de menor relevancia, explicita una carga de significado orientada a la singularidad del acontecimiento.

Conceptos básicos utilizados

Arqueología.-

La definición del término más concisa y escueta que hemos encontrado, y que hemos tenido presente en la elaboración de esta tesis, es la del libro de consulta *Understanding Foucault, a critical introduction*, de Tony Schirato, Geoff Danaher y Jen Webb, y dice así:

Es el término usado por Foucault para referirse al proceso del trabajo a través de los archivos históricos de diversas sociedades para sacar a la luz las formaciones discursivas y los eventos que han producido los campos de conocimiento y formaciones discursivas de diferentes periodos históricos.²⁰⁸¹

Askesis.-

En muchos lugares habla Foucault de la *askesis*, sobre su propio significado y en relación a la ascesis u otros conceptos como, por ejemplo, la *paraskeue*, es decir con lo que entiende como una preparación y un equipamiento. Sin embargo, quizás la definición más concisa la encontramos en *La hermenéutica del sujeto*:

Y entonces puede definirse la *askesis*: será el conjunto, la sucesión regulada, calculada de los procedimientos que, en un individuo, son susceptibles de formar, de fijar definitivamente, de reactivar periódicamente y de reforzar si es necesario esa *paraskeue*. La *askesis* es lo que permite que el decir veraz -decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que éste también se dirige a sí mismo- se constituya como manera de ser del sujeto.²⁰⁸²

²⁰⁸¹ Tony Schirato, Geoff Danaher y Jen Webb, *Understanding Foucault a critical introduction*, pag. xvii. En inglés: "The term used by Foucault to refer to the process of working through the historical archives of various societies to bring to light the discursive formations and events that have produced the fields of knowledge and discursive formations of difference historical periods".

²⁰⁸² M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 307.

Autoconocimiento.-

Ver concóctete a ti mismo.

Cuidado de sí.-

Foucault, en primer lugar, sitúa en la Grecia arcaica la referencia de un tal Alexandrides como el origen de la expresión *epimeleia heautou*. A una pregunta sobre los ilotas que cuidaban del campo contestó que los habían obtenido simplemente para poder ocuparnos de nosotros mismos.²⁰⁸³El primer contenido filosófico se lo atribuye al modelo socrático-platónico, entorno al diálogo del *Alcibíades*, en el que habían algunas condiciones que determinaban el para qué, el para quién y la forma que adoptaba. El objetivo era preocuparse de uno mismo con la intención de adquirir las facultades y aptitudes necesarias para el buen gobierno de la ciudad y estaba orientado a los jóvenes de las familias aristocráticas cuyo destino habitual era el ejercicio del poder. Y la forma adoptada era el autoconocimiento, es decir, la inquietud de sí significaba tener que conocerse.²⁰⁸⁴Sin embargo, estas condiciones desaparecen, “en una muy larga evolución y bajo el efecto de los grandes movimientos de pensamiento cínico, epicúreo y estoico que se presentaron como artes de vivir y actuaron como su elemento portador”.²⁰⁸⁵En los siglos I y II d.C., el imperativo cuida de ti mismo, pasa a ser un principio de alcance general a todos. Además, ahora también varía el objetivo: ya no es el gobierno de los otros sino el de sí mismo, el gobierno de uno mismo que se convierte en el fin último. Y la tercera característica del cuidado de sí en el modelo helenístico es que la forma en que se

²⁰⁸³M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 43.

²⁰⁸⁴ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 88.

²⁰⁸⁵ Ibid. pag. 89.

determina ya no es solamente autoconocimiento sino un amplio elenco de actividades, de prácticas y de actitudes que hacen que “la inquietud de sí se vuelva coextensa con la vida”.²⁰⁸⁶ Ahora bien, con el modelo ascético-monástico comienza otro periodo que Foucault define con las siguientes características: el autoconocimiento se asocia al conocimiento de la verdad transmitida en el Texto y por la Revelación.²⁰⁸⁷ Pero, este autoconocimiento requiere una exégesis de sí que descifre los procesos ocultos que nos amenazan. Y, por último, el objetivo final que es la renuncia a sí mismo. El modelo de reminiscencia y el exegético se enfrentaron provocando el encubrimiento del modelo helenístico lo que repercutió directamente en el gradual proceso de olvido del cuidado de sí entendido como arte de vida. Y llegamos así al momento cartesiano o cuando las condiciones de acceso a la verdad no requieren de ninguna otra cosa que el conocimiento. La espiritualidad ya no es necesaria para el acceso a la verdad, que ya no es capaz de salvar al sujeto. Este es el inicio de la edad moderna para Foucault, es decir, el momento cuando el sujeto solo a través del conocimiento accede a la verdad, pero ésta “no es capaz de salvarlo”.²⁰⁸⁸

Conócete a ti mismo.-

El conócete a ti mismo, o *gnothi seauton*, es, por así decirlo, el permanente acompañante de la *epimeleia heautou*, y “hay que ser ciego para no ver esa relación desde siempre”.²⁰⁸⁹ Comparte sus orígenes, es parte referencial en su decurso y, también, llega a borrar su presencia. Efectivamente, pasando por alto las distintas hipótesis sobre su significado original concreto, lo cierto es que filosóficamente aparece ligado a Sócrates.

²⁰⁸⁶ Ibid. pag. 93.

²⁰⁸⁷ Ibid. pag. 244.

²⁰⁸⁸ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 35.

²⁰⁸⁹ Ibid. pag. 429.

De hecho, en el *Alcibíades* ya se justifica la *epimeleia heautou* en base al imperativo del *gnothi seauton*,²⁰⁹⁰ que en su sentido pleno debe consistir en el autoconocimiento.

En ese sentido, el diálogo del Alcibíades muestra o, mejor dicho, efectúa en su desarrollo lo que podríamos llamar `recubrimiento´ propiamente platónico, recubrimiento de la *epimeleia heautou* por el *gnothi seauton*. El autoconocimiento, el imperativo `conócete a ti mismo´, recubre por entero y ocupa todo el lugar puesto en evidencia por el imperativo `preocúpate por ti mismo´. `Preocúpate por ti mismo´ querrá decir, en definitiva: `conócete a ti mismo´. Conócete, conoce la naturaleza de tu alma, haz que tu alma se contemple en ese *nous* y se reconozca en su divinidad esencial.²⁰⁹¹

Pero en el conócete a ti mismo platónico, el movimiento por el cual se conoce a sí mismo, en realidad está reconociendo lo que ya sabía, está rememorando lo que es. Lo que se persigue es el conocimiento de la esencia del alma que ya conoce la verdad. Ahora bien, este platonismo fue el fundamento de movimientos espirituales “que solo concebían el conocimiento y el acceso a la verdad a partir de un autoconocimiento que era reconocimiento de lo divino en uno mismo.”²⁰⁹²

Sin embargo, en el helenismo se tiende a enfatizar la inquietud de sí, la conversión a sí, con respecto a ese autoconocimiento. Ahora, todo está en función de la autofinalización de la relación consigo mismo, y esto supone un trabajo permanente de “conocimiento del sujeto humano, el alma humana, la interioridad humana, la interioridad de la conciencia...que encuentra lugar dentro del tema `convertirse a sí´...”.²⁰⁹³ Hay que conocerse a sí porque hay que transformarse a sí mismo.

En el cristianismo el sujeto cognoscente tiene por modelo a Dios, que lo conoce todo y lo ha creado. La teología entra en conflicto con la espiritualidad opera la transformación del sujeto sobre sí mismo. Y no solo, Para Foucault:

²⁰⁹⁰ Ibid. pag. 22.

²⁰⁹¹ Ibid. pag. 391.

²⁰⁹² Ibid. pag. 85.

²⁰⁹³ Ibid. pag. 247.

...este es sin duda uno de los elementos principales que hicieron que el pensamiento occidental -o sus formas de reflexión fundamentales-, y en particular el pensamiento filosófico, se deshiciera, liberara, separara de las condiciones de espiritualidad que lo habían acompañado hasta entonces, y cuya formulación más general era el principio de la *epimeleia heautou*.²⁰⁹⁴

Pero es en el momento cartesiano cuando se recalifica el *conócete a ti mismo*, como consecuencia de admitir que la condición de acceso a la verdad ya es solo el puro acto del conocimiento. Y esto ocurre porque “al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento, ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la indubitabilidad de mi existencia como sujeto, el que hacía del *conócete a ti mismo* un acceso fundamental a la verdad”.²⁰⁹⁵ Y Kant, tal y como lo entiende Foucault, completa esta extinción de las exigencias de espiritualidad cuando dice: “si el conocimiento tiene límites, éstos están en su totalidad en la estructura misma del sujeto, es decir, en el factor mismo que permite el conocimiento”.²⁰⁹⁶

Desplazamiento.-

Foucault emplea el concepto de desplazamiento en ámbitos complementarios. El primero es estructural y se refiere al método de análisis de los focos o las matrices de experiencia como son la locura, la criminalidad y la sexualidad. Así lo explica:

Y procuré indicarles también cuáles eran los desplazamientos teóricos que implicaba ese tipo de análisis, toda vez que se trataba de estudiar la formación de los saberes, la normatividad de los comportamientos y los modos de ser del sujeto en su correlación. Me parece, en efecto, que el

²⁰⁹⁴ Ibid. pag. 38.

²⁰⁹⁵ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 30.

²⁰⁹⁶ Ibid. pag. 37. n.

análisis de la formación de los saberes, cuando intentamos esbozarla en esta perspectiva, debe hacerse no tanto como la historia del desarrollo de los conocimientos, sino a partir y desde el punto de vista del análisis de las prácticas discursivas y la historia de las formas de veridicción. Ese pasaje, ese desplazamiento del desarrollo de los conocimientos al análisis de las formas de veridicción, constituyó un primer desplazamiento teórico que había que efectuar. El segundo desplazamiento que era preciso efectuar es el que, cuando se trata de analizar la normatividad de los comportamientos, consiste en apartarse de lo que sería una Teoría General del Poder (con todas las mayúsculas correspondientes) o de las explicaciones por la dominación en general, e intentar hacer valer la historia y el análisis de los procedimientos y las tecnologías de gubernamentalidad. Para terminar, el tercer desplazamiento que se trata de efectuar es, creo, el consistente en pasar de una teoría del sujeto, a partir de la cual se intentaría poner de relieve, en su historicidad, los diferentes modos de ser de la subjetividad, al análisis de las modalidades y técnicas de la relación consigo, e incluso a la historia de esa pragmática del sujeto en sus diferentes formas, de las que el año pasado traté de darles algunos ejemplos. Por tanto: análisis de las formas de veridicción; análisis de los procedimientos de gubernamentalidad, y análisis de la pragmática del sujeto y las técnicas del yo. Esos son entonces los tres desplazamientos que esboqué.²⁰⁹⁷

El segundo es el referente a los movimientos internos en el proceso de configuración y preterición del cuidado de sí, y se encuentra descrito en varios lugares. Primero en relación a dos elementos de particular importancia:

Pero me parece sobre todo que, al tratar de recuperar en parte esa transformación de la *parrhesia* y su desplazamiento del horizonte institucional de la democracia al horizonte de la práctica individual de la formación del *ethos*, podemos ver algo que es bastante importante para comprender ciertos rasgos fundamentales de la filosofía griega y, por consiguiente, de la filosofía occidental.²⁰⁹⁸

En el marco de la práctica sobre uno mismo que va de la ignorancia, Alcibíades, a la crítica necesaria para corregir errores. Es decir, estamos en el ámbito de la autocorrección de uno mismo para convertirse en lo que se debe ser. Es, por tanto, un desplazamiento con una ilación cronológica:

²⁰⁹⁷ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, págs. 45-46.

²⁰⁹⁸ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, pag. 83.

De modo que, si lo prefieren, la primera consecuencia del desplazamiento cronológico de la inquietud de sí del fin de la adolescencia a la madurez era esta función crítica de la práctica de sí.²⁰⁹⁹

Y, ahora, en el periodo estoico de los siglos I y II, y en relación al tema de la conversión a sí y las expresiones que lo recogen como *epistrepthes kata sauton, sis heauton anakhorein, ad se rediré, in se recedere, etc*, esto dice Foucault:

En todas ellas aparece la idea de un movimiento real, movimiento real del sujeto con respecto a sí mismo. Ya no se trata simplemente, como en la idea, por decirlo así `desnuda´de la inquietud de sí, de prestar atención a sí mismo o posar la mirada sobre sí mismo o de mantenerse despierto y vigilante en referencia a si mismo. Se trata realmente de un desplazamiento, de cierto desplazamiento -sobre cuya naturaleza será preciso interrogarse- del sujeto con respecto a sí mismo. El sujeto debe ir hacia algo que es él mismo. Desplazamiento, trayectoria, esfuerzo, movimiento: debe retenerse todo esto en la idea de una conversión a sí.²¹⁰⁰

También, relacionado con el saber espiritual, dentro del tema general de la conversión a sí y, asimismo, desde la perspectiva estoica de Séneca y Marco Aurelio:

...no se trata en modo alguno de constituir -junto a, frente a o contra el saber del mundo- un saber que sería el saber del ser humano, del alma, de la interioridad. De lo que se trata, por lo tanto, es de la moralización del saber de las cosas...que se caracteriza por un cierto desplazamiento del sujeto, sea que suba hasta la cima del universo para verlo en su totalidad, sea que se esfuerce por descender hasta el corazón de las cosas. De todos modos, el sujeto no puede saber como corresponde si se queda donde está.²¹⁰¹

Así pues, como vemos, el desplazamiento es una suerte de movimiento que afecta directamente al sujeto y en concreto a la articulación de su evolución a través de la relación entre modelos.

²⁰⁹⁹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 105. En la pag. 125 insiste en la idea de este desplazamiento cronológico.

²¹⁰⁰ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 236.

²¹⁰¹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 292.

Dialógica.-

Hemos utilizado este término basándonos en uno de los dos significados con que Foucault lo propone. Efectivamente, en el curso de 1979-1980, *Nacimiento de la biopolítica*, y en el marco de la observación sobre el estatus de lo heterogéneo en la historia, dice lo siguiente:

Pues la lógica dialéctica, ¿qué es? Y bien, es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Por mi parte les propongo sustituir esta lógica de la dialéctica por lo que llamaré una lógica de la estrategia. Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio.²¹⁰²

Esta lógica de la estrategia que establece conexiones entre términos dispares sería pues la que en otro pasaje atribuye al mismo Platón:

En Platón, es gracias al diálogo que se teje el vínculo dialéctico entre la contemplación de sí y el cuidado de sí. En la época imperial... se marca una diferencia que será uno de los grandes signos de la desaparición de la estructura dialéctica.²¹⁰³

Este vínculo dialéctico, *lien dialectique*, es la conexión dialógica en la que nosotros nos hemos basado para utilizar la locución “dialógica relacional”. No es pues una lógica dialéctica sino una dialógica, un diálogo que teje y relaciona nociones dispares, como la contemplación de sí y el cuidado de sí. Y de las diferencias emergentes entre esas nociones, que nosotros trasladamos a periodos como el helenismo o el cristianismo, se derivan las disparidades que conducen a la hegemonía de una de ellas y la ocultación y el

²¹⁰² M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, pag. 53-54.

²¹⁰³ M. Foucault, *Les techniques de soi*, DE, texto 363, pag. 797.

encubrimiento de otra, por ejemplo, el modelo helenístico por el cristianismo y la modernidad.

Discontinuidad.-

En *Las palabras y las cosas* y en concreto en el capítulo III, *Representar*, apartado 2., *El Orden*, dice esto:

La discontinuidad - el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente - se abre sin duda sobre una erosión del exterior,...²¹⁰⁴

Asimismo, en *Réponse à une question*, solo dos años más tarde, plantea otra interesante definición:

Yo me esfuerzo... en mostrar que la discontinuidad no es un vacío monótono e impensable entre los acontecimientos, que fuera preciso apurarse a llenar con la triste plenitud de la causa o por medio del ágil juego del espíritu, (dos soluciones perfectamente simétricas); sino que es un juego de transformaciones específicas, diferentes unas de otras (cada una con sus condiciones, sus reglas, su nivel) y ligadas entre ellas según esquemas de dependencia. La historia es el análisis descriptivo y la teoría de estas transformaciones.²¹⁰⁵

Epimeleia heautou.-

Ver cuidado de sí.

Espiritualidad.-

²¹⁰⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pag. 57.

²¹⁰⁵ M. Foucault, *Réponse à une question*, *Esprit*, n° 371, mai, 1968, pag. 850-874. En D.E. 58., pag. 680.

Foucault define con claridad lo que entiende por espiritualidad:

Se denominará `espiritualidad', entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etc, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.²¹⁰⁶

Esta espiritualidad posee algunos rasgos de especificidad, como la necesidad de que el sujeto se transforme, se desplace, se modifique para poder acceder a la verdad. Pero el movimiento de la transformación y el desplazamiento se hace por medio de un prolongado trabajo sobre sí mismo que es el de la ascesis. Y, una vez que el sujeto accede a la verdad, ésta lo ilumina y lo tranquiliza.

Ethos.-

Según Foucault, el *ethos* de los griegos consistía en un modo de existencia del individuo, en una manera de ser y de hacer, una manera de conducirse.²¹⁰⁷

El *ethos* era la manera de ser y la manera de conducirse. Era un modo de ser del sujeto y una cierta manera de hacer, visible para los otros. El *ethos* de cada uno se traduce por su costumbre, por su aspecto, por su manera de caminar, por la calma con que responde a los acontecimientos, etc...El hombre que tiene un bello *ethos*, que puede ser admirado y citado como ejemplo, es cada uno que practica la libertad de cierta manera...Pero, para que esta práctica de la libertad tome forma dentro de un *ethos* que sea bueno, honorable, estimable y que pueda servir de ejemplo, es preciso todo un trabajo de sí sobre sí.²¹⁰⁸

Leer en este mismo apartado, como complementario, el concepto "moral".

²¹⁰⁶ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 30-31.

²¹⁰⁷ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 227., y *El coraje de la verdad*, pag. 348.

²¹⁰⁸ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE, texto 356, pat. 714.

Ética.-

La ética, para Foucault, está referida a la constitución, o mejor, a la auto-formación de cada uno como sujeto en el marco moral del código.

Una cosa, en efecto, es una regla de conducta; otra, la conducta que se puede calibrar a esa regla. Pero otra cosa es la manera en que uno debe `conducirse`, es decir, la manera en que uno se debe constituir a sí mismo como sujeto moral activo en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código. Dado un código de acción por un tipo determinado de acciones (que se pueden definir por su grado de conformidad o divergencia en relación al código), hay diferentes maneras de `conducirse` moralmente, diferentes maneras para el individuo activo de operar no simplemente como agente sino como sujeto moral de esta acción.²¹⁰⁹

Más tarde, en una entrevista ya de 1983, a la pregunta sobre la dimensión ética en la *Historia de la sexualidad*, la define como la relación que tiene el individuo consigo mismo cuando actúa:

Si usted entiende por ética un código que nos diría de qué manera debemos actuar, entonces, seguro, la *Historia de la sexualidad* no es una ética. Pero, si por `ética`, usted entiende la relación que tiene el individuo consigo mismo cuando actúa, entonces diría que [la *Historia de la sexualidad*] tiende a ser ética, o por lo menos a mostrar que podría ser una ética del comportamiento sexual”.²¹¹⁰

Gnoti seauton.-

²¹⁰⁹M. Foucault, “Usage des plaisirs et techniques de soi”, DE. vol. IV, texto 338, TN. “Une chose en effet est une règle de conduite ; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore la manière dont on doit «se conduire», c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code), il y a différentes manières de «se conduire» moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action”.

²¹¹⁰M. Foucault, “Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins”. DE. vol. IV, texto 336. En francés: “Si vous entendez, par « éthique », un code qui nous dirait de quelle manière nous devons agir, alors, bien sûr, l'Histoire de la sexualité n'est pas une éthique. Mais si, par « éthique », vous entendez le rapport qu'a l'individu à lui-même lorsqu'il agit, alors je dirais qu'elle tend à être une éthique, ou du moins à montrer ce que pourrait être une éthique du comportement sexuel”.

Ver conocete a ti mismo.

Genealogía.-

En diferentes lugares explica Foucault lo que él entiende por genealogía. Valga esta como aproximación general:

La genealogía es gris; está meticulosa y pacientemente documentada. Trabaja sobre los pergaminos embrollados, garrapateados y, la mayoría de las veces, reescritos...La genealogía se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del `origen´...Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será jamás, por lo tanto, partir de la cuestión del `origen´, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, persistir en las meticulosidades y accidentes de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria maldad; atender a verlos surgir, las máscaras ya bajadas, con la mirada de otro; no tener pudor de ir a buscarlos allá donde estén `hurgando en los bajos fondos´; dejarlos el tiempo de remontar el laberinto en el que jamás ninguna verdad ha estado bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen...²¹¹¹

La genealogía, por otro lado, no solo se preocupa por los accidentes o acontecimientos del pasado, sino que también lo hace por el presente. En el contexto de la explicación del *ethos* filosófico, consistente en la crítica de lo que pensamos, decimos o hacemos, Foucault dice lo siguiente:

Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma en que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, pero que de la contingencia que nos ha hecho aquello que somos, extraerá la posibilidad de no ser ya, o no hacer, o no pensar lo que somos, hacemos o pensamos.²¹¹²

²¹¹¹ M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, pp. 145-172. TN. DE. Vol. II texto n°84. Del sitio web: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault217.html>

²¹¹²

Hermenéutica.-

En el resumen del curso de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault expresa la idea que puede servirnos como matriz de análisis: "...la hermenéutica del sujeto trata de descubrir una verdad en el sujeto...".²¹¹³ También, en la introducción de *El uso de los placeres* justifica así su alejamiento del proyecto primitivo: "...o bien reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación, en la Antigüedad, de una hermenéutica de sí".²¹¹⁴ Pero veamos algunos textos que profundizan más en el tema.

Mi reflexión me ha conducido a la hermenéutica de las técnicas de sí en la práctica pagana, y, después, en la práctica cristiana de los primeros tiempos. He encontrado ciertas dificultades en este estudio por el hecho de que estas prácticas no son muy conocidas. Primero, el cristianismo ha estado siempre más interesado en la historia de sus creencias que en la de las prácticas efectivas. Segundo, este tipo de hermenéutica, contrariamente a la hermenéutica textual no ha estado nunca organizada en cuerpos doctrinarios. Tercero, hay una confusión entre la hermenéutica de sí y las teologías del alma -la concupiscencia, el pecado, la pérdida de la gracia. Cuarto, una hermenéutica de sí se ha difundido por toda la cultura occidental, se ha infiltrado por numerosos canales y se ha integrado en diversos tipos de actitudes y de experiencias, de suerte que es difícil de aislarla y distinguirla de nuestras experiencias espontáneas.²¹¹⁵

Ahora bien, según Foucault:

Hay tres tipos de examen de sí: en primer lugar, el examen por el cual se evalúa la correspondencia entre los pensamientos y la realidad -Descartes-; en segundo lugar, el examen por el cual se estima la correspondencia entre los pensamientos y las reglas -Séneca-; y, por último, el examen por el cual se aprecia la relación entre un pensamiento escondido y una impureza del alma. Es con este último tipo de examen con el que comienza la hermenéutica de sí cristiana y su desciframiento de los pensamientos íntimos. La hermenéutica de sí se funda sobre la idea de que en

²¹¹³ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 463.

²¹¹⁴ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 5.

²¹¹⁵ M. Foucault, *Les techniques de soi*, DE, texto, 363, pag. 784. TN.

nosotros hay algo escondido, y que vivimos siempre en una ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto.²¹¹⁶

Es decir, la hermenéutica, ese desciframiento de la verdad del sujeto, la comienza Foucault en las técnicas y prácticas paganas, y continúa indagando ese algo escondido que habita en nosotros. Y esto lo confirma en una de sus últimas entrevistas, concretamente en mayo de 1984, donde dice:

El cristianismo antiguo ha aportado al ascetismo antiguo ulteriores modificaciones importantes: ha intensificado la forma de la ley, también ha cambiado las prácticas de sí en la dirección de la hermenéutica de sí y del desciframiento de sí mismo como sujeto de deseo.²¹¹⁷

Y para terminar apuntaremos la conexión que establece Foucault de la hermenéutica con el presente. A través del análisis de la *Aufklärung*, y en concreto del papel que Kant, en referencia a la Revolución francesa, atribuye al acontecimiento como signo de una causa, interpreta esto:

Kant dice: atención, no debemos buscar en los grandes acontecimientos el signo que sea rememorativo, demostrativo y pronóstico de progreso. Debemos buscarlo en los acontecimientos que son casi imperceptibles. Es decir, que no podemos hacer este análisis de nuestro presente en sus valores significativos sin entregarnos a una hermenéutica o un desciframiento que permita dar, a lo que en apariencia carece de significación y valor, la significación y el valor importantes que buscamos.²¹¹⁸

Ese acontecimiento es la revolución, que si bien es ruidoso y atroz, su valor no está en sí misma sino en, como afirma Kant, una simpatía de aspiración que roza el

²¹¹⁶M. Foucault, *Les techniques de soi*, DE, texto, 363, pag. 810. TN.

²¹¹⁷M. Foucault, *Le souci de la vérité*, DE, texto, 350, pag. 672. TN.

²¹¹⁸ M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pag. 26.

entusiasmo. Y la hermenéutica sirve a este propósito de desciframiento de la verdadera significación de los acontecimientos.

Modelo.-

Foucault utiliza este término en sus dos sentidos, esto es, como patrón o punto de referencia a tener en cuenta para reproducirlo de la misma manera y, también, como estructura teórica que forma parte de un conjunto determinado por una compleja interrelación y que sirve para definir su objeto. Este último uso es, por supuesto, el más importante para esta tesis, pero del primero vamos a citar algunos relacionados con el modelo de comportamiento,²¹¹⁹el modelo de vida de granjero de Catón,²¹²⁰el modelo como criterio de utilidad en la repetición de los gestos de un atleta,²¹²¹el modelo del ejército y la legión romana,²¹²²etc. Pero del modelo como parte de una estructura, Foucault solo habla, y de forma breve, en la primera hora de la clase del 17 de febrero de 1982. Y lo hace para describir por su presencia y prestigio a dos grandes esquemas de relación entre inquietud de sí y autoconocimiento: el platónico y el cristiano. Estos dos modelos recubrieron a otro, el modelo helenístico, que vio así mermada su presencia en la cultura ulterior. El modelo de la reminiscencia y el modelo de la exégesis se enfrentaron entre sí recubriendo, ocultando y borrando el modelo que había convertido el cuidado de sí en su primer precepto. Si a esto le añadimos como modelos el momento cartesiano y el modelo de la *Aufklärung*, completamos el círculo que explica el olvido del cuidado de sí. El modelo es el elemento clave que contiene los distintos aspectos y características del cuidado de sí a través de sus, también, distintas épocas. Y, aunque Foucault no haya desplegado un amplio complejo teórico que explicita esta relación entre modelos,

²¹¹⁹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 129.

²¹²⁰ Ibid. pag. 161.

²¹²¹ Ibid. pag. 221-222.

²¹²² Ibid. pag. 396.

nosotros, sin embargo, le hemos dado una importancia fundamental en el desarrollo de esta tesis.

Moral.-

En el capítulo tercero de la introducción de *El uso de los placeres* podemos leer cómo, aun consciente de la ambigüedad que encierra la palabra, Foucault define lo que entiende por moral. Aunque las citas sean extensas nos parece importante, aquí, procurar plasmar todos los sentidos que incluyen.

Por `moral´ entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega al punto de que estas reglas y valores serán explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto en que son transmitidos de manera difusa y que, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias. Con tales reservas, podemos llamar `código moral´ a este conjunto prescriptivo. Pero por `moral´ entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conductas, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos `moralidad de los comportamientos´.²¹²³

Hay, como vemos, una moral de código y otra de los comportamientos. Pero Foucault añade que si consideramos al individuo no simplemente como agente sino como sujeto moral que actúa, entonces hay diferentes maneras de `conducirse´.

Esas diferencias conciernen a lo que podríamos llamar la `determinación de la sustancia ética´, es decir la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia

²¹²³ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 25.

principal de su conducta moral...Las diferencias pueden también llevar al `modo de sujeción`, es decir a la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra...También hay diferencias posibles en las formas de la `elaboración`, del `trabajo ético` que realizamos en nosotros mismos y no solo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta...Finalmente...la `teleología` del sujeto moral...Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero además intenta, por medio de éste, la constitución de una conducta moral que lleve al individuo no solo a acciones siempre conformes con ciertos valores y reglas, sino también con un cierto modo de ser, característico del sujeto moral.²¹²⁴

Además, para que una acción se clasifique de moral:

...toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación a uno mismo; ésta no es simplemente `conciencia de sí`, sino `constitución de sí mismo como `sujeto moral`, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el proceso que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin `modos de subjetivación` y sin una `ascética` o `prácticas de sí` que los apoyen.²¹²⁵

Por tanto, en toda moral hay códigos y formas de subjetivación y, en consecuencia, algunas morales, como la cristiana, destacarán el ajuste e incluso el sometimiento a la ley, la regla, el código y la observancia, y otras, como las morales de renuncia ascética, donde el hincapié recaerá sobre las formas de relación consigo mismo. Estas últimas “orientadas hacia la ética” han sido importantes en el cristianismo, pero han estado siempre fuertemente vinculadas a las “orientadas hacia el código”. Y parece que en la antigüedad grecorromana, la moral se orientó hacia las prácticas de sí y la *askesis*. El énfasis se pone sobre la relación consigo mismo que permite el dominio de sí mismo y permanecer libre

²¹²⁴ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 27-28.

²¹²⁵ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 28-29.

de servidumbres y, por fin, “alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo”.

Olvido.-

Foucault menciona en varios lugares precisos el olvido del cuidado de sí. Y no solo en la forma concreta del término olvido porque en muchos pasajes de *La hermenéutica del sujeto*, y en otras obras, utiliza analogías e incluso sinónimos que sustituyen el mismo concepto, como por ejemplo: “encubrimiento”, “borrado”, “eliminado”, “desaparecimiento”, “ocultamiento”, “recubrimiento”, “marginado”, “ensombrecido”, “descuidado”, “liquidación”, “limitado”, etc.

En los *Apuntes de conclusión* ya hemos mencionado cómo hemos utilizado el olvido en el desarrollo de esta tesis. En realidad Foucault no define el olvido sino el hecho del olvido, es decir, no problematiza el sustantivo, no se pregunta por qué es el olvido como idea general sino por la cosa que se olvida, que, en este caso, es el cuidado de sí, o dicho de otra forma, el no tienes que olvidarte de ti mismo. A partir de ahí estas son algunas de sus descripciones:

Pero creo que hay una razón que es mucho más esencial que esas paradojas de la historia de la moral. Es algo que obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría...`el momento cartesiano´.²¹²⁶

O esta otra aproximación al olvido de sí:

Y me pareció que la filosofía moderna -por razones que intenté identificar en lo que llamé, un poco en broma aunque no sea gracioso, el `momento cartesiano´- se había visto en la necesidad de

²¹²⁶ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 29.

poner todo el acento en el *gnothi seauton*, y por consiguiente olvidar, dejar en la sombra, marginar un poco la cuestión de la inquietud de sí.²¹²⁷

Y por último, cómo se produjo el recubrimiento del modelo helenístico que abría la vía al olvido:

Esos dos grandes modelos recubrieron lo que llamaré, para facilitar las cosas y dar simplemente un nombre puramente histórico, una mera indicación cronológica, el modelo helenístico. Ese modelo helenístico que querría analizar con ustedes a través de los textos epicúreos, cínicos y estoicos, fue en mi opinión recubierto históricamente y para la cultura ulterior por otros dos grandes modelos: el platónico y el cristiano.²¹²⁸

Origen.-

En el texto que Foucault titula *Nietzsche, la genealogía, la historia*, hay un párrafo que resume bastante bien qué piensa en relación al origen. Está plagado de citas de Nietzsche y dice así:

Por qué el Nietzsche genealogista rechaza, por lo menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (Ursprung)? Porque en primer lugar [la búsqueda del origen] se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar 'lo que estaba ya dado', lo 'aquello mismo»' de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es procurar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Ahora bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas 'existe algo muy distinto': en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable, del azar. El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Eso nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar --armas lentamente forjadas a lo largo de

²¹²⁷ Ibid. pag. 76.

²¹²⁸ Ibid. pag. 243.

luchas personales. Será la libertad la raíz del hombre, la que lo liga al ser y a la verdad? De hecho, ésta no es más que una `invención de las clases dirigentes´. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen --es la discordia de las otras cosas, es el disparate.²¹²⁹

En este espacio de demarcación sobre el origen, Foucault lleva a cabo una distinción etimológica entre las palabras alemanas Ursprung, Herkunft y Entstehung que giran, con diferentes matices y alcances, alrededor del significado `origen´. Foucault se decanta por no asociar la genealogía a la Ursprung, sino al estudio de la procedencia, es decir, a la Herkunft.²¹³⁰ Por último, podríamos concluir diciendo que para Foucault no hay origen que funde una verdad, sino que lo que se descubre con la genealogía es la ausencia de esa verdad. La verdad no está esperando en el origen ni el origen es el espacio de la verdad.

Debido a su extensión, hemos decidido complementar este concepto básico utilizado con un apéndice que hemos titulado: *Usos del término origen en el último Foucault*.

Paraskeue.-

²¹²⁹ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, D E. vol. II texto nº84, pag. 138. TN del francés: "Pourquoi Nietzsche généalogiste récusé-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine (Ursprung) ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver «ce qui était déjà», le «cela même» d'une image exactement adéquate à soi ; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements ; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a «tout autre chose» : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison? Mais elle est née d'une façon tout à fait «raisonnable» - du hasard. L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter - armes lentement forgées au long des luttes personnelles. Et la liberté, serait-elle, à la racine de l'homme, ce qui le lie à l'être et à la vérité? En fait, elle n'est qu'une «invention des classes dirigeantes». Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine - c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate".

²¹³⁰ En el apéndice, *Usos del término origen en el último Foucault*, ya hemos tratado este tema con cierta amplitud.

Justo antes de la definición que hace de la *askesis* Foucault define muy sucintamente la *pareskeue*:

Es la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de los comportamientos racionales. La *pareskeue* es la estructura de transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles. La *pareskeue*, además, es el elemento de transformación del *logos* en *ethos*.²¹³¹

Parrhesia.-

La primera idea configurada de *parrhesia* aparece descrita, según Foucault, en *Hipólito*, 428aC, de Eurípides. En otras tragedias euripideas como *Fenicias*, *Bacantes*, *Electra*, también aparece pero es en *Ión* y *Orestes* donde la palabra adquiere toda la importancia filosófica. A partir de ahí el término sigue un largo recorrido apareciendo en todas las épocas, en innumerables textos de muy diversos autores y alcanzando hasta la patristica, como es el caso de Juan Crisóstomo, que algunos dan por finalizada en el concilio de Calcedonia 451dC y otros en el concilio de Nicea 787dC. En cualquier caso, Foucault propone una definición que en términos generales abarcaría todo su sentido completo y que ya estaría concluida en el periodo helenístico:

La *parrhesia* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parrhesia* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parrhesia*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad

²¹³¹ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pag. 307.

o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.²¹³²

Problematización.-

Tal y como titula y afirma Robert Castel, la “problematización” en Foucault puede interpretarse como un modo de leer la historia.²¹³³ Pero más allá de lecturas particulares vamos a citar las que creemos más claras definiciones del propio autor. Así, en *La poussière et le nouage*, dice lo siguiente:

Quien, en revancha, quiere tratar un problema, aparecido en un momento dado, debe seguir otras reglas: elección del material en función de la particularidad dada del problema; focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; establecimiento de las relaciones que permiten esta solución...El trabajo así concebido implica un recorte según los puntos determinantes y una extensión según las relaciones pertinentes.²¹³⁴

En el marco de la diferenciación que Foucault propugna entre la historia del pensamiento y la historia de las ideas, le parece que hay un elemento que caracteriza y distingue a la primera de ellas y que podría llamar ‘las problematizaciones’:

El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es más bien aquello que toma distancia por referencia a la manera de hacer o de reaccionar, de lo dado como objeto de pensamiento y lo que interroga sobre su sentido, sus condiciones y su fin...De hecho, para que un dominio de acción, para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento, es preciso que un cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, lo hayan hecho perder su familiaridad, o hayan suscitado a su alrededor un cierto número de dificultades...Es la problematización la que responde a estas dificultades, pero haciendo otra cosa que traducirlas o manifestarlas; ella elabora para su

²¹³² M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia, El significado y la evolución de la palabra parrhesia*, pag. 46. Ciclo de conferencias en Berkeley, en otoño de 1983.

²¹³³ R.Castel, *Problematization as a Mode of Reading History*, en Jan Goldstein’s, *Foucault and the Writing of History*. pag. 237.

²¹³⁴ M. Foucault, *La poussière et le nuage*, DE, texto, 277, pag. 13. TN.

propósito las condiciones en las cuales las respuestas posibles pueden ser dadas; ella define los elementos que constituyeron aquello que las diferentes soluciones se esfuerzan por responder.²¹³⁵

En *El uso de los placeres*, se pregunta:

¿Por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta `problematización'? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano `problematiza' lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.²¹³⁶

En los siguientes párrafos habla de que se sintió atrapado en la empresa de una historia de la verdad: “analizar no los comportamientos, no las sociedades ni sus ideologías, sino las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma...”²¹³⁷Y añade: “Problametzación de la locura y enfermedades... a través de la normalización; problametzación de la vida, el lenguaje y el trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a reglas epidémicas; problematizaciones del crimen...que obedecen al modelo disciplinario y...cómo en la antigüedad los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una `estética de la existencia’.”²¹³⁸

Y, por último, lo que dice al respecto en una entrevista con F. Ewald de mayo de 1984:

La noción que enlaza de forma común los estudios que he llevado a cabo desde *La historia de la locura* es esta de la problematización...En *La historia de la locura*, la cuestión era saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, ha sido problematizada a través de una cierta práctica

²¹³⁵ M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, DE, vol IV, texto 342, Pags. 597-598. TN.

²¹³⁶ M. Foucault, *El uso de los placeres*, pag. 9.

²¹³⁷ Ibid. pag. 10.

²¹³⁸ Ibid. pag. 11.

institucionalizada y un cierto aparato de conocimiento. Lo mismo en *Vigilar y castigar*, se trataba de analizar los cambios en las problematizaciones de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias...Ahora, ¿cómo se problematiza la actividad sexual? Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni la creación por el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen entrar cualquier cosa en el juego de verdad y de falsedad y la constituye como objeto para el pensamiento.²¹³⁹

Las prácticas discursivas y no discursivas son las medidas, regulaciones, administraciones, instituciones, proposiciones filosóficas, morales o científicas. Son, como dice Castel, “una suerte de aparato que no es ni verdadero ni falso pero que, en un determinado momento se convierte en parte del debate sobre la verdad o falsedad con incontestables pretensiones teóricas y repercusiones prácticas”.²¹⁴⁰

Tekhne.-

El último Foucault entiende la *tekhne* como un saber,²¹⁴¹ un saber hacer,²¹⁴² una especie de arte,²¹⁴³ de obra de arte,²¹⁴⁴ que asocia con frecuencia al procedimiento meditado de la existencia, a la manera de vivir: *tekhne tou biou*.²¹⁴⁵ A medida que el yo se constituye como el objeto de la inquietud, este arte de la existencia y la inquietud de sí se van identificando.

²¹³⁹ M. Foucault, *Le souci de la vérité*, DE, vol. IV, texto 350, pag. 669-670. TN.

²¹⁴⁰ R.Castel, *Problematization as a Mode of Reading Hiatory*, en *Jan Goldstein's, Foucault and the Writing of History*. pag. 238.

²¹⁴¹ M. Foucault, *La Hermenéutica del sujeto*, pag. 48.

²¹⁴² Ibid. pag. 63.

²¹⁴³ Ibid. pag. 131, 345, 364

²¹⁴⁴ M. Foucault, DE, vol IV, texto 344, pag. 615.

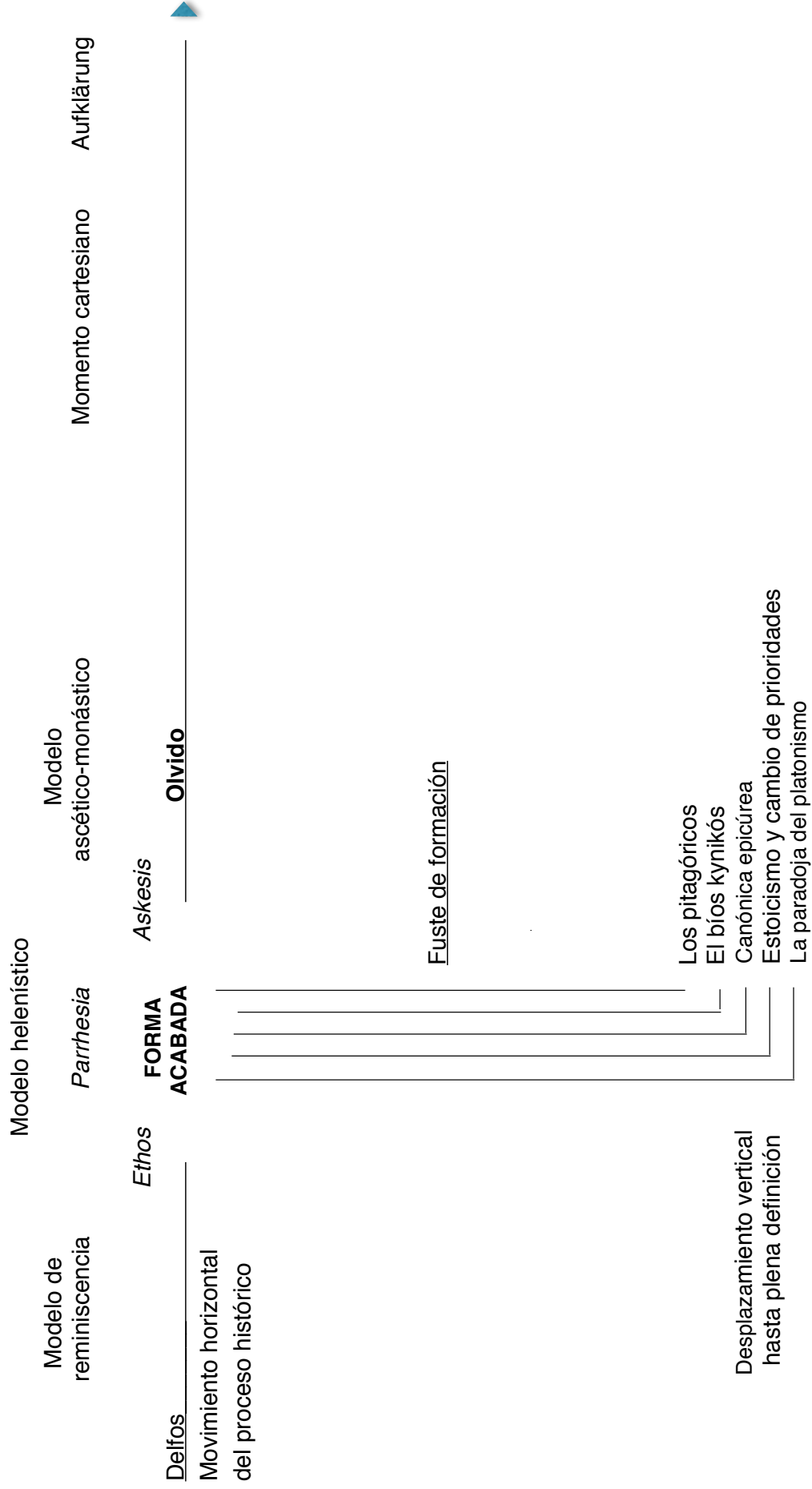
²¹⁴⁵ Ibid. pag. 175.

Esquemas

Pretendemos en esta última sección aportar una perspectiva de evolución temporal estructurada en esquemas en los que visualizar rápidamente algunos de los desplazamientos y tránsitos más importantes tratados en este trabajo. Foucault habla de ocultamiento y encubrimiento de unos modelos sobre otros, pero con la visualización de un cuadro de sucesión que abarque todo el proceso creemos poder facilitar la tarea de situar algunos acontecimientos. Por supuesto que sin agotar otras posibilidades de contraste y examen, y también de verificación, proponemos simplemente su utilización para la consulta específica de esta tesis. Así, el primer esquema está referido a la formación de la *epimeleia heautou* a través de los distintos modelos, el segundo trata sobre lo que hemos llamado evolución de conceptos, es decir, cómo y cuándo cambian algunos de los conceptos clave para entender el olvido de la *epimeleia*, el tercero versa sobre los sucesivos quebrantos de modelos y, por último, el cuarto resume los principios que explican la necesidad de una diferenciación ética para el decir verdad en la democracia, tema que ya hemos visto en el apartado sobre el *ethos*.

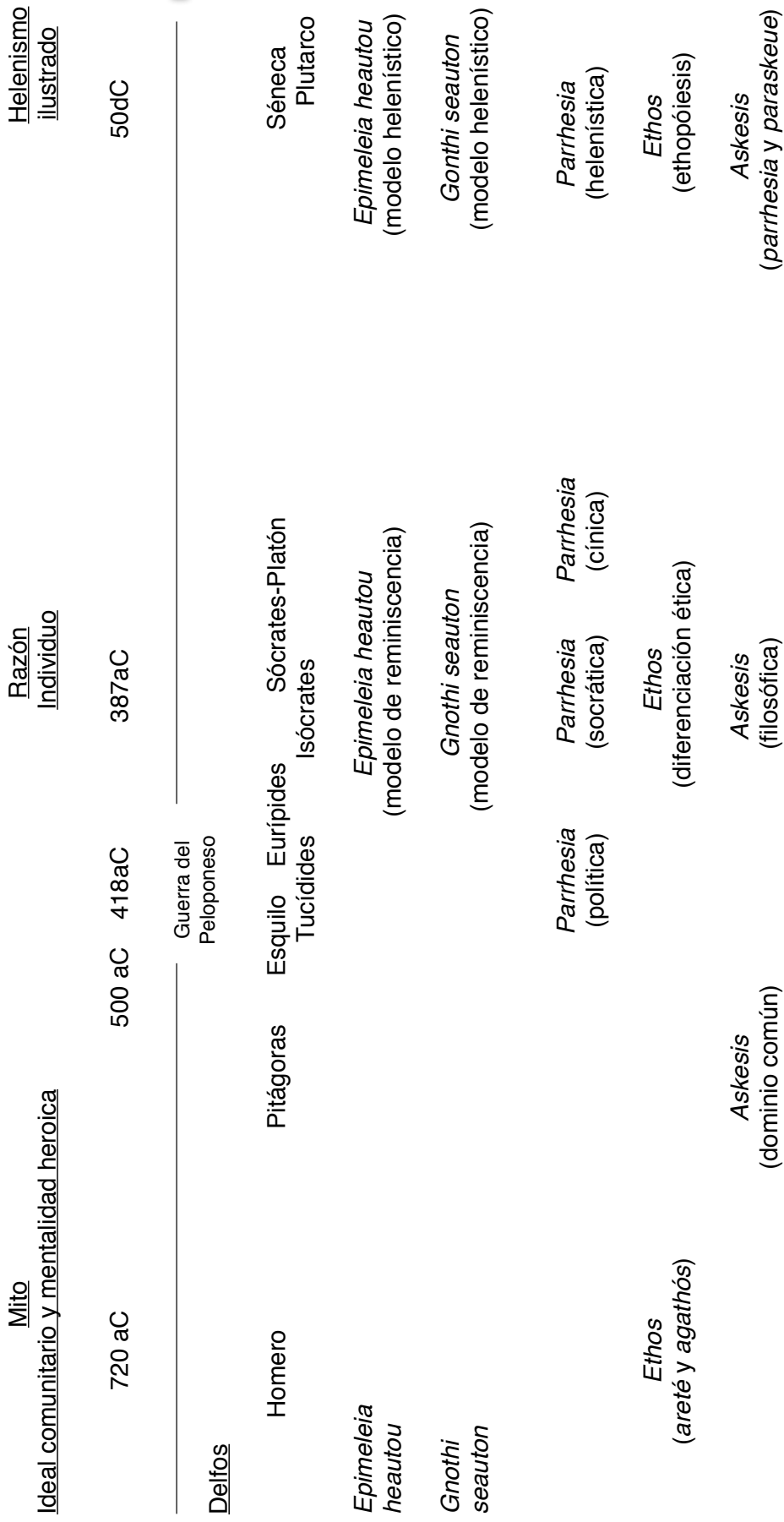
ESQUEMA 1

EPIMELEIA HEAUTOU



ESQUEMA 2

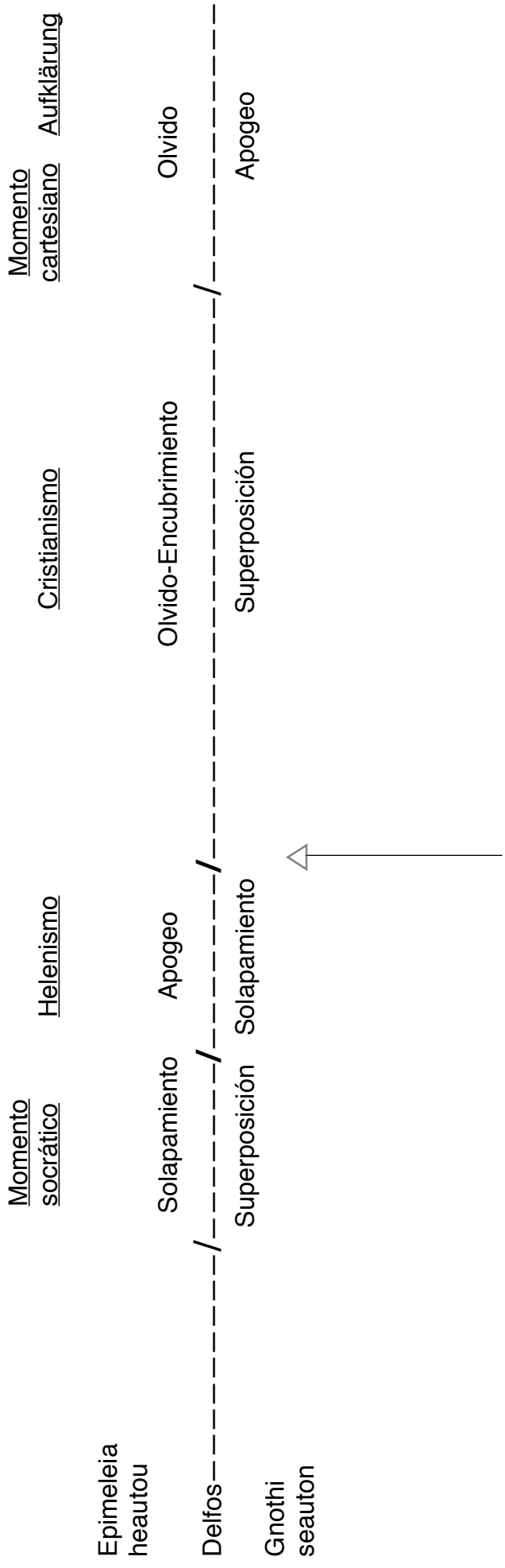
EVOLUCIÓN DE CONCEPTOS¹



¹ Hasta la idea terminada en el modelo helenístico. Las fechas son aproximaciones a los apogeos de los autores o a las publicaciones de sus obras como el caso de Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, 418 aC.

ESQUEMA 3

EL OLVIDO DEL CUIDADO DE SÍ

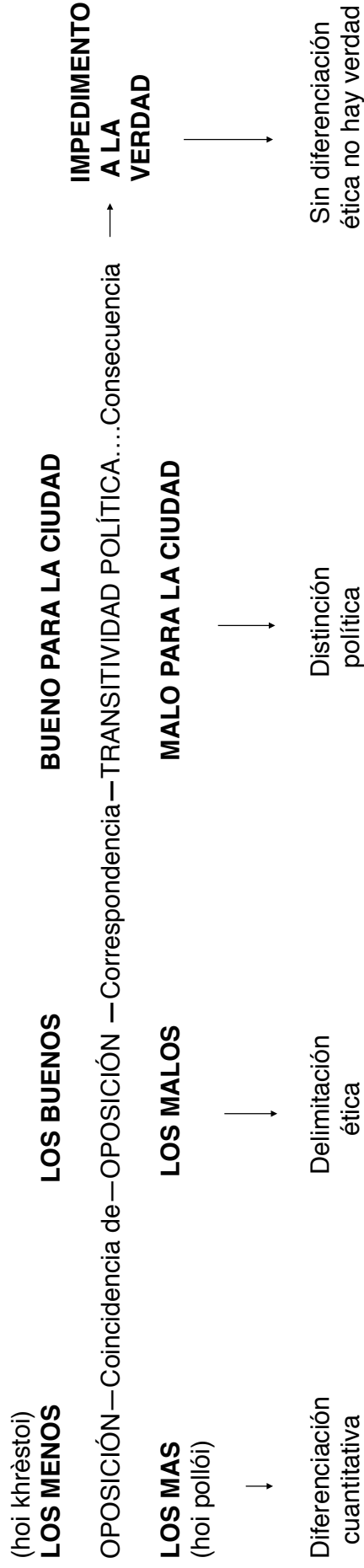


Quebrantos de modelo

ESQUEMA 4

DIFERENCIACIÓN ÉTICA

Principios que explican su necesidad en la democracia



Bibliografía

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE OBRA CITADA

1.Obra de Foucault.-

- Foucault, Michel, "Le combat de la chasteté", *Communications*, nº 35, *Sexualités occidentales*, mai, 1982.
- _____, "Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les `structures du pouvoir´", DE, Vol, III, texto 242, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, collection Hautes études, Seuil/Gallimard, Paris, 2009.
- _____, "Entretien avec Madeleine Chapsal", DE, Vol I, texto 37, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Entretien avec Michel Foucault", *Dits et écrits*, vol. III, texto 192, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Entretien avec Michel Foucault", *Dits et écrits*, vol. IV, texto 281, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Espace, savoir et pouvoir", DE, texto 310, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Des espaces autres", DE, texto 360, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Une esthétique de l´existence", D.E. Vol. IV, texto 357, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.

- _____, “L’écriture de soi”, DE, Vol. IV, texto 329 , Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, texto 356, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “Foucault”, DE, texto 345, DE, texto 356, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les `structures de pouvoir””, DE, texto 242, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “Foucault répond à Sartre”, DE, texto 55, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, en Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, 1983.
- _____, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par Frédéric Gros, Hautes études, Gallimard, France, 2008.*
- _____, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par Frédéric Gros, Hautes études, Gallimard, France, 2012.*
- _____, *L’herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par Frédéric Gros, Hautes études, Gallimard, France, 2001.*
- _____, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Collection Tel, Gallimard, Domont, France, 2014.

- _____, "L'homme est-il mort?", DE, Vol.I, texto 39, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins". DE. vol. IV, texto 336. DE. vol. IV, texto 336, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Monstrosities in Criticism", *Diacritics*, Vol. I, n° 1, Johns Hopkins University Press, 1971, en *Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, Critical Thought Series: 2, Scolar Press, Hants, 1992.
- _____, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Domont, 2015.
- _____, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", DE, Vol. II, Texto 84, DE, Vol. IV, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Nietzsche, Freud, Marx", DE, vol I, texto 46, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "*Omnes et singulatim*": vers une critique de la raison politique, DE. vol.IV, texto 291, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, *L'origine de l'héméneutique de soi*, en *Conférences prononcées à Dartmouth College 1980*, collection Philosophie du présent, VRIN, Paris, 2013.
- _____, "Le philosophe masqué", DE. vol IV, texto 285, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Par-delà le bien et le mal", DE. vol. II, texto 98, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994, (entretien avec les lycéens Alain, Frédéric. Jean-François, Jean-Pierre, Philippe, Serge, recueilli par M.-A. Burnier et P. Graine), Actuel, n° 14, novembre 1971.

- _____, *A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow*, trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert, DE, texto 326, Gallimard, Paris, 1994.
- _____, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", trad. Annie Ghizzardi, Gallimard, DE, texto 344, Paris, 1994.
- _____, "À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours Michel Foucault", DE, IV, texto 326, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "La psychologie de 1850 à 1950", DE, Vol. I, texto 2, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "*Polémique, politique et problématisations*", DE, Vol. IV, texto 342, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "La poussière et le nuage", en *L'Impossible Prison, Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980.
- _____, "Pouvoirs et stratégies", entretien avec J. Rancière, *Les Révoltes logiques*, n° 4, hiver 1977, pp. 89-97., 1977, DE. vol. III, texto n°218., Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Preface à l'Histoire de la sexualité", DE, Vol. IV; Texto 340. Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, " Préface à la transgression", *Critique*, n° 195-196: *Hommage à G. Bataille*, août-septembre 1963.
- _____, "Qu'est-ce qu'un auteur?", DE, Vol I, texto 69, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, « *Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung* », Bulletin de la société française de philosophie, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990., disponible en

el sitio web:<http://es.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu-est-Ce-Que-La-Critique>

- _____, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, vol. IV, texto 351, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Réponse à une question", DE, Vol.I. Texto 58. Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Le retour de la moral", DE, vol IV, texto 354, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Sécurité, territoire et population", D.E. vol. III, texto 255, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Le sexe comme une morale", entretien avec Dreyfus et Rabinow en Le Nouvel Observateur, n° 1021, Paris June 1984.
- _____, "Sexualité et pouvoir", DE, Vol. III, texto 233, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité III*, Collection Tel, Éditions Gallimard, Paris, 2013.
- _____, "Le souci de la vérité", DE, texto 350, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, *Subjectivité et vérité, L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, VRIN, France, 2013.
- _____, "Le sujet et le pouvoir", DE, texto, 306, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", en *Les temps modernes*, n° 310. 1972. También en DE, texto, 108, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.

- _____, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 2015.
- _____, “Un système fini face à une demande infinie”, en *Sécurité sociale : l'enjeu*, Paris, Syros, 1983. Disponible en la página web: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault276.html>
- _____, “Les techniques de soi”, DE, texto 363, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “*Theatrum philosophicum*”, DE, Vol.II; texto 80,Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “Usage des plaisirs et techniques de soi”, DE, texto 338, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, “Vérité, pouvoir et soi”, DE, texto 362, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.
- _____, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Collection Tel, Éditions Gallimard, Paris, 2014.
- _____, “What is Enlightenment?”, DE, Vol. IV, texto 339, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1994.

2. Traducciones al español.-

- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Editores, Madrid, 2009.
- _____, “El combate de la castidad”, trad. Ángel Gabilondo, en Michel Foucault. *Estética ética y hermanéutica*, col. Obras Esenciales, Paidós, Barcelona, 1999.

- _____, *El coraje de la verdad, El gobierno de sí y de los otros II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- _____, *El cuidado de sí, Historia de la sexualidad III*, trad. Tomás Segovia, cuarta edición, segunda reimpresión, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2009.
- _____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. Fernando Montes Megías, segunda reimpresión, Paidós, Barcelona, 2012.
- _____, *Foucault responde a Sartre*, en *Saber y verdad*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, colección Genealogía del poder, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1985.
- _____, *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons y revisión y transliteración de términos griegos Hernán Martignone, Ediciones Akal, Madrid, 2011.
- _____, *Hay que defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Akal ediciones, Madrid, 2003.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Akal ediciones, Madrid, 2005.
- _____, *Historia de la locura en la época clásica*, vols. I y II, trad. Juan José Utrilla, segunda edición, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, 2012.
- _____, *El nacimiento de la clínica, Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, vigesimosegunda reimpresión, México, 2009.
- _____, *El nacimiento de la biopolítica*, trad. Horacio Pons, Akal ediciones, Madrid, 2009.
- _____, *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, en *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, segunda edición, Gedisa, Barcelona, 2003.

- _____, *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, segunda edición, quinta impresión, Siglo XXI Editores, Madrid, 2010.
- _____, *El poder psiquiátrico*, trad. Horacio Pons, Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- _____, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Sobre la Ilustración*, trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Clásicos del Pensamiento, Tecnos, Madrid, 2013.
- _____, *Resúmenes del curso La hermenéutica del sujeto*, publicados por la revista Concordia, disponible en: <https://archive.org/stream/MichelF.HermeneuticaDeLSujeto/Michel%20F.%20-%20Hermeneutica%20del%20sujeto#page/n95/mode/2up>
- _____, *Seminario sobre el texto de Kant 'Was ist Aufklärung'*, en *Sobre la Ilustración*, trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Clásicos del Pensamiento, Tecnos, Madrid, 2013.
- _____, *El uso de los placeres, Historia de la sexualidad II*, trad. Martí Soler, Siglo XXI de España Editores, quinta edición, segunda reimpresión, Madrid, 2009.
- _____, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar, novena reimpresión, Paidós, Barcelona, 2010.
- _____, *Vigilar y castigar, Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Biblioteca Nueva, Siglo XXI, Madrid, 2012.
- _____, *La voluntad de saber, Historia de la sexualidad I*, trad. Ulises Guiñazú, segunda edición, tercera impresión, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2009.

3. Bibliografía general.-

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, segunda reimpresión, Pre-textos, Valencia, 2006.
- Agatón, (Abba), en *Los apotegmas de las madres y los padres del desierto*, (anónimo), La Colección alfabética, disponible en el sitio <http://www.surco.org/files/Apophthegmata.pdf>
- Agustín de Hipona, (San), *La ciudad de Dios, Vol. I y II*, trad.. Santos Santamanta del Rio y Miguel Fuertes Lanero, sexta edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- _____, *Comentarios a los salmos, Salmo 132*, trad. Balbino Martín Pérez, disponible en el sitio web:http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm
- _____, *Las confesiones*, trad. Angel Custodio Vega, undécima impresión, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.
- _____, *De la verdadera religión*, trad. P. Victorino Capánaga, disponible en http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm
- Álvarez Yagüez, Jorge, *El último Foucault, Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- Amselle, Jean-Loup, “Michel Foucault et la spiritualisation de la philosophie”, en *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, obra colectiva dirigida por Daniel Zamora, Les Éditions Aden, Bruselas, 2014.
- Arce, Javier, *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano, Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.
- Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, trad. Manuela García Valdés, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995.
- _____, *Ética Eudemia*, trad. Carlos Meginio Rodríguez, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

- _____, *Moral, a Nicómaco*, trad. Patricio de Azcárate, quinta edición, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1992.
- _____, *Política*, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, primera reimpresión, colección Los esenciales de la filosofía, Tecnos, Madrid, 2008.
- _____, *Retórica*, trad. Alberto Bernabé, segunda edición, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- _____, *Órganon, Tratados de lógica, Tópicos*, trad. Miguel Candel Sanmartín, cuarta edición, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2014.
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud y las ciencias sociales*, Ediciones del Serbal, Colección Antígona, Barcelona, 2003.
- Atanasio, (San), *Vida de Antonio*, trad. Paloma Rupérez, Biblioteca de Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2013.
- Audet, Jean-Paul, *La Didaché, instrucciones des apôtres*, Études Bibliques, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, Paris, 1958.
- Aulo Gelio, *Noches áticas*, trad. Jesús M. Nieto Ibáñez, edición de Santiago López Moreda, Akal, Madrid, 2009.
- Ayán, Juan José, *Padres Apostólicos*, segunda edición, Biblioteca Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2010.
- Bailey, Derrick Sherwin, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Editor Longmans Green and Co, Universidad de California, 1955.
- Basilio, Basilio el Grande, *Los apotegmas de las madres y los padres del desierto*, La colección alfabética, disponible en el sitio :<http://www.surco.org/files/Apophthegmata.pdf>
- Baudelaire, Charles, *El pintor de la vida moderna*, en *Salones y otros escritos de arte*, trad. Carmen Santos, tercera edición, colección La balsa de la Medusa, A. Machado Libros, Madrid, 2005.

- Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, trad. José Vázquez, tercera edición, Pre-Textos, Valencia, 1994.
- Beauvoir, Simone de, “Simone de Beauvoir présente *Les Belles Images*”, entrevista por Jacqueline Piatier, en *Le Monde*, 23 de diciembre de 1966.
- Behrent, Michael C., *Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo de libre mercado, 1976-1979.*, trad. Concepción Ortega Cruz para la Revista Laguna, 35; diciembre 2014, pp. 9-39; ISSN: 1132-8177, disponible también en la página web: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4314/L_35_%282014%29_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Benhaim, David, “*La Filogénesis y lo transgeneracional*”, *Psicoanálisis e intersubjetividad* , n°3., disponible en <http://www.intersubjetividad.com.ar/website/articulop.asp?id=199&idioma=&idd=3>
- Bermúdez, Josep Antoni, *Michel Foucault, un pensador poliédrico*, PUV, Universitat de Valencia, Valencia, 2012.
- Bernauer, James William, and Rasmussen, David, M., *The Final Foucault*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.
- Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- Bouchard, Donald F. *Michel Foucault, Language, Counter-Memory , Practice, Selected Essays and Interviews*, trad. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977.
- Bové, Paul, “The Foucault Phenomenon: The Problematics of Style”. Prefacio en *Foucault*, de Gilles Deleuze, trad. Sean Hand y Paul Bové, The Athlone Press, University of Minnesota Press, 1988

- Braun, René, *Les règles de la parénèse et la composition du 'De patientia' de Tertullien*,
Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, troisième série, vol.
55, 1981.
- Brenk, Fred, "Plutarch's "Erotikos": The Drag Down Pulled Up", Illinois Classical
Studies, Vol. 13, No. 2, PLUTARCH (FALL/1988), pp. 457-471, disponible
en: https://www.jstor.org/stable/23064254?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía*, trad. Antonio Piñero, tercera edición,
serie Mundo antiguo, Editorial Gredos, Madrid, 2012.
- Brunschwig, Jacques, *Etudes sur les philosophies hellénistiques, Epicurisme,
stoïcisme, scepticisme*, collection Épiméthée essais philosophiques, Presses
Universitaires de France, Paris, 1995.
- Bueno, Gustavo, "Lecourt, D.: Pour une critique de l'épistémologie", Teorema, Vol. 2, nº
8, Universidad de Valencia, 1972.
- Bultmann, Rudolf, *Teología del nuevo testamento*, trad. Vicyor A. Martínez de Lopera,
Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981.
- Burke, Peter, *Introduction*, en *Critical essays on Michel Foucault*, The University Press,
Cambridge, 1992.
- Burns, Gerald L., "Foucault's Modernism", en *The Cambridge Companion to Foucault*,
editado por Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Cacciari, Massimo, "Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze
y Foucault", en *Aut-Aut*, nº 161, Milan, 1977, trad. Julio Echevarría para *Nariz
del Diablo*, nº 4/5, Quito, 1981.
- Campenhausen, Hans Von, *Los Padres de la Iglesia, I: Padres griegos*, disponible
en : [http://www.mercaba.org/ARTICULOS/C/campenhausen,
%20hans%20von%20-%20padres%20griegos.pdf](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/C/campenhausen,%20hans%20von%20-%20padres%20griegos.pdf)

- Canguilhem, Georges, prefacio en Gaston Bachelard: *L'Engagement rationaliste*, PUF, Paris, 1972.
- _____, *Lo normal y lo patológico*, trad. Ricardo Potschart, novena reimpresión, Siglo Veintiuno Editores, Mexico, 2011.
- _____, *Le normal et le pathologique*, 12ª edición, Presses Universitaires de France, París, 2013.
- _____, *On the Normal and the Pathological*, introducción Michel Foucault, trad. Carolyn R. Fawcett, D, Reidel Publishing Company, Dordrech, Holland, 1978.
- _____, *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, Editorial Ricardo Aguilera, Colección Orbe 11, Madrid, 1973.
- Casiano, Juan, *Colaciones I y II*, trad. Leon M. y Prospero M. Sansegundo, segunda edición, Ediciones Rialp, Madrid, 1998.
- _____, *Instituciones Cenobíticas*, trad. P. Mauro Matthei, Ediciones Monte Casino/Ecuam, Zamora, 2000.
- Casteñares, Wenceslao, *Historia del pensamiento semiótico*, Vol. 1, *La antigüedad grecolatina*, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- Castonguay, Simon et Sautereau, Cyndie, *Pratique et langage, Études herméneutiques*, série Travaux communs, Les Presses de l'Université Laval, PUL, Québec, 2012.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault, Temas, conceptos y autores*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2011.
- _____, *Michel Foucault, una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. trad. Ariel Dilon, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2009.

- Chartier, Roger, *The Chimera of the Origin: Archeology, Cultural History, and the French Revolution*, en *Foucault and the Writing of History* de Jan Goldstein, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, USA, 1994.
- Chitty, Derwas, *The Desert a City. An Introduction to the study of Egyptian and Palestinas Monasticism under the Christian Empire*, Blackwell, Oxford, 1962.
- Chokr, Nador N., *Forget Foucault 2.0*, disponible en el sitio web: <https://archive.org/stream/ForgetFoucault0.2/ChokrsForgetFoucault0.2#page/n0/mode/2up>
- Chomsky, Noam / Foucault, Michel, *Noam Chomsky/Michel Foucault*, en Fons Elders: *La naturaleza humana: justicia versus poder, Un debate*, trad. Leonel Livchits, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- Cicerón, Marco Tulio, *Cuestiones Académicas*, trad. Julio Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Instituto de Investigaciones Filológicas, Mexico, 1990.
- _____, *El orador*, trad. Antonio Tovar y Aurelio R. Bujaldón, segunda edición, Consejo Superior de Invetigaciones Científicas, Madrid, 1992.
- _____, *Sobre el destino*, trad. Ángel Escobar, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1999.
- _____, *Sobre el orador*, trad. José Javier Iso, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.
- Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, trad. Joan Sariol Díaz, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.
- _____, *Protrético*, trad. M^a. Consolación Isart Hernández, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.
- _____, *Qué rico se salva?*, trad. Marcelo Merino Rodríguez, colección Fuentes Patrísticas, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2011.

- Clemente de Roma, *Carta de Clemente a los corintios*, en *Padres Apostólicos*, trad. Juan José Ayán, segunda edición, Biblioteca Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2010.
- Cohen, David y Saller, Richard, "Sexuality in Greco-Roman Antiquity", en *Foucault and the Writing of History*, editado por Jan Goldstein, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1994.
- Cooper, Kate, "Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 82 (1992), pp. 150-164., disponible en el sitio web: https://www.jstor.org/stable/301289?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Cotesta, Vittorio, "Michel Foucault: dall'archeología del sapere alla genealogía del potere", *La Questione Criminale*, Anno II, nº 2/3, maggio-dicembre 1976., en *Disparen sobre Foucault*, trad. Alma Idart y Viviana Itarburu y Raúl Illescas, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.
- Coutinho, Carlos Nelson, *O estruturalismo e a miséria da razão*, 2ª edición, Editora Expressão Popular, São Paulo, 2010. También disponible en la página web: <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Coutinho,%20Carlos%20Nelson/O%20Estruturalismo%20e%20a%20Miséria%20da%20Razão.pdf>
- Crisóstomo, Juan, (Chrysostome, Jean), *Sur la providence de Dieu*, trad. Anne-Marie Malingrey, Sources Chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Paris, 1961.
- Cousins, Mark y Hussain, Athar, *Michel Foucault*, colección Traditions in Social Theory, Macmillan Education Ltd., London, 1984.
- Curnow, Trevor, *The Philosophers of the Ancient World: An A-Z Guide*, Bristol Classical Press, Bloomsbury Publishing, 2011.

- Daix, Pierre, *Claves del Estructuralismo*, trad. Julio Vera, recopilación de artículos publicados en *Les lettres françaises*, nº 1226, 1227, 1238, 1239, 1168/69, 1243, 1242, 1159 y 1268, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1969
- D'Amico, Robert, "Four books on or bay M. Foucault", en *Telos Press Journey*, nº 36, summer 1978, Telos Press Publishing, Candor, New York, 1978.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Editorial Aubier, Paris, 1944.
- Davidson, Arnold I., *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*, en Jan Goldstein, *Foucault and the Writing of History*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, USA, 1994.
- Debray, Régis, *Modernes catacombes*, Collection NRF Essais, Éditions Gallimard, Paris, 2013.
- Defradas, Jean, *La Grèce*, collection Religion du monde, Bloud & Gay, Paris 1963.
- _____, *Les thèmes de la propagande delphique*, collection Etudes Ancien Grec, Belles Lettres, Paris, 1972.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Paidós, colección Paidós Studio 63, Barcelona, 2010.
- Demóstenes, *Contra Filipo, Tercer discurso*, en *Discursos políticos I*, trad. A. López Eire, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.
- _____, *Olintíaco tercero*, en *Discursos políticos I*, trad. A. López Eire, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.
- Derrida, Jacques, *To Do Justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 2 (Winter, 1994), pp. 227-266; editado por The University of Chicago Press.
- Descartes, René, *Discurso del método*, trad. J. Rovira Armengol, cuarta edición, Biblioteca Clásica Contemporánea, Editorial Losada, Buenos Aires, 1966.

- _____, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. Manuel García Morente, editorial Tecnos, Madrid, 2002.
- _____, *Discours de la méthode, suivi des Méditations Métaphysiques*, Ernest Flammarion Éditeur, Collection Les Meilleurs auteurs classiques français et étrangers, Paris, 1908.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro, Cuarenta y cinco años de filosofía francesa, (1933-1978)*, trad. Elena Benarroch, Cátedra, colección Teorema, Madrid, 1998.
- Detienne, Marcel, *Los griegos y nosotros, Antropología comparada de la grecos antigua*, trad. Alfredo Iglesias Diéguez, AKAL, Madrid, 2007.
- _____, *Les Maîtres de Verité dans la Grèce Archaique*, collection Références, Librairie Générale Française, Paris, 2014.
- Detel, Wolfgang, *Foucault and Classical Antiquity, Power, Ethics and Knowledge*, trad. del alemán al inglés, David Wigg-Wolf, Modern European Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Dews, Peter, “ The *Nouvelle Philosophie* and Foucault”, *Economy and Society*, Routledge, Vol. 8, Issue 2, 1979, en *Towards a Critique of Foucault* by Mike Gane, Routledge Library Editions, London, 1986.
- Díaz, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, cuarta edición, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Didachista, (Anónimo), *Enseñanza de los doce apóstoles*, en *Padres Apostólicos*, trad. Juan José Ayán, segunda edición, Biblioteca Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2010.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, segunda edición, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

- Dión de Prusa, *De la realeza*, en *Discursos I-XI*, trad. Gaspar Morocho Gayo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1988.
- _____, *Sobre la ley*, en *Discursos LXI-LXXX*, trad, Gonzalo del Cerro Calderón, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000.
- Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Isócrates*, trad. Juan Pedro Oliver Segura, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.
- _____, *Sobre Lisias*, trad. Juan Pedro Oliver Segura, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.
- Doods, E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, traduit, Michael Gibson, collection Champs Essais, Flammarion, Paris, 1995.
- Doroteo, (San), (Abba Doroteo), *Conferencias I, Acerca del renunciamiento*, 21., disponible en el sitio web:http://www.mercaba.org/Desierto/gaza_01.htm
- _____, *Conferencias IV, El temor de Dios*, 52., disponible en el sitio web:http://www.mercaba.org/Desierto/gaza_04.htm
- Dosse, François, *Historia del estructuralismo*, Vol. I, *El campo del signo*, y II, *El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, trad. M^a del Mar Llinares, Akal Universitaria, Serie Interdisciplinar, Madrid, 2004.
- Dreyfus, Hubert L., and Rabinow, Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- _____, *Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y Foucault*, en *Michel Foucault, filósofo*, trad. Alberto Luis Bixio, segunda reimpresión, Gedisa Editorial, Barcelona, 1999.
- _____, "What Is Maturity? Habermas and Foucault on `What Is Enlightenment?," en David Couzens Hoy *Foucault, A Critical Reader*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1996.

- _____, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", en *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- Dufrenne, Mikel, *Pour l'homme*, Éditions du Seuil, Collection "Esprit" la condition humaine, Paris, 1968.
- Dumézil, Georges, *Nostradamus. Sócrates*, trad. Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1989.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz García, segunda edición, Biblioteca Clasica Gredos, Madrid, 2010.
- Epicuro, *Carta a Heródoto*, *Carlos García Gual*, tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- _____, *Carta a Meneceo*, trad. Carlos García Gual, tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- _____, *Fragmentos cuyo propio lugar se ignora*, en *Obras Completas*, trad. José Vara, novena edición, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2012.
- _____, *Máximas Capitales*, en *Obras Completas*, trad. José Vara, novena edición, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2012.
- _____, *Sentencias Vaticanas*, en *Obras Completas*, trad. José Vara, novena edición, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2012.
- Erasmo de Rotterdam, *Apotegmas de sabiduría antigua*, trad. Miguel Morey, Edhasa, Barcelona, 1998.
- _____, *Elogio de la locura*, trad. F. J. Herranz Masjuán, Ediciones 29, Barcelona, 1991.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, collection Champs Biographie, Flammarion, París, 1989.

- _____, *Michel Foucault et ses contemporains*, Éditions Fayard, Mesnil-sur-l'Estrée, 1994.
- Esquilo, *Las Euménides*, en *Tragedias*, Biblioteca Básica Gredos, trad. Bernardo Perea Morales, Madrid, 2000.
- Estobeo, Juan, *Florilegium*, recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense, disponible en el sitio web: https://openlibrary.org/works/OL11066850W/loannis_Stobaei_Anthologium
- Estrabón, *Geografía, Libros XI-XIV*, trad. María Paz de Hoz García-bellido, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2003.
- Eurípides, *Ión*, en *tragedias II*, trad. José Luis Calvo Martínez, tercera reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.
- Evagrio, Póntico, *Peri Logismon*, bilingüe griego-inglés, disponible en el sitio web :http://www.ldysinger.com/Evagrius/04_Per-Log/00a_start.htm
- Feijoo, Juan Jacomo, *Nota sobre un ensayo de Deleuze titulado Foucault*, disponible en el sitio web: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8989110241A/17938> (Revista Logos. Complutense de Madrid).
- Festigière, A.-J. *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^a/ VI^a siècles, Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1971.
- Ferry, Luc y Renaut, Alain, *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 2008.
- Filodemo, *Epigrammi scelti*, trad. Marcello Gigante, edizioni di filosofia e scienze, Bibliopolis, Napoli, 1988.
- Filón de Alejandría, *De sacrificiis Abeli et Caini, Obras Completas*, trad. José María Triviño, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1975.
- _____, *De specialibus legibus, Obras Completas*, trad. José María Triviño, Acervo Cultural Editores, Buenos Aires, 1975.

- _____, *Los terapeutas, De vita contemplativa*, trad. Senén Vidal, Ediciones Sígueme Salamanca, 2005.
- Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, Trad. Alberto Bernabé Pajares, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1992.
- Fine, Bob, “Struggles against discipline: the theory and politics of Michel Foucault”, *Capital and Class*, nº9, 1979. Séptima conferencia de “The European group for the Study of Deviance and Social Control”, Copenhagen, 1979, en *Disparen sobre Foucault*, trad. Roy Hora, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.
- Flynn, Thomas, “Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 12, Boston College, USA, 1987. También disponible en la página web: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/019145378701200207>
- Fontaine, Jacques, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle: la genèse des styles latins chrétiens*, vol. IV., Série Lezioni Augusto Rostagni, Torino, Bottega d'Erasmus, 1968.
- Fraser, Nancy, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in *Unruly Practices: Power Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, 1981., en *Critical Essays on Michel Foucault*, Scholar Press, Aldershot, 1992.
- Fredouille, Jean-Claude., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 2^a édition, collection Etudes augustiniennes, editeur Institut d'études augustiniennes, Paris, 2012.
- Freud, Sigmund, *Introducción al narcisismo*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

- _____, *El malestar en la cultura*, trad. Luis López y de Torres, RBA Pensamiento, Barcelona, 2012.
- _____, *Psicología de las masas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- _____, *El Sepultamiento del Complejo de Edipo*, Obras Completas. Tomo XIX. Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- _____, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, 3ª edición, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- _____, *El yo y el ello*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Galeno, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, trad. Juan Zaragoza Gras, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, (Galien), *Les passions et les erreurs de l'âme*, en *L'âme et ses passions*, trad. Vicent Barras, Terpsichore Birchler et Anne-France Morand, 2ª tirage, Les Belles Lettres, Paris, 2004.
- Garaudy, Roger, "Structuralisme et `Mort de l'Homme´", *La Pensée*, nº 135, en *Michel Foucault, Critical assessments*, editado por Barry Smart, Routledge, London, 1994.
- García Colombás, M., *El monacato primitivo*, segunda edición, segunda reimpresión, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Garrido, Juan José, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, colección Historia del pensamiento y la cultura, Akal, Madrid, 1997.
- Geertz, Clifford, "Stir Crazy", *New York Review of Books*, 26 enero 1978.
- Gigante, Marcello, *Filodemo in Italia*, Bibliotechina del Saggiatore, Felice le Monnier, Firenze, 1990.

- Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía*, trad. Manuel Carrión Gútiéz, colección Biblioteca de Estudios Clásicos, Editorial grecos, Madrid, 2012.
- Goethe, Johan Wolfgang, *Fausto*, trad. José Roviralta, decimoquinta edición, colección Letras Universales, Cátedra, Madrid, 2014.
- Goldhill, Simon, *Foucault's Virginity. Ancient erotic and the history of sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Goldstein, Jan, *Foucault and the Writing of history*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, USA, 1994.
- Gómez Cardó, Pilar, *Introducción*, en *Alcíbiades I, Diálogos VII, dudosos, apócrifos, cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cordó, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.
- Gordon, Colin, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, trad. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, Pantheon Books, The Harvester Press, New York, 1980.
- _____, "Question, Ethos, Event: Foucault on Kant and Enlightenment", en *Economy & Society*, vol. 15, Issue 1, Routledge, London, 1986.
- Gregorio Nacianceno, (Grégoire de Nazianze), (San), *Discours 25*, trad. Justin Mossay et Guy Lafontaine, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981.
- _____, *Discurso 27, Contra los discípulos de Eunomio*, en *Los cinco discursos teológicos*, trad. José Ramón Díaz Sánchez-Cid, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- Gregorio de Nisa, (San) *La virginidad*, trad, Lucas F. Mateo-Seco, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- _____, (Grégoire de Nysse), (San), *Traité de la virginité*, bilingüe. trad, Michel Aubineau, Éd. du Cerf, Paris, 1966.

- Grimal, Pierre, *Séneca o la conciencia del Imperio*, trad. Jordi Terré, segunda edición, Gredos, Madrid, 2013.
- Grondin, Jean, *L'herméneutique*, Troisième édition, PUF, Presses Universitaires de France, Que sais-je? Collection Encyclopédique, Paris, 2006.
- Gros, Frédéric, *El coraje de la verdad*, trad. Antonio Sánchez, Arena Libros, Madrid, 2010.
- _____, *situación del curso*, en *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Akal ediciones, Madrid, 2005.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega, La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, trad. Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- Habermas, Jürgen, "Aim at the Heart of the Present", en David Couzens Hoy *Foucault, A Critical Reader*, trad. Sigrid Brauner, Robert Brown y asistidos por David Levin, Blackwell Publishers Ltd. Oxford, 1986.
- _____, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jimenez Redondo, colección Humanidades, Taurus, Madrid, 1991.
- _____, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment", traducido al inglés por Thomas Y. Levin, Source: *New German Critique*, No. 26, Critical Theory and Modernity, Published by: Duke University Press, 1982. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/488023>.
- _____, "Modernity versus Postmodernity", en *New German Critique*, nº 22, *Special Issue on Modernism*, pags. 3-14, trad. Seyla Ben-Habib, 1981.
- Hacking, Ian, "The Archaeology of Foucault", *The New York Review of Books*, en *Foucault A Critical Reader*, novena reimpresión, Cambridge, Massachusetts, 1996.

- Hadot, Pierre, *La ciudadela interior*, trad. Maria Cucurella Miquel, Ediciones Alpha Decay, Salamanca, 2013.
- _____, “Les divisions des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l’étude de l’antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica*, nº 36, 1979., disponible en <http://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=mhl-001:1979:36::319>
- _____, “Exercices spirituels” en *l’Annuaire de la V^a Section de l’École pratique des hautes études*, disponible en web:http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17023
- _____, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Bibliothèque de l’Évolution de l’Humanité, Éditions Albin Michel, edición de 1993, Paris, impresión de 2014.
- _____, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Collection Folio/Essais, Gallimard, Barcelone, 1995.
- _____, “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”, en *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, Collection ‘Des Travaux’.
- Halperin, David, “Bringing out Michel Foucault”, *Salmagundi*, No. 97 (Winter 1993), pp. 69-93, Skidmore College, Saratoga Springs, NY, 1993. Disponible en :http://www.jstor.org/stable/40548413?seq=1#page_scan_tab_contents
- _____, “Historicizing the Subject of Desire: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic *Erôtes*”, en *Foucault and the Writing of History*, Edited by Jan Goldstein, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1994.

- _____, *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, New York, 1990.
Disponible en : <https://books.google.es/books?id=kwJsGBzz4tQC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- _____, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York, 1995. Disponible en : <https://books.google.es/books?id=o9ct-YPs66UC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- Hanna Arendt, *Martin Heidegger, octogenario*, Revista de Occidente, Madrid, nº 84, 1969.
- Harding, D.W., "Good-by Man", *New York Review of Books*, en *Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, Critical Thought Series: 2, Scolar Press, Hants, 1992.
- Heidegger, Martin, *El arte y el espacio/Die Kunst und der Raum*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2010.
- _____, *Carta sobre el Humanismo, Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- _____, *El final de la filosofía y la tarea de pensar en ¿Qué es filosofía?*, trad. José Luis Molinuevo, tercera edición, Ediciones Narcea, Madrid, 2004.
- _____, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*, versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- _____, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. José María Valverde, Editorial Ariel, Barcelona, 1983.
- _____, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Piléri, quinta reimpresión, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003.
- _____, *Kant y el problema de la metafísica, introducción*, primera reimpresión de la segunda edición, 1986, Fondo de Cultura Económico, México D.F.

- _____, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, primera reimpresión, Alianza editorial, Madrid, 2000.
- _____, *Parménides*, trad. Carlos Másmela, colección Nuestro Tiempo, Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- _____, *La pregunta por la técnica*, Trad. de Eustaquio Barjau en *Heidegger, M., Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- _____, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., segunda edición, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Heráclito, *Fragmentos*, en *The art and thought of Heraclitus; An edition of the fragments with translation and commentary*, G. H. Kahn, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Herodoto, *Historia*, trad. Manuel Balasch, séptima edición, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2011.
- Hesíodo, *Teogonía*, en *Obras y fragmentos*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, cuarta reimpresión, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 2006.
- _____, *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, cuarta reimpresión, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 2006.
- Higuera Espín, Javier de la, en *Estudio preliminar de: Michel Foucault. Sobre la Ilustración*, segunda edición, Tecnos, Madrid, 2013.
- _____, *La Filosofía como crítica en Michel Foucault*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 1996, disponible en www.tdx.cat/search?query=Foucault&scope=%2F&ocult=0
- Hiley, David R., "Foucault and the Question of Enlightenment", *Philosophy & Criticism*, vol. 11, en Barry Smart, *Michel Foucault, Critical assessments*, vol. I, Routledge, New York, 1994.

- Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia completa*, trad. de Helena Cortés Gabaudan, y Arturo Leyte Coello, Libros Hiperión, Madrid, 1990.
- _____, *Las grandes elegías, 1800-1801*, trad. Jenaro Talens, colección poesía Hiperión, Ediciones Peralta, Madrid, 1980.
- Homero, *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.
- _____, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, segunda reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.
- Hoppe, Heinrich, *Sintassi di Tertuliano, (Syntax und Stil des Tertullian)*, trad. al italiano G. Allegri e A. Piccinato, collezione Antichità Classica e Cristiana, Paideia Editrice, Brescia, 1985.
- Hussain, Athar, "La historia de la sexualidad de Foucault", *m/f:a feminist journal*, nº 5 and 6, 169-91, London, 1981, trad. Roy Hora, en *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.
- Husserl, Edmund, *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, trad. Antonio Ziri6n, Universidad nacional aut6noma de M6xico, M6xico 1988. Instituto de investigaciones filos6ficas, colecci6n Cuadernos. Dr. Le6n Oliv6.
- Irineo de Lyon, (San), *Contra los herejes, Denuncia y refutaci6n de su doctrina*, disponible en web:http://www.mercaba.org/TESORO/IRENEO/00_Sumario.htm
- Is6crates, (Isocrate), *Busiris*, en *Discours*, trad. Georgies Mathieu et 6mile Br6mond, tome I, Les Belles Lettres, Paris, 2008.
- _____, *A Dem6nico*, en *Discursos*, trad. Juan Manuel Guzm6n Hermida, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982.
- _____, *Contra los sofistas*, trad. Juan Manuel Guzm6n Hermida, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982.

- _____, *Nicoclés*, trad. Georgies Mathieu et Émile Brémond, tome II, Les Belles Lettres, Paris, 2008.
- _____, *Nicocles o los Chipriotas*, en *Discursos*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982.
- _____, *Sobre la paz*, en *Discursos*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Biblioteca Gredos, Madrid, 1982.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn*, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte.*, trad. José Luis Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1996.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, undécima reimpresión, Mexico, 2012.
- _____, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, segunda edición, vigesimotercera reimpresión, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2012.
- Jaffro, Laurent, *Acerca de la historiografía de L'herméneutique de sujet*, en *Foucault y la filosofía antigua*, directores Frédéric Gros y Carlos Lévy, trad. Elena Marengo, colección claves, Ediciones Nueva Visión, SAIC, Buenos Aires, 2004.
- Jenofonte, *Agesilao*, en *Obras menores*, trad. Orlando Guntiñas Tuñón, segunda reimpresión, Biblioteca Clasica Gredos, Madrid, 1994.
- _____, *Ciropedia*, trad. y edición, Rosa A. Santiago Álvarez, Akal, Clásica, Madrid, 1992.
- _____, *Económico*, trad. Juan Zaragoza, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.
- _____, *Helénicas*, trad. Orlando Guntiñas Tuñón, segunda reimpresión, Biblioteca Clasica Gredos, Madrid, 1994.

- _____, *Recuerdos de Sócrates, Memorables*, trad. Juan Zaragoza, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.
- _____, *La república de los atenienses*, en *Obras menores*, trad. Orlando Guntiñas Tuñón, segunda reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1994.
- Jerónimo de Estridón, (San), *Contra Joviniano*, en *Tratados apologéticos*, trad. Manuel-Antonio Marcos Casquero y Mónica Marcos Celestino, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009.
- _____, *A Juliano: Exhortatoria*, en *Epistolario II*, trad. Juan Bautista Valero, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 2013.
- _____, *A Paulino, presbítero*, en *Epistolario I*, trad. Juan Bautista Valero, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 2013.
- _____, *A Rufino*, En *Epistolario I*, trad. Juan Bautista Valero, Biblioteca de autores Cristianos, Madrid, 2013.
- Joly, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, épistème, polis*, seconde édition corrigée, quatrième tirage, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- Judt, Tony, *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956*. trad. Miguel Martínez-Lage, Taurus Historia, Madrid, 2007.
- Juliano, Flavio Claudio, *Contra el cínico Heraclio*, en *Discursos*, trad. José García Blanco, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.
- _____, *Contra los cínicos incultos*, en *Discursos*, trad. José García Blanco, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.
- Justino, (San), *Apologías*, trad. Hilario Yaben, colección Excelsa, Ediciones Apas, Madrid.
- _____, *Diálogo con el judío Trifón*, disponible en <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>

- Kahn, G.H., *The art and thought of Heraclitus; An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Kant, Immanuel, *Antropología, En sentido pragmático*, trad. José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- _____, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, disponible en el sitio :<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Beantwortung+der+Frage%3A+Was+ist+Aufklärung?>
- _____, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2005.
- _____, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, colección Pensamiento, Taurus, Madrid, 2013.
- _____, *Der Streit der Fakultäten, Wahrsagende Geschichte der Menschheit*, disponible en el sitio web:<http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-streit-der-facultaten-3509/1>
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, tercera edición, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard, *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Título original en alemán: Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament, trad. Carlos Alonso Vargas, Libros Desafío 2850 Kalamazoo Ave. SE Grand Rapids, Michigan 49560 EE.UU, 2002.
- Labrousse, E. y Zazzo, R., *Las estructuras y los hombres*, trad. Manuel Sacristán, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.
- Lacan, Jacques, *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, disponible en el sitio <https://planetafreud.files.wordpress.com/2011/05/los-escritos-tecnicos.pdf>
- Laing, R. D., "The Invention of Madness", *New Statesman* (1967), en Peter Burke *Critical essays on Michel Foucault*. The University Press, Cambridge, 1992.

- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. Fernando Gimeno Cervantes, sexta reimpresión, Paidós, Barcelona, 2004.
- Léonard, Jacques, *L'historien et le philosophe*, en *L'Impossible Prison, Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980.
- Llinares, Joan B., Prefacio y notas en *Consideraciones intempestivas*, Obras Completas de Friedrich Nietzsche, vol I, escritos de juventud, trad. Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2011.
- Lecourt, Dominique, *Dissidence ou Révolution?*, Edité par François Maspero, Cahiers Libres, Paris, 1978, capítulo “L'Enjeu Foucault” (trad. El viejo topo, nº 22, julio de 1978.) en *Disparen sobre Foucault*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.
- Lefebvre, Henri, “Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme” en *L'Homme et la société*, nº1, Revue Internationale de Recherches et de Synthèses Sociologiques, Paris, 1966. Disponible también en francés original en el sitio web: http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1966_num_1_1_946
- _____, *Ajuste de cuentas con el estructuralismo*, trad. Maria Esther Benitez, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1969.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *La educación del género humano*, trad. Emilio Estiú, Azul Editorial, Barcelona, 2008.
- Lévy, Carlos, *Michel Foucault y el escepticismo: reflexiones sobre un silencio*, en *Foucault y la filosofía antigua*, trad. Elena Marengo, ediciones nueva visión, Buenos Aires, 2004.
- _____, *Les philosophies hellénistiques*, collection Antiquité, Libraire Générale Française, Paris, 1997.
- Lilla, Mark, “Keep left, and secular”, Times Literary Supplement, nº 4700, 1993.

- _____, "Marx and Murder", Times Literary Supplement, nº 4669, septiembre, 25, 1992.
- Lledó, Emilio, *El concepto de 'poíesis' en la filosofía griega, Heráclito-sofistas-Platón*, colección Clásicos Dykinson, serie Estudios, Editorial Dykinson, Madrid, 2010.
- _____, *Memoria de la ética*, Santillana S. A., Taurus Pensamiento, Madrid 1994.
- Long, A.A. y Sedley, D.N., *The Hellenistic philosophers*, vol. 1, *Translations of the principal sources, with philosophical commentary*, y vol 2, *Greek and latin texts with notes and bibliography*, Cambridge University Press, 18th printing, 2012.
- Lucas, C., "Power and the Panopticon", en *Critical essays on Michel Foucault*, by Peter Burke, Scolar Press, Cambridge, 1992.
- Luciano de Samosata, *Démonax*, disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Lucien/demonax.htm>
- _____, *Los fugitivos*, trad. Juan Zaragoza Botella, Biblioteca Básica Gredos, Marid, 2002.
- _____, *El pescador o los resucitados*, trad. José Luis Navarro González, Biblioteca Básica Gredos, Marid, 2002.
- _____, *Sobre la muerte de Peregrino*, trad. Juan Zaragoza Botella, Biblioteca Básica Gredos, Marid, 2002.
- _____, *Subasta de vidas*, trad. José Luis Navarro González, Biblioteca Básica Gredos, Marid, 2002.
- Lloyd, Geoffrey, "The Mind on Sex", en *The New York Review of Books*, nº 33, marzo de 1986, disponible en <https://www.nybooks.com>
- MacDonald, Michel, "The Inner Side of Wisdom: Suicide in Early Modern England", *Psychological Medicine*, núm. 7, December 1977.

- Macey, David, *The Lives of Michel Foucault*, Vintage Books, Random House, Inc., New York, 1995.
- Macherey, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. Horacio Pons, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2011.
- Mandosio, Jean-Marc, *Foucault: la longevidad de una impostura*, seguido de *Foucaultófilos y foucaultólatras*, trad. Javier Rodríguez Hidalgo, Ediciones El Salmón, Madrid, 2015.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, quinta reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.
- Marin, Louis, "La Question de l'homme", *Revue internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1968, nº 3-4, pag. 308-332.
- Marion, Jean-Luc, "Interloqué", en *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990.
- May, todd, *Foucault's Relation to Phenomenology*, en *The Cambridge Companion to Foucault*, Second Edition, Edited by Gary Gutting, University of Notre Dame, Cambridge University Press, July 2005.
- McGushin, Edward F., *Foucault's Askésis. An introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, USA, 2007.
- Merquior, J. G., *Foucault*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1987., primera publicación por Fontana Paperbacks, London, 1985.
- Michéa, Jean-Claude, *La double pensée. Retoursur la question libérale*, Éditions Flammarion, colección Champs Essais, Paris, 2008.
- _____, *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Climats, Flammarion, Paris, 2007.

- Midelfort, H. C. Eric, "Madness and Civilization in Early Europe: A reappraisal of Michel Foucault" en *Critical essays on Michel Foucault*, Scolar Press, University Press, Cambridge, 1992.
- Miel, Jan, "Ideas or Epistemes: Hazard Versus Foucault", *Yale French Studies* 49, en *Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, Critical Thought Series: 2, Scolar Press, Hants, 1992.
- Migne, Jacques Paul, *Patrologia Graeca*, disponible en: https://books.google.es/books?id=fvfuD2TKz_wC&pg=PP5&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false
- Milhau, Jacques, "Les mots et les choses", *Cahiers du Communisme*, 44e année, N° 2, février 1968,
- Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, trad. Oscar Luis Molina, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1996.
- Minson, Jeff, *Strategies for socialists? Foucault's conception of power*, en *Towards a Critique of Foucault*, Routledge, Oxon, 2010.
- Moles, J. L., *Th Cynics and politics*, en *Justice and Generosity, Proceedings of the sixth symposium hellenisticum*, André Laks y Malcolm Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Morales, José, *La investigación sobre san Justino y sus escritos*, disponible la página web: dadun.unav.edu/bitstream/10171/14000/1/STXVI309.pdf
- Moreno Pestaña, José Luis, *Convirtiéndose en Foucault, Sociogénesis de un filósofo*, Montesinos, Ensayo, España, 2006.
- _____, *Foucault y la política*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2011.
- Morey, M, introducción *La cuestión del método*, en *Las tecnologías del yo*, novena impresión, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2012.

- _____, *Michel Foucault: una política de la experiencia* en *Michel Foucault, un pensador poliédrico* recopilación de J. A. Bermúdez, PUV, Universitat de Valencia, 2012.
- _____, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, en *Michel Foucault, filósofo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1999.
- Morris, Meaghan and Patton, Paul, *Michel Foucault: Power, Truth and Strategy*, Prometheus Books, Feral publications, Sydney, 1979.
- Motte, André, “Pour l'authenticité du Premier Alcibiade”, *L'antiquité classique*, Année 1961, Volume 30, Numéro 1, disponible en http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1961_num_30_1_3401
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora, Obras completas*, vol. III, *Obras de madurez*, trad. Juan Luis Vermal, Tecnos, Madrid, 2014.
- _____, *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, vol. I, *Escritos de juventud*, trad. Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2011.
- _____, *Fragmentos póstumos*, Edición dirigida por D. Sánchez Meca, vol. I (1869-1874), trad., intro. y notas L. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.
- _____, *La gaya ciencia*, en *Obras completas*, vol. III, *Obras de madurez*, trad. Juan Luis Vermal, Tecnos, Madrid, 2014.
- _____, *La genealogía de la moral*, trad. José Luis López y López de Lizaga, reimpresión 2010, edición de D. Sánchez Meca, editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- Nehamas, Alexander, *El arte de vivir, Reflexiones de Platón a Foucault*, trad. Jorge Brioso, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Olivieri, Alexander, *Philodemi Peri parresias libellus*, reproducción impresa por Amazon co. uk. del original editado en 1923.

- O'Leary, Timothy, *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, Bloomsbury, London, 2002.
- Oráculos Sibilinos, (Anónimo), *Oráculos Sibilinos*, en *Apócrifos del antiguo testamento*, Vol. III, segunda edición, dirección Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero Sáenz, trad. E. Suárez de la Torre, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002.
- Ortega Villaro, Begoña, *Poemas griegos de vino y burla*, Clásicos Griegos, AKAL, Madrid, 2006.
- Paglia, Camille, *Sex, Art and American Culture: Essays*, Vintage Books, New York, 1992.
- Paras, Eric, *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*, editor Mira S. Park, Other Press, New York, 2006.
- Patocka, Jan, *Plato and Europe*, translated by Petr Lom, Stanford University Press, California, USA. 2002.
- Pausanias, *Descripción de Grecia*, trad. María Cruz Herrero Ingelmo, segunda edición, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2014.
- Pelorson, Jean-Marc, "Foucault et l'Espagne", *La pensée*, nº 52., Paris, 1970,
- Perrot, Michelle, *Un historien mal entendu*, artículo reeditado y disponible en http://www.liberation.fr/livres/1998/03/19/un-historien-mal-entendu_230664
- _____, *L'Impossible Prison, Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980.
- Piaget, Jean, *El estructuralismo*, trad. Floreal Mazía, colección Estudios y ensayos fundamentales, Editorial Proteo, Buenos Aires, 1968.
- Platón, *Alcíades*, en *Diálogos VII, Dudosos, apócrifos, cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.
- _____, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos I*, trad. Julio Calonge Ruiz, en *Diálogos I*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.

- _____, *Crátilo*, en *Diálogos I*, trad. José Luis Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Critón*, en *Diálogos I*, trad. Julio Calonge, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Eutidemo*, en *Diálogos I*, trad. Francisco José Olivieri, en *Diálogos I*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Fedro*, en *Diálogos I*, trad. Emilio Lledó, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Fedón*, en *Diálogos I*, trad. Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Filebo*, en *Diálogos II*, trad. M.^a ángeles Durán, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Gorgias*, en *Diálogos I*, trad. Julio Calonge, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Laques*, en *Diálogos I*, trad. Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Menón*, en *Diálogos I*, trad. Francisco José Olivieri, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Protágoras*, en *Diálogos I*, trad. Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *República*, en *Diálogos II*, trad. Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Sofista*, en *Diálogos II*, trad. Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Teeteo*, en *Diálogos II*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Timeo*, trad. Francisco Lisi, en *Diálogos II*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.

- Plutarco, *Banquete de los siete sabios*, en *Moralia II*, trad. Concepción Morales Otal y José García López, Biblioteca Cásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, *Cómo debe el joven escuchar la poesía*, en *Moralia I*, trad. Concepción Morales Otal y José García López, segunda edición, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*, en *Moralia I*, trad. Concepción Morales Otal y José García López, segunda edición, Biblioteca Clasica Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *La E de Delfos, Diálogos Píticos*, en *Moralia IV*, trad. Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1995.
- _____, *Máximas de espartanos, Moralia III, Anaxándridas*, trad. Mercedes López Salvá, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, *Pericles - Fabio Máximo, Vidas paralelas*, trad. Aurelio Pérez Jiménez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, *Sobre el démon de Sócrates, Moralia VIII*, trad. Rosa María Aguilar, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, *Sobre cómo se debe escuchar*, en *Moralia I*, trad. Concepción Morales Otal y José García López, segunda edición, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Solón, Vidas paralelas*, trad. Aurelio Pérez Jiménez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- Pradeau, Jean-François, *El sujeto antiguo en una ética moderna*, en *El coraje de la verdad* de Frédérique Gros, trad. Antonio Sánchez, Arena Libros, Madrid, 2010.

- Pseudo-Bernabé, *Epístola*, trad. Juan José Ayán, en *Padres Apostólicos*, segunda edición, Biblioteca Patrística, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2010.
- Quétel, Claude, *Histoire de la foile. De l'Antiquité à nos jours*, 2ª edición, colección TEXTO, Le goût de l'histoire, Éditions Tallandier, Paris, 2012.
- Quiniou, Yvon, "Démythifier Foucault", *La Revue du projet*, n° 40, octobre 2014, disponible en <http://projet.pcf.fr/61207>
- Quintiliano, Marco Fabio, *Instituciones Oratorias*, trad. Ignacio Rodriguez y Pedro Sandier, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, Madrid, reproducción impresa por Amazon. co. uk.
- Rabinow, Paul, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Random House, Inc., NewYork, 1984.
- Redondo Jiménez, Manuel, *Introducción en Hermenéutica de la facticidad*, Curso de doctorado "El discurso filosófico de la modernidad", Universidad de Valencia, curso 1998-99.
- Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, trad. Horacio Pons, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- _____, "El pensamiento vertical: una ética de la problematización", en *El coraje de la verdad*, coordinado por Frédéric Gros, trad. Antonio Sánchez, Arena Libros, Madrid, 2010.
- Ricoeur, Paul, *Ricoeur Studies Vol. 1, Études Ricoeuriennes / No 1 (2010) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.22*. Disponible en <http://ricoeur.pitt.edu>
- _____, *Le conflit des interprétations*, 2º édition, collection Essais, Éditions du Seuil, Paris, 2013.

- _____, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, segunda edición, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- _____, *Soi-même comme un autre*, collection Essais, Éditions du Seuil, Paris, 2013.
- _____, *Teoría de la interpretación, Discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges Nicolau, quinta edición, Siglo XXI Editores, México, 2003.
- Rist, Jon Michael, *La filosofía estoica*, trad. David Casacuberta, Editorial ARIEL, Barcelona, 2017.
- Rochlitz, Rainier, *Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault*, trad. Alberto Luis Bixio, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault filósofo*, obra colectiva, GEDISA editorial, Barcelona, 1999.
- Rodríguez Adrados, Francisco, *Palabras e ideas, Estudios de filosofía griega*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992.
- Rodríguez Suárez, Luisa P, *Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault*, disponible en el sitio web: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2542178.pdf
- Rorty, Richard, *Foucault and Epistemology*, en *Foucault, A Critical Reader*, Edited by David Couzens Hoy, novena reimpresión, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1986
- _____, "Habermas and Lyotard on post-modernity", en *Praxis International*, vol. 4, 1984. Disponible en el sitio web: http://lchc.ucsd.edu/MCA/Mail/xmcamail.2012_11.dir/pdfra52oWH3FA.pdf

- Rubio Carracedo, José, “El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas”, *Arbor*, Revista General de Investigación y Cultura, nº 294, Madrid, junio 1970.
- Rühle, Volker, *En los laberintos del autoconocimiento: El Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, colección Historia del Pensamiento y la Cultura, Akal, Madrid, 1997.
- Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, trad. Enrique Ángel Ramos Jurado, en Pseudo Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero*, Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea*, Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, Biblioteca Clásica Gredos, nº 133, Editorial Gredos, Madrid, 2008.
- Santos, Felisa, *El riesgo de pensar*, en *El último Foucault*, de Tomás Abrham, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2001.
- Sartre, Jean Paul, “Jean-Paul Sartre répond”, *L’Arc*, 30. (1966). Del sitio web: http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf
- Sauquillo Gonzalez, Julian, *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*, Centro de estudios constitucionales, colección El Derecho y La Justicia, Madrid, 1989.
- Sawicki, Jana, “Feminism, Foucault and `Subjects´of Power and Freedom”, en *The Later Foucault*, editado por Jeremy Moss, SAGE Publicatons, Thousand Oaks, California 1998.
- Schirato, Tony, Danaher, Geoff y Webb, Jen, *Understanding Foucault, a critical introduction*, 2nd edition, SAGE Publications Ltd., London, 2012.
- Schmid, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, trad. Germán Cano, PRE-TEXTOS, Valencia, 2002.
- Schweitzer, Albert, *La mystique de l'apôtre Paul*, traduction de l'allemand par Marcelle Guéritot, éd. Albin Michel, Paris, 1962

- Séneca, Lucio Anneo, *De los beneficios*, trad. Aurelio Baig Baños, quinta edición, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1958.
- _____, *Cartas a Lucilio*, trad. Vicente López Soto, tercera edición, Editorial Juventud, Barcelona, 2006.
- _____, *Cuestiones naturales*, trad. José-Román Bravo Díaz, Biblioteca Cásica Gredos, Madrid, 2013.
- _____, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1986,
- _____, *El libro de oro*, trad. Aurelio Baig Baños, quinta edición, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1958.
- _____, *Sobre la ira*, en *Diálogos*, trad. Juan Mariné Isidro, segunda reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, *Sobre la brevedad de la vida*, trad. Juan Mariné Isidro, segunda reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- _____, *Sobre la tranquilidad del espíritu*, trad. Juan Mariné Isidro, segunda reimpresión, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
- Senellart, Michel, *Michel Foucault : une autre histoire du christianisme?*, Hors-série n°7 | 2013 : Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social. Historiographie de l'ecclésiologie, disponible en el sitio web:<https://cem.revues.org/12872>
- _____, *Situation du cours*, en *Du gouvernement des vivants*, Hautes Études, Gallimard, Paris, 2012.
- Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans ans Sceptics, An introducción to Hellenistic philosophy*, Routledge, New York, 1996.
- Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, trad. Rafael Sartorio Maulini, collección clásica, Akal, Madrid, 1996.

- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega Cernuda, colección Biblioteca de Ensayo, Siruela, Madrid, 2014.
- _____, *Temperamentos filosóficos, De Platón a Foucault*, trad. Jorge Seca, colección El Ojo del Tiempo, Ediciones Siruela, Madrid, 2010.
- Sluga, Hans, *Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche*, en *The Cambridge Companion to Foucault*, by Gary Gutting, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Smart, Barry, *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983.
- _____, *Michel Foucault*, primera edición 1985, por Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications Limited, edición revisada 2002, Routledge, Abindon, Oxon, 2002.
- _____, *Michel Foucault, Critical assessments*, (1), 3 vol., Routledge, London, 1994.
- _____, "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony", en *Foucault, A Critical Reader*, editado por David Couzens Hoy, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1986
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez, tercera edición, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Steiner, George, "Mandarin of the Hour", *New York Times Book Review*, en *Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, Critical Thought Series: 2, Scolar Press, Hants, 1992.
- _____, "Steiner responds to Foucault", *Diacritics*, Vol. I, nº 2, pag. 59. Johns Hopkins University Press, 1971, en *Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, Critical Thought Series: 2, Scolar Press, Hants, 1992.
- Stirner, Max, *El único y su propiedad*, trad. José Rafael Hernández Arias, segunda impresión, colección Letras Clásicas, Valdemar, Madrid, 2013.

- Stone, Lawrence, "Madness", *New York Review of Books*, 1982., en *Critical essays on Michel Foucault*, edited by Peter Burke, Scholar Press, The University Press, Cambridge, 1992.
- _____, *The Past and Present Revisited*, Routledge, Tylor & Francis Group London, 1987.
- Suarez de la Torre, Emilio, *Oráculos Sibilinos, Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. III, trad. con introducción y notas, Dr. A. Díez Macho y A. Piñero Sáez, segunda edición, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002.
- Szakocjai, Arpád, *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, reprinted 2001, Routledge, New York, 2006.
- _____, *Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patocka, and the Care of the Self*, *Social Research*, Vol. 61, N° 2 (Summer 1994), Published by: The New School. Disponible en el sitio web: <http://www.jstor.org/stable/4097103410.2307/40971034>
- Taciano de Siria, *Discurso contra los griegos*, disponible en <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/tatien/grecs.htm>
- Taylor, Charles, *Foucault on Freedom and Truth*, *Political Theory*, vol. 12, mayo 1984, en *Foucault, A Critical Reader*, edit. por David Couzens Hoy, Oxford, 1986.
- _____, *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, 2ª impresión, Paidós, Surcos, Barcelona, 2012.
- Teja, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres, Protagonistas del cristianismo antiguo*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión, Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- Tertuliano, Quinto Septimio Florente, *Acercas del alma*, trad. J. Javier Ramos Pasalodos, colección Clásica, Akal, Madrid, 2001.

- Tertuliano, (Tertulliene), *De l'ame*, trad. Antoine Eugène de Genoude, disponible en http://tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm
- _____, *El bautismo*, trad. Salvador Vicastillo, Fuentes Patrísticas, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2006.
- _____, *La penitencia*, trad. Salvador Vicastillo, Fuentes Patrísticas, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2011.
- Teodoreto de Ciro, (Théodoret de Cyr), *Correspondance, Vol. I, II y III*, trad. Yvan Azéma, Sources Chrétiennes, Les Éditions de Cerf, Paris, 1965.
- Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, trad. José Solana Dueso, segunda edición, colección Textos y Documentos, Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, Anthropos, Barcelona, 2006.
- Toews, John, "Foucault and the Freudian Subject: Archeology, Genealogy, and the Historicization of Psychoanalysis", en *Foucault and the Writing of History*, editado por Jan Goldstein, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1994.
- Trevijano Etcheverria, Ramón, *Patrología*, segunda edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Trías, Eugenio, *Filosofía y Carnaval, y otros textos afines*, tercera edición (ampliada), Editorial Anagrama, Barcelona, 1984.
- _____, "Estructuralismo", en *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, dirigido por Miguel A. Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. I y II, trad. al inglés de Olive Wyon, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Francisco Rodríguez Adrados, tres tomos, Biblioteca Clásica Hernando, Madrid, 1952.
- Valdecantos, Antonio, *La clac y el apuntador*, Abada Editores, Madrid, 2011.

- Vara, José, *Introducción*, en *Epicuro, Obras Completas*, novena edición, Cátedra Letras Universales, Madrid, 2012.
- Vazquez García, Francisco, *Foucault y la filosofía analítica*, disponible en el sitio web: www.academia.edu/917301/_Foucault_y_la_filosof%C3%ADa_anal%C3%ADtica_
- Vegas González, Serafín, “Un papel para la historia de la filosofía”, *Revista Pensamiento*, nº147, Madrid, 1981.
- Vegetti, Mario, *La ética de los antiguos*, trad. María José Rico Martínez, Editorial Síntesis, Madrid, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Mariano Ayerra Redin, colección Orígenes, Paidós, Madrid, 2011.
- Veyne, Paul, *Foucault, pensamiento y vida*, trad. María José Furió Sancho, Paidós, Barcelona, 2008.
- _____, *Séneca, una introducción*, trad. Julia Villaverde, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008.
- Vico, Giambattista, *Scienza Nuova*, disponible en el sitio <http://www.giambattistavico.it/opere>
- Visker, Rudi, *Michel Foucault. Genealogy as Critique*, trad. Chris Turner, Verso, London, 1995.
- Walker, Daniel P., *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Univ. of Pennsylvania, Princeton, 1981.
- Waltzer, Michel, “The Politics of Michel Foucault”, en *Dissent*, publicada por The Foundation for the Study of Independent Social Ideas in cooperation with The University of Pennsylvania Press, fall 1983.

- Watkins, M. and Noble. G., *The productivity of stillness: composure and the scholarly habitus*, en *Stillness in a Mobile World*, editado por David Bissell and Gillian Fulle, Routledge, New York, 2010.
- Weeks, Jeffrey, *Foucault for Historians*, en *History Workshop*, nº 14/15, otoño de 1982, *Foucault y la historia*, en *Disparen sobre Foucault*, trad. Roy Hora, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1993.
- Westerink, L.G., *The Alexandrian commentators and the introductions to heir comentareis, Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, second edition, edit. por R. Sorabji, New York, Bloomsbury, 2016.
- Wickham, Gary, "Power and power analysis: beyond Foucauly?", en *Economy & Society*, nº 12, 1983, en el sitio web: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085148300000003>
- Zamora, Daniel, "Foucault, les exclus et le dépérissement néolibérale de l'État", en *Critiquer Foucault. Les année 1980 et la tentation néolibérale*, Éditions Aden, Bruxelles, 2014.

4. Sitios web citados.-

- <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>
- <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- <https://archive.org/stream/MichelF.HermeneuticaDelSujeto>
- <http://dialnet.unirioja.es>
- <http://www.jstor.org>
- <http://www.thelatinlibrary.com>
- <http://ricoeur.pitt.edu>
- <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/mfaa.html>

- <http://www.michel-foucault.com/index.html>
- <http://foucault.info>
- <http://plato.stanford.edu>
- <http://www.cervantesvirtual.com>
- <http://www.classics.ucla.edu/index.php/philodemus>
- <http://foucault.info/documents/parrhesia>
- <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/>
- <http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre>
- <https://es.scribd.com>
- <http://dadun.unav.edu>
- <http://www.mercaba.org>
- <http://www.loebclassics.com>
- <http://www.tertullian.org>
- <http://www.ccel.org>
- <http://khazarzar.skeptik.net>
- <http://www.persee.fr>
- <http://www.augustinus.it/spagnolo>
- <http://1libertaire.free.fr>
- <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>
- <http://www.vicariadepastoral.org>
- <https://raw.githubusercontent.com/OpenGreekAndLatin/>
- <http://www.obohu.cz/bible/index.php>
- <http://www.academic-bible.com/en/home/>
- <http://nuevotestamentointerlineal.blogspot.com.es>
- <https://www.lds.org/?lang=spa>
- <http://www.liturgia.it>

- <http://www.surco.org>
- <http://titus.uni-frankfurt.de/indexs.htm>
- <http://patristica.net/graeca/>
- <http://www.digbib.org>
- <http://gutenberg.spiegel.de/autor>
- <http://www.zeno.org/Philosophie>
- <https://www.academia.edu>
- <https://openlibrary.org>
- http://www.ldysinger.com/Evagrius/00a_start.htm
- <http://www.giambattistavico.it/opere>
- https://monoskop.org/images/9/90/Foucault_Michel_Archaeology_of_Knowledge.pdf
- <https://www.dissentmagazine.org/article/the-politics-of-michel-foucault>
- <http://www.tandfonline.com>
- <http://www.nybooks.com/articles/>
- <http://www.revistaaen.es>
- <https://www.researchgate.net/directory/publications/>
- <https://xarxasuportmutueixdrete.wordpress.com>
- <http://www.agenciasinc.es>
- <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/>
- <http://www.sociales.uba.ar>
- <http://www.e-periodica.ch>
- <http://biblioweb.sindominio.net/escepticos/sokal.html>
- <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index>
- <http://projet.pcf.fr/61207>

Calendario de publicaciones*

Año de publicación	Principales obras publicadas en vida del autor	Cursos en El Collège de France	Algunos artículos recopilados en Dits et écrits	Entrevistas y acontecimientos de interés
1954	Maladie mentale et personnalité.		Introduction, in L. Binswanger, Le rêve et l'existence.	
1957			La psychologie de 1850 à 1950.	
1961	Foile et Déraison. Histoire de la foile à l'âge classique		Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli.	
1962			Dire et voir chez Raymond Roussel. Un si cruel savoir.	
1963	Raymond Roussel. Naissance de la clinique		Wächter über die Nacht der Menschen. Distance, aspect, origine.	
1964			Notice historique, in Kant, Antropologie du point de vue pragmatique.	Debat sur le roman.
1965			Philosophie et vérité.	
1966	<i>Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.</i>		À la recherche du présent perdu. La pensée du dehors.	
1967			Introduction générale aux Oeuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche. Nietzsche, Freud, Marx.	

Año de publicación	Principales obras publicadas en vida del autor	Cursos en El Collège de France	Algunos artículos recopilados en Dits et écrits	Entrevistas y acontecimientos de interés
1968			Ceci n'est pas une pipe. Foucault répond à Sartre. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie.	
1969	L'archéologie du savoir		Jean Hyppolite. 1907-1968. La naissance d'un monde.	Conversazione con M. Foucault.
1970		La volonté de savoir	Theatrum philosophicum.	Présentation, in Bataille, oeuvres complètes.
1971	L'Ordre du discours	Théories et Institutions Pénales	Nietzsche, la généalogie, l'histoire. La prison partout. La volonté de savoir.	Entrevista com M. Foucault. Entretien, Par-delà le bien et le mal.
1972		La Société Punitiv	Mon corps, ce papier, ce feu. Théories et institutions pénales.	Table ronde. Sur la justice populaire. Débat avec les maos.
1973	"Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère..." Un cas de parricide au XIX siècle.	Le Pouvoir psychiatrique.	La société punitive.	
1974		Les Anormaux.	Le pouvoir psychiatrique.	
1975	Surveiller et punir: naissance de la prison.	Il faut défendre la société.	Pouvoir et corps. Aller a Madrid. Sade, sergent du sexe.	Entretien sur la prison.
1976	Histoire de la sexualité, Vol. 1, La Volonté de savoir.		L'occident et la vérité du sexe.	
1977		Sécurité, territoire, population	Non au sexe roi. Le pouvoir, une bête magnifique.	

Año de publicación	Principales obras publicadas en vida del autor	Cursos en El Collège de France	Algunos artículos recopilados en Dits et écrits	Entrevistas y acontecimientos de interés
1978		Naissance de la biopolitique	La société disciplinaire en crise.	Conversazione senza complessi... Fuerte interés de Foucault por la revolución iraní.
1979		Du gouvernement des vivants	L'esprit d'un monde sans esprit. Pour une morale de l'inconfort. Vivre autrement le temps.	
1980		Subjectivité et vérité	La poussière et le nuage. La philosophie masqué. Roland Barthes. Le Vrai sexe.	Table ronde "L'impossible Prison".
1981		L'Herméneutique du sujet.	Sexuality and Solitude. Subjectivité et vérité.	
1982		Le Gouvernement de soi et des autres.	The subject and Power. Le combat de la chasteté.	A conversation with M. Foucault: The Social Triumph of the Sexual will.
1983	Le desordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille.	Le courage de la vérité.	À propos des faiseurs. Vous êtes dangereux.	On the Genealogy of Ethics.
1984	Histoire de la sexualité, Vol. 2, L'Usage des plaisirs; Vol. 3, Le Souci de soi.		What is Enlightenment? Qu'est-ce que les Lumières? Le retour de la morale. Une esthétique de l'existence.	Después de revisar la últimas ediciones, muere el 25 de junio.

*Una muy pormenorizada "Chronologie" se encuentra en el Vol. I de DE

Índice de nombres propios

- **Abraham:** 429.
- **Abraham, Tomás:** 485n.
- **Acab:** 480n.
- **Adán:** 432n, 433.
- **Adorno, Theodor:** 699, 699n.
- **Adrastea:** 260n.
- **Agamben, Giorgio:** 391n, 919.
- **Agamenón:** 307n.
- **Agatón (abba):** 461, 462n, 463, 919.
- **Agésilao:** 173n, 775, 939.
- **Agustín de Hipona:** 41, 240, 403, 403n, 404, 404n, 471n, 472n, 489, 490n, 491, 491n, 510, 512, 513n, 514, 523, 537n, 919.
- **Alcibíades:** 9, 168, 175, 175n, 179, 181, 181n, 182n, 184n, 189, 194n, 196, 240n, 247, 249, 257-259, 267-275, 282, 285-287, 305n, 349, 350, 377-379, 504, 715, 776, 882, 884, 886, 933, 947.
- **Alcmán:** 168n.
- **Alcmeón de Crotona:** 224n.
- **Alegri, A:** 431n.
- **d' Alembert, Jean le Rond:** 84n, 529.
- **Alexandrides:** 177, 178n, 179, 182, 190, 191, 882.
- **Almela, Juan:** 347n, 929.
- **Alpers, Svetlana:** 657, 658, 658n.
- **Althusser, Louis:** 37, 84n, 86n, 601, 607, 611n, 769, 709n, 807.
- **Álvarez-Uría, Fernando:** 191n, 710n, 917.
- **Álvarez Yagüez, Jorge:** 30n, 919.
- **d' Amico, Robert:** 612, 612n, 613, 926.
- **Amonio:** 193.
- **Ammiano, Marcelino:** 402n.
- **Amselle, Jean-Loup:** 828-832, 919.
- **Ananías:** 429, 480n.
- **Anaxándridas:** 177, 177n, 178n, 949.
- **Anaxágoras de Clazómenas:** 307, 338, 407n.
- **Anaximandro:** 134n.
- **Antídoto:** 335n.
- **Antístenes:** 218, 450n.
- **Antonio (monje):** 727, 728, 920.
- **Apolo:** 187, 187n, 188, 188n, 191, 335, 336, 886.
- **Apolonio de Tiana:** 224, 407n, 931.

- **Aquiles:** 718.
- **Arce, Javier:** 402n, 919.
- **Arcesilao de Pitania:** 187n, 204.
- **Arendt, Hanna:** 36n, 935.
- **Ariés, Philippe:** 752n.
- **Aristóteles:** 137n, 173n, 174, 174n, 187n, 224n, 277-279, 281-283, 318n, 325, 325n, 335n, 372, 372n, 373, 373n, 381, 384-387, 414n, 440n, 552, 552n, 773, 774, 776, 777, 812, 919.
- **Arquitas:** 224.
- **Arriano:** 187n, 293n, 309, 309n, 312n, 361n, 362n, 376, 409, 410n, 411n-415n, 419, 419n, 420n, 929.
- **Artajerjes II:** 171.
- **Artaud, Antonin:** 587.
- **Asclepio:** 346, 347, 349, 493.
- **Assoun, Paul-Laurent:** 855n, 920.
- **Atenágoras:** 396.
- **Atenea:** 336.
- **Aubineau, M.:** 460, 460n, 933.
- **Aubry, Martine:** 831.
- **Audet, Jean-Paul:** 435n, 920.
- **Aulo Gelio:** 226, 227n, 920.
- **Aurelio Victor:** 402n.
- **Ayán, Juan José:** 434n, 457n, 920, 925, 927, 949.
- **Ayante Telamonio:** 189, 189n, 190, 193.
- **Azarías:** 429.
- **Azcárate, Patricio de:** 278n, 920.
- **Bach Pellicer, Ramón:** 424n, 425n, 944.
- **Bachelard, Gaston:** 36, 38n, 84n, 86, 86n, 604, 607, 717, 923.
- **Bacón:** 788.
- **Bacon, Francis:** 516, 705.
- **Bailey, C.:** 216n.
- **Bailey, D. S.:** 508, 508n, 920.
- **Barrow, Dr.:** 662.
- **Barthes, R.:** 96, 576n, 759, 770, 963.
- **Bartky, Sandra:** 792.
- **Basilio el Grande:** 107, 107n, 396, 463n, 464, 464n, 468, 920.
- **Bataille, G.:** 38n, 96, 97n, 576n, 692n, 705, 914, 962.
- **Baudelaire, Charles:** 548, 548n, 549, 549n, 550, 708n, 709, 920.
- **Baudrillard, Jean:** 141n, 612n, 618, 618n, 619, 759, 921.
- **Beaufret, Jean:** 43, 118, 125n.
- **Beauvoir, Simone de:** 577, 578n, 921.
- **Becker, H.:** 76, 138n, 735n.
- **Behrent, Michel C.:** 813-817, 921.
- **Béjin, André:** 748n.
- **Belorgey, Jean-Michel.:** 819.
- **Benach, Joan:** 795.

- **Benhaim, David:** 851n, 921.
- **Benjamin, Walter:** 709.
- **Bentham, Jeremy:** 39, 610, 679.
- **Bergson, Henri:** 799, 800, 800n.
- **Bermúdez, J. A.:** 74n, 88n, 921, 945.
- **Bernabé:** 456.
- **Bernauer, James:** 30n, 720n, 921.
- **Binswanger, Ludwig:** 49n, 129, 961.
- **Bissell, David:** 310n, 958.
- **Bixio, Alberto Luis:** 741n, 928, 951.
- **Blanchot, Maurice:** 97n.
- **Blank, David:** 316n.
- **Bloch, Marc:** 85.
- **Bono, Robert:** 824n.
- **Boswel, J.:** 508, 508n, 921.
- **Bouchard, Donald:** 627n, 684n, 921.
- **Boulainvilliers, Henry de:** 40.
- **Bourdieu, Pierre:** 759, 807, 808n.
- **Bové, Paul:** 677n, 921.
- **Boyle, Robert:** 529.
- **Braudel, Fernand:** 86.
- **Braun, René:** 431n, 922.
- **Brecht, Berthold:** 763.
- **Brenk, Fred:** 790, 790n, 922.
- **Bricmont, Jean:** 795.
- **Brown, Peter:** 42, 253n, 326n, 397, 403n, 922.
- **Bruno, Giordano:** 516.
- **Brunschvig, Jacques:** 84n, 922.
- **Budé, Guillaume:** 316n, 516.
- **Bueno, Gustavo:** 603, 604n, 922.
- **Bülow, Catherine Von:** 782n.
- **Bultmann, Rudolf:** 469n, 922.
- **Bunge, Mario:** 572n.
- **Burchell, Graham:** 627n.
- **Burke, Peter:** 586n, 597n, 658n, 659n, 749, 913, 922, 936, 941, 943, 945, 954, 955.
- **Burnet, J.:** 259n.
- **Burnier, M.-A.:** 628n, 913.
- **Burns, Gerald L.:** 548n, 922.
- **Butler, Joseph:** 529.
- **Butler, Judith:** 792.
- **Caballero, Raúl:** 189n.
- **Cacciari, Massimo:** 613, 613n, 614, 614n, 922.
- **Callicles:** 776.
- **Calpurnia:** 778, 780, 781.
- **Calvisio Tauro:** 227.
- **Campenhausen Von, Hans:** 430, 430n, 922.
- **Camus, Albert:** 759.
- **Canguilhem, Georges:** 36, 43, 84n, 86, 86n, 96, 604, 607, 717, 717n, 923, 944.
- **Cármides:** 175, 176.
- **Carnap, Rudolf:** 534n, 622.

- **Carnéades:** 204.
- **Carrette, Jeremy:** 466n.
- **Casiano, Juan:** 41, 42, 472-480, 482n, 519, 843n, 872-874, 923.
- **Casiodoro:** 402n.
- **Cassirer, Ernst:** 119.
- **Castañares, Wenceslao:** 862n..
- **Castel, Robert:** 144n, 902, 902n, 904, 904n.
- **Castonguay, Simon:** 242, 243, 923.
- **Castro, Edgardo:** 43n, 118n, 923.
- **Cato el viejo:** 779.
- **Catón:** 895.
- **Cavallés, Jean:** 717.
- **Cebes:** 264, 265.
- **Céfalas, Constantino:** 316n.
- **Cervantes, Miguel de:** 629.
- **Chapsal, Madeleine:** 126n, 138n, 581n, 582n, 911.
- **Chartier, Roger:** 108n, 924.
- **Chisholm, Roderick M.:** 622.
- **Chitty, D.:** 467n, 924.
- **Chomsky, Noam:** 596, 596n,, 924.
- **Chrulew, Matthew:** 466n.
- **Cicerón:** 42n, 208n, 232n, 374n, 440n, 924.
- **Cimón:** 382.
- **Circe:** 307n.
- **Ciro el Joven:** 171, 172, 179.
- **Cixous, Hélène:** 782n.
- **Cleantes:** 208, 209, 209n, 440n.
- **Clemente de Alejandría:** 427, 427n, 439, 439n, 440-443, 469, 469n, 470, 470n, 472n, 924.
- **Clemente de Roma:** 427n, 436n, 462n, 925.
- **Clidemo:** 307n.
- **Cohen, David:** 773-779, 782, 782n, 783n, 925.
- **Coke, Edward:** 40.
- **Colombás, M.:** 467n, 473, 473n, 932.
- **Colombel, Jeannette:** 578, 584, 584n.
- **Comte, Auguste:** 35.
- **Condillac, Étienne Bonnot de:** 529.
- **Condorcet, Nicolas de:** 84n.
- **Constantino:** 396.
- **Cooper, Kate:** 789, 789n, 925.
- **Cotesta, Vittorio:** 606, 607n, 608, 925.
- **Cousins, Mark:** 673-675, 839n, 925.
- **Coutinho, Carlos Nelson:** 600-603n, 646n, 925.
- **Couzens, David:** 691, 692n, 928, 934, 951, 954, 955.
- **Crates:** 219, 219n, 360n, 364, 402, 405, 406, 406n, 407, 407n, 408.
- **Crátilo:** 342n, 947.

- **Creúsa:** 335-337.
- **Crisipo:** 208.
- **Cristo:** 26, 405, 406, 427n-430, 433, 441, 471n, 778.
- **Critobulo:** 180n.
- **Critón:** 345n-349, 948.
- **Cromwell, Henri:** 662n.
- **Cromwell, Oliver:** 662n.
- **Curnow, Trevor:** 330n, 925.
- **Dafneo:** 788.
- **Daix, Pierre:** 588n, 926.
- **Danaher, Geoff:** 881, 881n, 952.
- **Daniélou, J.:** 460n, 926.
- **Darwin, Charles:** 851n.
- **Daudin, Henri:** 600.
- **Davidson, Arnold I.:** 65n, 926.
- **Debray, Régis:** 798-801, 926.
- **Defert, Daniel:** 31, 39.
- **Defradas, J.:** 187n, 188n, 192, 192n, 926.
- **Deleuze, Gilles:** 33, 39, 40, 81n, 91, 91n, 92n, 93, 96, 121, 121n, 122, 122n, 131n, 141n, 572n, 613, 614, 614n, 615, 677n, 749, 807, 808n, 826n, 829, 921, 922, 926, 930.
- **Demetrio el Cínico:** 219, 222, 222n, 223n.
- **Demonacte:** 359.
- **Démonax:** 359, 359n, 360n, 943.
- **Demónico:** 173n, 319n, 938.
- **Demóstenes:** 343, 343n, 926.
- **Derrida, Jacques:** 33, 37, 38n, 93, 100n, 231-233, 519n, 692n, 759, 760, 763, 796n, 807, 808n, 829, 838, 838n, 926.
- **Descartes, R.:** 35, 35n, 78n, 121, 133, 141, 153, 153n, 209n, 232, 232n, 233, 244, 282, 298, 323, 323n, 480n, 490, 490n, 503, 509, 516, 516n, 519-523, 526, 527n, 532, 534, 534n, 537n, 552n, 553, 566, 596, 597, 620, 629, 723, 724, 724n, 736, 736n, 737n, 766n, 893, 926.
- **Descombes, Vincent:** 38, 38n, 927.
- **Detel, Wolfgang:** 77n, 720n, 927.
- **Detienne, Marcel:** 306n, 367n, 927.
- **Dewey, John:** 622.
- **Dews, Peter:** 610-612n, 927.
- **Díaz, Esther:** 54n, 102n, 246n, 927.
- **Diderot, Denis:** 84n, 529.
- **Diocles de Magnesia:** 862n.
- **Diodoro:** 225n..
- **Diógenes el Cínico:** 42, 219, 220, 303n, 357, 363, 399n, 402, 4022n, 403, 408, 411n, 450n, 716, 719.
- **Diógenes Laercio:** 173n, 198, 198n, 219n, 303n, 363n, 862n, 927.
- **Diogento:** 457n.
- **Diomedes:** 189.

- **Dión Crisóstomo o Dión de Prusa:** 180, 180n, 219, 870, 870n, 928.
- **Dionisio de Halicarnaso:** 114n, 388n, 389, 389n, 928.
- **Dosse, F.:** 86n, 116, 116n, 117n, 928.
- **Donzelot, Jacques:** 100n.
- **Doods, E. R.:** 169n, 928.
- **Doroteo (abba):** 463, 463n, 464, 465n, 928.
- **Dositeo:** 464, 465.
- **Drews, Robert:** 764, 764n.
- **Dreyfus, Hubert L.:** 33n, 43n, 108n, 114n, 128n, 129n, 131n, 151, 151n, 152, 152n, 240n, 553, 669-673n, 690n, 696n, 706n, 710n, 720n, 737n, 912, 914, 915, 928.
- **Dufrenne, Mikel:** 590, 590n, 591, 929.
- **Dumézil, Georges:** 38, 96, 167, 347-349n, 577, 577n, 929.
- **Durkheim, Emile:** 761, 762.
- **Edipo:** 141, 676, 843, 843n, 932.
- **Elders, Fons:** 596n, 924.
- **Electra:** 319, 901.
- **Elías:** 221, 221n, 429.
- **Elio Aristides:** 173n.
- **Elizabeth I:** 662n.
- **Empédocles:** 170, 307n.
- **Enesidemo de Knosos:** 231.
- **Engels, Friedrich:** 609.
- **Enoc:** 453n.
- **Enómao de Gadara:** 219, 402, 402n.
- **Epaminondas:** 225n.
- **Epicteto:** 42, 55, 173n, 187n, 210, 213, 219n, 293n, 308-310n, 312, 361-363, 376, 409-417, 419n, 420n, 421, 471, 565, 726, 929.
- **Epicuro:** 198, 198n, 213n-218n, 440n, 557n, 929, 957.
- **Epiménides:** 168n.
- **Erasmus de Rotterdam:** 280, 280n, 516, 929.
- **Erecteo:** 335, 336.
- **Eribon, Didier:** 578, 767n, 768, 771, 771n, 772, 929.
- **Escher, M.C.:** 33, 33n.
- **Esopo:** 327.
- **Espeusipo:** 202, 204.
- **Esquilo:** 187n, 930.
- **Estesíleo:** 351, 356.
- **Estobeo, Juan:** 189n, 930.
- **Estrabón:** 389, 389n, 930.
- **Eunapio de Sardes:** 402n.
- **Eunomio o Eunomo de Locrios:** 365n, 440, 440n, 933.
- **Eurípides:** 68, 319, 320, 334-338, 819, 901, 930.

- **Eurito:** 224.
- **Eusebio de Cesarea:** 427n.
- **Eutidemo:** 195, 197n, 948.
- **Eutropio:** 402n.
- **Evagrio Póntico:** 472, 473, 473n, 481n, 519, 930.
- **Ewald, François:** 720n, 903, 912.
- **Farge, Arlette:** 782n.
- **Fausto:** 525, 526, 526n, 933.
- **Faye, Jean-Pierre:** 576n.
- **Fedón:** 204, 249, 260n, 263, 263n, 264, 265, 265n, 266n, 344-346n, 428n, 441n, 948.
- **Feijoo, Jácomo:** 83n, 930.
- **Febvre, Lucien:** 85.
- **Federico de Prusia:** 530, 546, 546n.
- **Fedro:** 249, 260, 262n, 264n, 321n, 443n, 948.
- **Ferécides de Siro:** 168n.
- **Fernández, J.A.:** 192n, 193, 949.
- **Ferry, Luc:** 99, 99n, 100n, 117, 117n, 147n, 730-740n, 930.
- **Festugière, André-Jean:** 175n.
- **Filebo:** 340n, 948.
- **Filipo:** 342n, 922.
- **Filodemo:** 316, 316n, 324, 324n, 325, 930, 932.
- **Filolao:** 224, 225n.
- **Filón de Alejandría:** 174, 175n, 199, 199n, 204, 228n, 449n-452n, 869, 869n, 872n, 930.
- **Filóstrato:** 407, 407n, 931.
- **Fine, Bob:** 608, 608n, 609n, 931.
- **Flavio Josefo:** 173n, 449n, 450.
- **Florence, Maurice:** 32n.
- **Flynn, Thomas:** 65n, 712-720n, 931.
- **Fimiani, Mariapaola:** 91n.
- **Fontaine, J.:** 431n, 931.
- **Fontana, A.:** 657, 657n, 685n, 696, 743n, 912, 944.
- **Fornet-Betancourt, R.:** 76, 138n, 735n.
- **Fraser, Nancy:** 633-638, 792, 793, 931.
- **Fredouille, J. CL.:** 431n, 931.
- **Frege, Gottob:** 533n.
- **Freud, Sigmund:** 44, 44n, 53n, 56, 129, 129n, 131, 131n, 282n, 480n, 599, 640, 643-645, 700, 784, 785, 837-856, 913, 920, 926, 931, 941, 961.
- **Friedländer, Paul:** 175n.
- **Friedman, Milton:** 824.
- **Friedrich, Gerhard:** 449n, 941.
- **Fulle, Gillian:** 310n, 958.
- **Gabilondo, Ángel:** 752n, 916.

- **Galeno:** 173n, 278n, 324, 326-328n, 440n, 812, 932.
- **Garaudy, Roger:** 584-586, 595, 932.
- **García Gual, Carlos:** 213n, 218n, 353n, 920, 927, 929, 948.
- **García López, José:** 189n, 280n, 948, 949.
- **García Morente, Manuel:** 232n, 927.
- **García Teijeiro, Manuel:** 329n.
- **Garrido, Juan José:** 431n, 932.
- **Gauchet, Marcel:** 116.
- **Gayo:** 329n.
- **Geertz, Clifford:** 32, 617, 617n, 618, 932.
- **Gehelen, Arnold:** 399n.
- **Genoude de, Antoine Eugène:** 433n, 956.
- **Gigante, Marcelo:** 316n, 324n, 325, 930, 932.
- **Gigon, Olof:** 224n, 933.
- **Gilabert Joffre, Juan:** 630.
- **Giscard d'Estaing, Valéry:** 824.
- **Glucksmann, André:** 611, 770n.
- **Goethe, Johann Wolfgang von:** 124, 141n, 525, 526n, 531n, 933.
- **Goldhill, Simon:** 787, 787n, 789, 791n, 933.
- **Goldmann, Lucien:** 582.
- **Goldstein, Jan:** 108n, 114n, 773, 773n, 775n, 778n, 779n, 784 784n, 902n, 904n, 924-926, 933, 935, 956.
- **Gómez Cardó, Pilar:** 175n, 933, 947.
- **Gomez-Müller, A:** 76, 138n, 735n.
- **Gordon, Colin:** 655n, 657n, 685n, 686n, 708, 709, 709n, 710, 710n, 824, 933.
- **Gorgias:** 206, 371, 371n, 383, 776, 777, 949.
- **Gorz, André:** 821.
- **Gouhier, Henri:** 31n.
- **Goya, Francisco de:** 587.
- **Graine, P.:** 628n, 913.
- **Granja Castro, Dulce Maria:** 281n, 941.
- **Gregorio Nacianceno:** 41, 42, 107, 364n, 365n, 396, 472n, 933.
- **Gregorio de Nisa:** 106, 107, 459, 460, 460n, 472n, 484, 484n, 495, 933.
- **Grondin, Jean:** 129n, 934.
- **Gros, Frédéric:** 74n, 90n, 101n, 113, 151n, 187, 216, 241n, 295n, 333n, 498n, 912, 934, 939, 949, 950.
- **Guattari, Félix:** 141n.
- **Guibert, Hervé:** 48n.
- **Guthrie, W.K.C.:** 134n, 934.
- **Gutting, Gary:** 97n, 922, 944, 954.
- **Guys, Constantine:** 549n.
- **Habermas, J.:** 38n, 623n, 635, 691-696n, 698-701n, 703n-706, 708, 740n, 749, 793, 818, 929, 934, 951.

- **Hacking, Ian:** 620, 620n, 631-633, 934.
- **Hadot, Pierre:** 42, 96, 169, 170, 178n, 208, 208n, 250-253, 285n, 299n, 372n, 427n, 439, 439n, 472n, 550n, 720-729, 830, 875, 935.
- **Halperin, David:** 762, 767-772, 791n, 935.
- **Hamayon, R. N.:** 170n.
- **Hamann, Georg:** 544n.
- **Hartsock, Nancy:** 792.
- **Harding, D. W.:** 597, 597n, 598, 936.
- **Harré, Horace Romano:** 622.
- **Hartley, David:** 529.
- **Hayek, Frederick:** 42, 42n, 709.
- **Hazard, Paul:** 604, 604n, 605, 945.
- **Héctor:** 189, 189n, 190, 193.
- **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** 47, 47n, 84n, 99, 99n, 103, 125, 198, 282n, 525, 533, 579, 602, 694, 697, 863.
- **Heidegger, Martin:** 7, 32n, 35, 36, 37, 37n, 38n, 43, 53, 56, 58, 95, 96, 97, 97n, 99, 99n, 100, 100n, 103, 115-119n, 121-129n, 131, 133-137n, 140-148n, 150-156, 239n, 282n, 366, 489n, 498n, 525, 553, 572n, 591, 672, 673, 717, 717n, 738, 744, 785, 798, 826, 830, 873, 862, 863, 928, 936, 937, 954.
- **Heinrich, Klaus:** 399n.
- **Hempel, Carl Gustav:** 622.
- **Heraclio:** 364, 364n, 365n, 402n, 940.
- **Heráclito:** 134n, 144, 189n, 307n, 429, 579, 937, 943.
- **Hércules:** 331, 434n.
- **Herder, Johann Gottfried von:** 531n.
- **Hermógenes:** 368n.
- **Herodoto:** 168n, 187n, 217, 224n, 443n, 487, 487n, 488, 937.
- **Herón:** 364n.
- **Herranz Masjuán, Francisco J.:** 280n, 929.
- **Hesiodo:** 168, 187, 187n, 440n.
- **Hesse, Johannes:** 622.
- **Higuera, Javier de la:** 46n, 90n, 918, 937.
- **Hiley, David R.:** 698-708n, 937.
- **Hindess, Barry:** 653n.
- **Hipócrates:** 194n, 196.
- **Hipólito:** 319, 901.
- **Hobbes, Thomas:** 648, 649, 651.
- **Hodges, Jill:** 627n.
- **d'Holbach, Paul Henri Thiry:** 529.
- **Hölderlin, Friedrich:** 123, 124, 141, 141n, 145, 145n, 154n, 863, 936, 938.
- **Hollande, François:** 831.
- **Homero:** 168, 187-190, 193, 307n, 377-379, 938, 952.
- **Horkheimer, Max:** 694, 699, 699n.
- **Hoppe, H.:** 431n, 938.

- **Humboldt, Alexander Freiherr von:** 599.
- **Hume, David:** 529, 939.
- **Hussain, Athar:** 627n, 639-645, 673-675, 839, 839n, 925, 938.
- **Husserl, Edmund:** 35, 35n, 84n, 96, 148n, 282n, 553, 576, 577n, 785, 826n, 938.
- **Hutcheson, Francis:** 529.
- **Hyldahl, Nils:** 428n, 430n.
- **Hyppolite, Jean:** 36, 43, 96, 118n, 892n, 962.
- **Indelli, Giovanni:** 316n.
- **Ión:** 319, 320, 335-337n, 901, 930.
- **Iscómaco:** 180n, 778, 778n.
- **Ismenodora:** 788-790.
- **Isócrates:** 173n, 303n, 319n, 342, 342n, 343n, 389n, 395n, 774, 877, 878n, 928, 938.
- **Jacobi, F. H.:** 531n, 939.
- **Jakobson, Roman:** 577, 577n.
- **Jaeger, Werner:** 338, 338n, 395n, 403n, 939.
- **Jaffro, Laurent:** 213n, 939.
- **Jámblico:** 225n, 258, 440n.
- **Janko, Richard:** 316n.
- **Jenofonte:** 171-176n, 180, 180n, 194-196, 318n, 368n, 434n, 775, 778n, 781, 939.
- **Jesús de Nazaret:** 111, 434n, 456.
- **Jiménez redondo, Manuel:** 148, 148n, 950.
- **Job:** 449-451n, 477n.
- **Joly, H.:** 169-170n, 875, 940.
- **Joviniano:** 408, 408n, 940.
- **Juan el Bautista:** 322n.
- **Juan Crisóstomo:** 41, 458, 458n, 472n, 901, 925.
- **Judt, Tony:** 758-761, 767n, 940.
- **Juliano:** 220, 364-365n, 400, 400n, 401, 403, 403n, 407, 407n, 919, 940.
- **Justino Mártir:** 396, 427-430n, 434n, 443, 940, 945.
- **Juto:** 336, 337.
- **Kabbach el, Jean-Pierre:** 576n.
- **Kafka, Franz:** 763.
- **Kahn, G. H.:** 189n, 937, 940.
- **Kant, Immanuel:** 32n, 34, 34n, 41, 43-46, 67, 67n, 78n, 103, 118-122, 130n, 141, 153, 153n, 245, 280-282n, 509, 516, 522n, 523, 525, 527, 527n, 529-549n, 551, 553-556, 566, 567, 586, 599, 620, 632, 632n, 633n, 673, 673n, 693-699, 701, 702, 704, 704n, 705, 705n, 708-710n, 725, 725n, 736, 737, 737n, 793, 794, 800, 800n, 803, 885, 894, 918, 923, 933, 936, 941, 961.

- **Kanters, Robert:** 575.
- **Kirk, G. S.:** 145n, 168n, 189n, 224n, 941.
- **Kittel, Gerhard:** 449n, 450n, 453n, 456n, 941.
- **Koyré, Alexandre:** 717, 961.
- **Kuhn, T. S.:** 588, 598, 600.
- **Labrousse, Ernest:** 582, 583n, 941.
- **Lacan, Jacques:** 37, 575, 611, 611n, 759, 760, 763, 848n, 941.
- **Lactancio:** 427n.
- **Laing, R. D.:** 586, 586n, 941.
- **Laks, André:** 360n, 945.
- **Laplanche, Jean:** 850n, 942.
- **Laques:** 344, 349-356n, 715, 948.
- **Law, John:** 585.
- **Lazzeri, C.:** 615n, 657n, 685n.
- **Lecourt, Dominique:** 603, 604, 604n, 606, 606n, 922, 942.
- **Lefebvre, Henri:** 578-583, 807, 834, 942.
- **Leibniz, Gottfried Wilhelm:** 530, 596.
- **Lenin, Vladímir Ilich Uliánov:** 586, 609, 829.
- **Lenoir, René:** 823.
- **Léonard, Jacques:** 82, 82n, 83, 84n, 942.
- **Lessing, G. E.:** 525, 525n, 531, 531n, 536n, 942.
- **Lévi-Strauss, Claude:** 37, 578, 579, 581, 582n, 600, 942.
- **Lévy, Benny (Pierre Victor):** 770, 804, 829.
- **Lévy, Bernard-Henry:** 576n.
- **Lévy, Carlos:** 231- 234n, 798, 939, 942.
- **Libiano:** 402n.
- **Lilburne, John:** 40.
- **Lilla, Mark:** 769, 769n, 942.
- **Lisias:** 389n, 928.
- **Lisímaco:** 351.
- **Lisis de Tarento:** 224.
- **Lizón, Ana:** 689n, 955.
- **Lledó, Emilio:** 241n, 260n, 261n, 263, 279, 279n, 379, 379n, 443, 943, 948.
- **Llinares, Joan B.:** 87n, 942, 946.
- **Lloyd, Geoffrey:** 720n, 943.
- **Locke, John:** 529, 620, 705.
- **Long, A. A.:** 209n, 943.
- **Longo Auricchio, Francesca:** 316n.
- **López Arnal, Salvador:** 795.
- **López Soto, Vicente:** 297n, 332n, 953.
- **Lot (abba):** 462.
- **Lovejoy, Arthur Oncken:** 598, 598n, 600.
- **Loxias:** 337.
- **Lucas, C.:** 616, 616n, 943.
- **Luciano de Samosata:** 357-361n, 400, 401n, 943.

- **Lucilio**: 293n, 297, 297n, 308, 308n, 329-332n, 376, 376n, 725, 725n, 953.
- **Lucullus**: 232n.
- **Luis XIII**: 810n.
- **LuisXIV**: 810n.
- **Lukács, Georg**: 807, 808n.
- **Lyotard, Jean-François**: 141n, 623n, 691n, 759, 951.
- **Macario (abba)**: 462.
- **MacDonald, Michel**: 663-665, 943.
- **Macey, David**: 782, 944.
- **Macherey, P.** : 84n, 944.
- **MacIntyre, Alasdair**: 749.
- **Mahon, Michel**: 100n, 720n.
- **Malingrey, A-M.**: 458n, 925.
- **Mallarmé, Stéphane**: 598, 598n, 599.
- **Malraux, André**: 759.
- **Mandeville, Bernard**: 529.
- **Mandosio, Jean-Marc**: 802-806, 808, 944.
- **Mao Zedong**: 830.
- **Maquiavelo**: 516.
- **Marco Aurelio**: 42, 55, 173n, 209n-212, 285, 293n, 295n, 298-301, 376, 424-427n, 565, 726, 734, 778, 845, 887, 944.
- **Marcovich, M**: 189n.
- **Marcuse, Herbert**: 821, 821n.
- **Marin, Louis**: 590, 590n, 944.
- **Marion, Jean-luc**: 148n, 944.
- **Marlow, Christopher**: 525.
- **Marrow, Stanley**: 449n.
- **Martín Pérez, Balbino**: 471n, 919.
- **Martin, Thomas R.**: 188n.
- **Martinet, André**: 582.
- **Marx, Karl**: 32, 99, 99n, 103, 125, 129, 131, 131n, 282n, 576, 579, 579n, 580, 583, 586, 586n, 595, 601. 602, 609, 700, 719, 719n, 769n, 800, 800n, 863, 913, 943, 961.
- **Maspero, François**: 606n, 942.
- **Mateo-Seco, Lucas**: 460n, 933.
- **Maurras, Charles**: 759.
- **Mauss, Marcel**: 38.
- **Máximo, Fabio**: 364n, 388n, 949.
- **McGushin, Edward F.**: 78n, 140n, 228n, 241n, 242n, 272n, 303n, 944.
- **McSweeney, John** : 466n.
- **Meandro**: 440n.
- **Mefistófeles**: 526.
- **Megill, Allan**: 100n.
- **Meienberg, N.**: 822n.
- **Melesias**: 351.
- **Mendelssohn, Moisés**: 531, 531n, 536, 536n, 537, 939.
- **Meneceo**: 198, 213n, 316n, 929.
- **Menón**: 249, 259, 259n, 260n, 948.
- **Merkel, Angela**: 831.

- **Merleau-Ponty, Maurice:** 35-37, 93, 96, 576, 577n.
- **Merquior, J. G.:** 696, 697, 697n, 761, 762, 944.
- **Michéa, Jean-Claude:** 806-809, 944.
- **Midelfort, Eric:** 628-631n, 666n, 944.
- **Miel, Jan:** 604, 604n, 605, 945.
- **Migne, Jean-Paul:** 460n, 462n, 464n, 470n, 945.
- **Milcíades:** 382.
- **Milhau, Jacques:** 578, 598n, 945.
- **Miller, D.A.:** 765n, 770.
- **Miller, James:** 37, 37n, 40n, 48n, 49n, 103n, 130n, 550n, 749, 749n, 765-771, 945.
- **Minson, Jeffrey:** 100n, 626628, 654n, 945.
- **Misael:** 429.
- **Mises, Ludwig von:** 42, 42n.
- **Moisés:** 107, 432n, 434n, 830.
- **Moles, J. L.:** 360, 361n, 945.
- **Montaigne, Michel de:** 503, 516, 549, 718.
- **Morales, José:** 428n, 945.
- **Morales Otal, Concepción:** 189n, 306n, 948, 949.
- **Moreno Pestaña, José Luis:** 49n, 320n, 817-819, 824, 945.
- **Morey, Miguel:** 46n, 74n, 77, 77n, 710, 711-712, 929, 945.
- **Moro, tomás:** 516.
- **Morocho, Gaspar:** 180n, 928.
- **Morris, Meaghan:** 649n, 946.
- **Moss, Jeremy:** 791, 952.
- **Moore, G. E.:** 533n.
- **Motte, André:** 175n, 946.
- **Mounier, Emmanuel:** 88, 759.
- **Musonio Rufo:** 210, 780, 781.
- **Nader, N, Chokr:** 80n.
- **Naiper, Richard:** 663, 664.
- **Nehamas, Alexander:** 49n, 946.
- **Nellen, Klaus:** 253.
- **Neurath, Otto:** 534n.
- **Newton, Isaac:** 503, 529, 589.
- **Nicandro:** 193.
- **Nicias:** 351-353.
- **Nicocles:** 173n, 319n, 877, 878, 939.
- **Nicómaco:** 174n, 278n, 920. -
- **Nietzsche, Friedrich:** 7, 40, 44, 47, 47n, 49n, 56, 58, 86n, 87, 87n, 92n, 95-97n, 99-113n, 116, 118, 118n, 133n, 134, 134n, 136, 144n, 158, 159, 159n, 254n, 285n, 350n, 351, 351n, 402n, 528n, 536, 536n, 552, 556, 575n, 594, 601, 601n, 602, 604, 606, 625, 626, 626n, 683, 687n, 697, 700n, 702, 702n, 703, 703n, 711, 712, 714, 722, 745-748, 788, 801, 829, 833, 840, 856n,

- 862n-866, 882n, 885n, 902, 903, 916, 920, 945, 949, 954, 957, 965.
- **Noble, G.:** 313n, 961.
 - **Noblot, H.:** 335n.
 - **Nolhac, P. de:** 283n.
 - **Nostradamus:** 350n-352n, 932.
 - **Odiseo:** 189.
 - **O'Leary, Timothy:** 791n, 946.
 - **Olimpiodoro:** 257, 258.
 - **Oliver Segura, Juan Pedro:** 389n, 928.
 - **Oliveri, Alexander:** 325, 325n, 946.
 - **Olivieri, Francisco José:** 259n, 948.
 - **Orestes:** 319, 320, 901.
 - **Orfeo:** 168n, 440n.
 - **Orígenes:** 395n, 396, 427n, 472n.
 - **Ortega Villaro, Begoña:** 329n, 947.
 - **Ortiz Garcia, Paloma:** 187n.
 - **Owen, David:** 100n.
 - **Paglia, Camille:** 584n, 761-765n, 767, 947.
 - **Paladio:** 473n.
 - **Papías de Hierápolis:** 427n.
 - **Paras, Eric:** 80n, 798, 947.
 - **Parménides:** 134, 134n, 135, 141, 142, 142n, 151n, 204, 206, 307n, 934, 937.
 - **Parresiades:** 358.
 - **Pasquino, P:** 615, 615n, 657, 657n, 685n, 743n.
 - **Pastor de Hermas:** 427n.
 - **Patton, Paul:** 649n, 946.
 - **Patocka, Jan:** 253-256n, 947, 955.
 - **Paulet, Mary:** 662n.
 - **Paulino de Nola:** 405, 406, 940.
 - **Paulo Orosio:** 402n.
 - **Pausanias:** 187n, 947.
 - **Pedro (abba):** 462n.
 - **Pelorson, Jean-Marc:** 599n, 947.
 - **Peregrino Proteo:** 357n, 358, 358n, 400, 401, 401n, 943.
 - **Pericles:** 268, 269, 320, 320n, 334, 335n, 339-342, 382, 388n, 819, 949.
 - **Perrot, Michelle:** 82, 82n, 83, 83n, 947.
 - **Philip, Mark:** 684n..
 - **Piaget, Jean:** 587-590, 595, 947.
 - **Piatier, Jacqueline:** 578n, 921.
 - **Pico della Mirandola, Giovanni:** 516.
 - **Pinel, Philippe:** 629, 668, 810.
 - **Piobetta, Stéphane:** 539n.
 - **Pirrón de Elis:** 202, 230, 231, 233.
 - **Pisias:** 788.
 - **Pisístrato:** 318n.
 - **Pisón:** 316n.
 - **Pitágoras:** 170, 224, 224n, 226, 440n.

- **Platón:** 42, 133, 135, 140n, 141, 151n, 173n-175n, 181, 181n, 182, 182n, 184, 184n, 194n, 196, 197n, 202, 204, 204n, 206, 209n, 235, 241, 247, 251-255, 257-266n, 269n, 270n, 271n, 273n, 282n, 303n, 307n, 321n, 327, 327n, 342n, 344n, 346n, 348n, 350, 352n-356n, 371n, 372, 378n, 381-384n, 395, 399, 414, 415, 428, 440, 441, 443, 488, 488n, 489, 493n, 516, 537n, 565, 712-715, 743, 744, 773, 774, 776, 777, 812, 888, 943, 946, 947, 954.
- **Plauto:** 779.
- **Plinio:** 291, 778, 780, 781.
- **Plotino:** 134n, 202, 396.
- **Plutarco, Lucio Mestrio:** 144n, 172, 173n, 176-193n, 209n, 225, 225n, 280, 280n, 306, 306n, 307, 307n, 310n, 318, 388, 388n, 780, 781, 787-791, 948, 952.
- **Poe, Edgar Allan:** 763.
- **Polemón:** 204.
- **Polibio:** 173n.
- **Polimnis:** 225n.
- **Polo:** 371.
- **Polus:** 776.
- **Pontalis, Jean-Bertrand:** 850n, 942.
- **Porfirio de Tiro:** 396, 952.
- **Posidonio:** 209, 210n.
- **Potschart, R:** 84n, 923.
- **Pradeau, Jean-François:** 241, 241n, 949.
- **Proclo:** 257, 258.
- **Prometeo:** 361n.
- **Protágoras:** 268, 303n, 948.
- **Protógenes:** 788.
- **Pseudo-Bernabé:** 427n, 435, 436n, 949.
- **Pseudo-Jenofonte:** 317, 317n, 318n, 380.
- **Pseudo-Luciano:** 767.
- **Pufendorf, Samuel:** 530n.
- **Putnam, Hilary:** 749.
- **Quersias:** 188.
- **Quétel, Claude:** 809-813, 950.
- **Quijote, Don:** 599.
- **Quiniou, Yvon:** 826-828n, 950.
- **Quintanilla, Miguel A.:** 593, 594n, 956.
- **Quintiliano, Marco Fabio:** 373-374n, 950.
- **Rabinow, Paul:** 33n, 43n, 65, 67n, 108n, 114n, 128, 128n, 129n, 131, 131n, 240n, 253n, 553, 669, 670n-673n, 690n, 693n, 696n, 702n-704n, 706n, 709n, 710n, 720n, 737n, 912, 914, 915, 928, 950.
- **Rancière, J.:** 655n, 686n, 914.
- **Rand, Ayn :** 808n.
- **Rasmussen, David:** 30n, 921.
- **Raulet, G.:** 709n.
- **Raven, J. E.:** 145n, 189n, 224n, 941.

- **Reberioux, Madelaine:** 582.
- **Rée, Paul:** 109n.
- **Reimarus, Hermán Samuel:** 531.
- **Renaut, Alain:** 99, 99n, 100n, 117, 117n, 147n, 730-740n, 930.
- **Revel, Judith:** 91-93n, 950.
- **Ricoeur, Paul:** 129, 129n, 157n, 242, 242n, 243, 489n, 950, 958.
- **Riggins, Stephen:** 891n, 913.
- **Rivière, Pierre:** 809.
- **Robbe-Grillet, Alain:** 575.
- **Roca Meliá, Ismael:** 332n, 953.
- **Rocard, Michel:** 823..
- **Rochlitz, Rainer:** 741-747, 951.
- **Rodríguez Adrados, Francisco:** 271n, 282n, 951, 956.
- **Rodríguez Hidalgo, Javier:** 802n, 944.
- **Rodríguez suárez, Luisa P.:** 125, 125n, 951.
- **Röpke, Wilhelm:** 814.
- **Rorty, Richard:** 620-623n, 691n, 693, 749, 793, 951.
- **Rosanvallon, Pierre:** 823..
- **Roscher, W. H.:** 192, 192n.
- **Rose, Nikolas:** 627n.
- **Ross, Kristin:** 807.
- **Rousseau, Jean-Jacques:** 529, 586.
- **Rovatti, Pier Aldo:** 613.
- **Rubio Carracedo, José:** 595, 595n, 596, 951.
- **Rufino:** 407n, 940.
- **Rühle, Volker:** 544n, 952.
- **Russell, Bertrand:** 533n.
- **Rufo Festo:** 402n.
- **Sade, marqués de:** 118n, 763, 962.
- **Saint-Simon, Henri de:** 35.
- **Saller, Richard:** 773, 925.
- **Salustio:** 721, 722n, 952.
- **San Antonio:** 42, 467, 471, 471n.
- **San Atanasio:** 471, 471n, 727, 920.
- **San Benito:** 468.
- **San Cipriano:** 427n, 432n, 447n.
- **San Jerónimo:** 405-408n, 468.
- **San Juan:** 427, 454, 455, 455n, 470.
- **San Irineo de Lyon:** 432n, 938.
- **San Pacomio:** 468.
- **San Pedro:** 455, 480n.
- **San Policarpo de Esmirna:** 427n.
- **San Teófilo de Antioquía:** 427n.
- **Santiago Álvarez, Rosa A.:** 171n, 939.
- **Santos, Felisa:** 485n, 952.
- **Sartre, J.P.:** 32, 32n, 33, 36-38n,, 95-97n, 141n, 575-578, 582, 712, 759, 720n, 828, 829, 912, 917, 952, 959, 962.
- **Saulo o san Pablo:** 456, 469n.

- **Sauquillo González, Julian:** 36n, 952.
- **Sawicki, Jana:** 791-795, 952.
- **Searle, John:** 534n.
- **Schäfer, Thomas:** 720n.
- **Schelling, Friedrich:** 282n, 525, 553.
- **Schiler, Heinric:** 449n.
- **Schiller, Friedrich:** 141n, 679, 680.
- **Schirato, Tony:** 881, 881n, 952.
- **Schjelderup-Ebbe, Thorleif:** 763n.
- **Schleiermacher, Friedrich:** 44, 44n, 127, 175n.
- **Schmid, Wilhem:** 720n, 721n, 952.
- **Schofield, Malcolm:** 134n, 145n, 189n, 224n, 360n, 941, 945.
- **Schopenhauer, Arthur:** 87n, 525, 549, 553.
- **Schumpeter, Joseph:** 709.
- **Schweitzer, A.:** 469n, 952.
- **Scipion de Gramont:** 585.
- **Scott, Charles E.:** 100n.
- **Sedley, D. N.:** 209n, 943.
- **Sellars, Wilfrid:** 622.
- **Séneca:** 42, 55, 173n, 210, 211, 212n, 222, 222n, 223n, 262, 278n, 285, 291, 293n, 295-207n, 299, 301, 308, 308n, 312, 324, 329-332n, 376, 376n, 421n´424, 426, 471, 566, 725, 726, 734, 812, 845, 869, 887, 893, 934, 952, 957.
- **Senellart, Michel:** 428n, 466, 466n, 953.
- **Serapión:** 330.
- **Sereno:** 477n, 874n.
- **Sextio:** 212.
- **Sexto Empírico:** 134n, 231, 232n, 953.
- **Shapiro, Gary:** 100n.
- **Shakespeare, William:** 629.
- **Sharples, R.W.:** 210n, 953.
- **Sider, David:** 316n.
- **Simeón:** 468.
- **Simmias:** 225n, 264, 265.
- **Simón Iscariote:** 480n.
- **Simplicio:** 134n.
- **Sloterdijk, Peter:** 399n, 953.
- **Sluga, Hans:** 97n, 765n, 798, 954.
- **Smart, Barry:** 584n, 690-692n, 698n, 701n, 703n, 705n-708n, 720n, 932, 937, 954.
- **Smith, Adam:** 814.
- **Soboul, Albert:** 582.
- **Sócrates:** 42, 106, 129n, 140n, 170, 171, 173n, 175, 176, 176n, 179, 180n, 181, 182, 184, 184n, 191, 194-197n, 210, 291, 225n, 244, 249, 254, 254n, 255, 261-262n, 264, 267-271n, 291, 322, 344-349n, 351-356, 358, 368n, 371, 377, 389n, 395n, 429, 459, 487, 493-495, 565, 712-715, 776, 777, 878, 883, 929, 940, 947, 949.
- **Sócrates de Constantinopla:** 402n.

- **Sokal, Alan:** 795, 796n, 960.
- **Solón:** 318n, 949.
- **Spengler, Oswald:** 103, 863.
- **Spies, Johann:** 525, 525n.
- **Spinoza, B.:** 91, 282n, 503, 503n, 524, 524n, 525, 531n, 554, 724, 724n, 939, 954.
- **Stalin, Iósif:** 829.
- **Steiner, George:** 598-600n, 954.
- **Stirner, Max:** 549, 954.
- **Stoléru, Lionel:** 824.
- **Stone, Lawrence:** 659-668, 955.
- **Suarez de la Torre, Emilio:** 440n, 955.
- **Swyer, Rupert:** 623n.
- **Szakocjai, Arpád:** 253n, 955.
- **Taciano de Siria:** 427n, 430n, 955.
- **Tácito, Cornelio:** 778, 778n.
- **Taylor, Charles:** 677-690n, 693, 697, 698, 701, 703n-706, 708, 749, 955.
- **Teanor de Crotona:** 225n.
- **Teeteo:** 206, 428n, 487, 487n, 948.
- **Teja, Ramón:** 467, 467n, 955.
- **Temístocles:** 383.
- **Teodoreto de Ciro:** 459n, 468, 472n, 956.
- **Teofrasto:** 306n, 307, 307n, 956.
- **Tersites:** 307n.
- **Tertuliano:** 427, 427n, 428, 431-434n, 436-438n, 447, 938, 955, 956.
- **Tetis:** 378.
- **Throckmorton, Jane:** 662, 662n.
- **Tidida:** 189.
- **Tillich, Paul:** 399n.
- **Timeo:** 327n, 342n, 948.
- **Timón el Xilógrafo:** 231.
- **Tindal, Matthew:** 529.
- **Toews, John:** 784-787, 956.
- **Tomassius, Christian:** 530n.
- **Trevijano Etcheverria, Ramón:** 435n, 956.
- **Trías, Eugenio:** 591-593, 956.
- **Trifón:** 428n, 430, 940.
- **Troeltsch, Ernst:** 444n, 956.
- **Trotsky, León:** 609.
- **Tucidídes:** 320, 320n.
- **Tuke, William:** 629, 668.
- **Turgot, Anne Robert Jacques:** 585.
- **Ulises:** 307n, 309n, 918.
- **Valverde, José Maria:** 154n, 936.
- **Vara, José:** 213n-216n, 929, 957.
- **Varela, Julia:** 710n, 917.
- **Varrón:** 226n, 400, 403-405.
- **Vazquez García, Francisco:** 534n, 957.
- **Vegetti, Mario:** 384n, 957.
- **Vegas González, Serafín:** 645, 646, 646n, 957.

- **Velázquez, Diego:** 572, 657, 658.
- **Vera, Julio:** 588n, 925.
- **Verdeaux, J.:** 129n.
- **Vermal, Juan Luis:** 14n, 946.
- **Vernant, Jean-Pierre:** 335n, 957.
- **Veyne, Paul:** 42, 83n, 222n, 347n, 778, 957.
- **Vico, Giambattista:** 537n, 957, 960.
- **Victor, Pierre:** 770, 829.
- **Vidal, Senén:** 175n, 931.
- **Vidal-Naquet, Pierre:** 582.
- **Vink, C.:** 175n.
- **Visker, Rudi:** 750-758, 957.
- **Vives, Luis:** 516.
- **Voltaire:** 103, 529, 530n, 599.
- **Waldenfels, B.:** 720n.
- **Walker, D.P.:** 662-665, 667, 957.
- **Walzer, Michel:** 648-652n.
- **Waszink, Jan:** 428n.
- **Watkins, M.:** 310n, 958.
- **Webb, Jen:** 881, 881n, 952.
- **Weber, Max:** 47, 47n, 100n, 253n, 533, 533n, 697n, 709, 762, 955.
- **Weil, R.:** 175n.
- **Weeks, Jeffrey:** 646, 647, 647n, 958.
- **Westerink, L. G.:** 221n, 958.
- **Whithead, Alfred North:** 598, 598n.
- **Wickham, Gary:** 653-658.
- **Wittgenstein, Ludwig:** 533n, 622.
- **Wolff, Christian:** 530, 531.
- **Xenócrates:** 202, 204.
- **Yahveh:** 434n.
- **Yámblico de Apamea:** 396.
- **Zamora, Daniel:** 820-826, 828, 919, 958.
- **Zaragoza, Juan:** 176n, 270n, 932, 933, 939, 940, 943, 947.
- **Zazzo, R.:** 582, 941.
- **Zenón de Citio:** 208, 209, 209n, 219, 309n.
- **Zeus:** 134n, 186, 195, 264, 286, 419n, 420, 420n, 421.
- **Ziegler, Konrat:** 188n.
- **Zópiro el tracio:** 269.
- **Zósimo:** 402n.

Posdata.-

El día posterior al inicio de los trámites requeridos para el depósito de esta tesis leemos la noticia de la publicación, 34 años después del fallecimiento de su autor, del IV volumen de *L'histoire de la sexualité*. Su título, *Les aveux de la chair*, que era lo único conocido porque el mismo Foucault ya lo había desvelado en la introducción de *L'usage des plaisirs*, y el tema tratado, el origen y “formación de la doctrina y la pastoral de la carne”, dan una idea de la repercusión que podrían tener para esta tesis. Para evaluar someramente dicho alcance procedemos ahora a reseñar una primera lectura del que, en realidad, fue el II volumen de la *Historia de la sexualidad* por orden de comienzo en su escritura. Son breves apuntes que solo pretenden indicar la orientación de algunas ideas generales y señalar posibles líneas de desarrollo para posteriores estudios complementarios.

El libro, como decimos, está dedicado a la experiencia cristiana de la carne, nueva en algunos aspectos aunque deudora en términos generales del régimen de los *aphrodisia* de la antigüedad clásica y helenística. A través de las prácticas de sí de la vida ascético-monástica y de las normas y de las doctrinas de los Padres de la Iglesia, con especial detenimiento en Agustín de Hipona, Foucault establece como marco referencial las cuestiones cristianas relativas al deseo, a la “caída”, la procreación, la penitencia, la continencia, la mística de la virginidad o el comportamiento sexual dentro del matrimonio, que ponen de manifiesto la relación del individuo con su propia conducta. El desplazamiento de los cánones de la sexualidad clásica por las prácticas cristianas no produce ni un cambio en la condena de la impuridad o el exceso ni, por paradójico que parezca, un endurecimiento de las prohibiciones o un incremento de la culpabilidad. Al contrario, según Foucault, con el régimen de la pastoral cristiana, “arte de las artes”, la

sexualidad alcanza una centralidad que la convierte en una especie de clave de bóveda en la formación del sujeto. Y, desde esta nueva dimensión, es el sujeto el que experimenta una transformadora relación con el mal, con el deseo o con la verdad. Si a esto le añadimos que "Le devoir de vérité, comme croyance et comme aveu, est au centre du christianisme", ya tenemos, de nuevo, los dos conceptos que siempre recuerda Foucault como prioritarios en su filosofía: el sujeto y la verdad.

Para el análisis del tránsito del helenismo a la posterior consolidación y desarrollo del cristianismo Foucault recurre en este libro, como decimos, a los textos de algunos de los Padres de los siglos II-V, como Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Casiano, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianzeno, Evagrio Pónico o el mencionado Agustín de Hipona, autores que, por otra parte, ya venía utilizando desde *Sécurité, Territoire, Population*, las conferencias de Berkeley, el curso de *La hermenéutica del sujeto*, etc. Precisamente sobre Agustín de Hipona había, en el trabajo previo de Foucault, lo que podía pensarse como una falta de suficiente atención que este libro viene a paliar. En efecto, la importancia de san Agustín para la doctrina cristiana queda ahora reflejada como amplia fuente referencial y muchos de sus análisis son ahora destacados como paradigmas de autoridad. Sobre los temas tratados, son numerosas las citas de textos procedentes de *Contra Julianum*, *De continentia*, *De santa virginitate*, *De nuptiis et concupiscentia*, *De Genesi contra Manichaeos* o *La Ciudad de Dios*. Pero, en concreto, nos parece relevante que Foucault, dentro del III^{er} capítulo, "Être marié", III^{er} apartado, "La libidinisation du sexe", y en el curso de la polémica que san Agustín mantiene con los pelagianos, en la que sin embargo no aparece Pablo de Tarso como influencia de referencia, establece una interesante asociación entre la Creación y la "caída", la voluntariedad y la involuntariedad de los "movimientos carnales" o la denominada *inoboedentia reciproca*, y todo ello en relación a la concupiscencia, para la que utiliza el término "libido". En efecto, en el mencionado capítulo Foucault señala que san Agustín,

entre otras cosas, sostiene la idea de que en el paraíso la relación sexual se define como un acto donde la libido está excluida, al menos como fuerza restrictiva. Antes de la caída, podían haber movimientos carnales o los sentidos podían verse estimulados, pero, movimientos y estímulos estaban “sometidos al imperio de la voluntad”. La línea de separación entre la Creación y la caída, que coincide con el límite por donde se abre la división moral, parece estar, según interpreta Foucault, en el punto donde la involuntariedad irrumpe en detrimento del acto voluntario. Y aquí, Foucault recuerda la relación que en la doctrina agustiniana hay entre pecado original y caída, y el castigo a la desobediencia que Dios, en su benevolencia, no ha querido que fuera definitivo. Para ajustarlo a las fuerzas del hombre y al mantenimiento de la posibilidad de salvación, Dios ha reproducido en el hombre caído esa desobediencia. El sujeto se encuentra ahora “revuelto” contra sí mismo. Es decir, Dios, como castigo por haberse revuelto contra Él, castiga al hombre con “...une scission que marque sa propre volonté qui se divise, se retourne contra soi et échappe à ce qu'elle-même peut vouloir”. Y es la libido la que aparece como marca del hombre caído, como elemento asociado al pecado original, a la caída y a la “reciprocidad de desobediencia”.

La importancia de san Agustín en la interpretación que hace Foucault de los primeros siglos del cristianismo queda reflejada no solo en el espacio que le dedica, o en la valoración de alcance de los temas tratados, sino en la relevancia con la que lo sitúa como punto de inflexión del que parten nuevas perspectivas de las prácticas de sí o nuevas consideraciones morales. Las incidencias de estas repercusiones con respecto a nuestra tesis hubieran requerido, sin duda, un análisis más sosegado. Por ejemplo, ese “revuelto contra sí mismo” nos hace pensar en algún nuevo apartado. Recordemos, no obstante, que Foucault en todo el curso de *La hermenéutica del sujeto* utiliza solo en dos ocasiones el término “sexualidad”. Asimismo, que los autores del primer cristianismo que Foucault cita en *Les aveux de la chair*, ya los había tratado, de forma dispersa pero con

cierta amplitud, en bastantes publicaciones anteriores. Señalemos también que aquí centra su atención más en la ausencia de una ruptura dramática de la cuestión sexual entre el cristianismo y el mundo pagano, así como en las nuevas directrices doctrinarias que girarán alrededor de las distintas implicaciones de esa sexualidad en la formación de la subjetividad occidental. Y, por último, mencionemos asimismo que el solapamiento del modelo helenístico por el ascético-monástico abordado por Foucault en el curso 1981-82, se fundamenta en muchos textos de los autores aquí mencionados. Es decir, son las mismas fuentes que le sirven para articular el proceso del olvido de la *epimeleia heautou*, en base a los elementos que dan forma a la renuncia a sí necesaria para la salvación, a la purificación del corazón para comprender la Palabra y a la exégesis de sí para detectar las tentaciones y seducciones. O dicho de otro modo, los desplazamientos de los elementos que encubren el modelo helenístico son compatibles con los principios de austeridad cristiana presentes en *Las confesiones de la carne* porque las prohibiciones, las impurezas y los excesos, que ya habían sido fijadas como categorías por la antigüedad grecorromana, son asumidos y asimilados por la teología cristiana como herramientas muy útiles para estimular una dimensión pastoral de vocación y alcance ecuménicos.

Tal y como hemos advertido más arriba, son solo algunos aspectos e ideas generales los que podemos tratar aquí. El libro, además de inaugurar una original exégesis sobre la formación y el primer desarrollo del cristianismo, aporta una serie de textos, citados o referidos, que ensanchan aún más el ya de por sí vasto campo de análisis, así como el de las problematizaciones asociadas. Dejamos para otra ocasión las implicaciones que se adivinan para nuestra tesis, en especial la presencia y trascendencia de san Agustín como Padre de una Iglesia cuya doctrina fija ahora su atención en la experiencia de la carne.

Resumen.-

Con la presente tesis hemos propuesto explorar el modo en que Michel Foucault entiende el origen, la formación y el proceso de preterición del antiguo precepto griego de la *epimeleia heautou*, es decir, la exhortación al “cuidado de sí mismo” mediante la transformación necesaria. El objetivo ha sido averiguar qué es lo que se olvida cuando Foucault dice que se olvida la inquietud por uno mismo, y, también, responder a las preguntas del cómo, cuando y por qué de ese olvido. Para ello, sin abandonar el marco conceptual y contextual elegido por Foucault, hemos centrado la cuestión en ordenar y analizar la estructura relacional de ese proceso que, como hemos visto a través del enfrentamiento entre los modelos históricos de “reminiscencia” y el “ascético-monástico”, consiguieron ocultar la forma de *epimeleia heautou* helenística. Hemos analizado, asimismo, cómo el cuidado de sí, que se mantuvo en el cristianismo durante mucho tiempo como una transformación de sí mismo que daba acceso a la verdad, con el posterior “momento cartesiano” y con el Kant de *La crítica de la razón pura* dejó de ser necesario para tener acceso al conocimiento. El olvido del cuidado de sí, por tanto, ha sido el hilo argumental de este trabajo y nos ha permitido abordar *La hermenéutica del sujeto*, al igual que el resto de la obra del último Foucault, desde otra perspectiva de cohesión. Como desarrollo de este planteamiento, la Parte Primera de la tesis ha consistido en proporcionar algunos antecedentes sobre la significación de determinados desarrollos conceptuales de ese último Foucault, así como el establecimiento de ciertas líneas de convergencia filosófica con Nietzsche y Heidegger. La Parte Segunda la hemos dedicado al origen y a la completa formación del precepto de la *epimeleia heautou*, teniendo el contexto de su evolución como marco de desarrollo. Y, por último, en la Parte Tercera la dinámica relacional entre modelos ha sido la cuestión central. Con los Anexos,

Conceptos básicos utilizados o los Esquemas hemos pretendido un complemento que ampliara la visión general y mostrara algunos aspectos, interpretaciones y críticas poco analizados.

Resum.-

Amb la present tesi hem proposat explorar el mode en què Michel Foucault entén l'origen, la formació i el procés de preterició de l'antic precepte grec de l'*epimeleia heautou*, és a dir, l'exhortació al “cuidado de si mismo” per mitjà de la transformació necessària. L'objectiu ha sigut esbrinar què és el que s'oblida quan Foucault diu que s'oblida la inquietud per un mateix, i, també, respondre a les preguntes del com, quan i per què d'eixe oblit. Per a això, sense abandonar el marc conceptual i contextual triat per Foucault, hem centrat la qüestió a ordenar i analitzar l'estructura relacional d'eixe procés que, com hem vist, a través de l'enfrontament entre els models històrics de “reminiscència” i el “ascético-monástico”, van aconseguir ocultar la forma d'*epimeleia heautou* hel·lenística. Hem analitzat, així mateix, com l'atenció de si, que es va mantindre en el cristianisme durant molt de temps com una transformació de si mateix que donava accés a la veritat, amb el posterior “momento cartesiano” i amb el Kant de *La crítica de la raó pura* va deixar de ser necessari per a tindre accés al coneixement. L'oblit de l'atenció de si, per tant, ha sigut el fil argumental d'este treball i ens ha permés abordar *L'hermenèutica del subjecte*, igual que la resta de l'obra de l'últim Foucault, des d'una altra perspectiva de cohesió. Com a desenrotllament d'este plantejament, La Part Primera de la tesi ha consistit a proporcionar alguns antecedents sobre la significació de determinats desenrotllaments conceptuals de l'últim Foucault, així com l'establiment de certes línies de convergència filosòfica amb Nietzsche i Heidegger. La Part Segona l'hem dedicat a l'origen i a la completa formació del precepte de l'*epimeleia heautou*, tenint el context de la

seua evolució com a marc de desenrotllament. I, finalment, en La Part Tercera la dinàmica relacional entre models ha sigut la qüestió central. Amb els Annexos, Conceptes bàsics i Esquemes hem pretés un complement que ampliara la visió general i mostrara alguns aspectes, interpretacions i crítiques poc analitzats.

Abstract.-

With this thesis we have proposed to explore the way in which Michel Foucault understands the origin, formation and preterition process of the ancient Greek precept of the *epimeleia heautou*, that is to say, the exhortation to the “care of the self” by means of the necessary transformation. The aim was to find out what is really forgotten when Foucault says that the care of one-self is forgotten, and also, respond to the questions of how?, when? and why? of this forgetfulness. In order to do this, and without leaving the conceptual and contextual frame chosen by Foucault, we have centred the question, as we have seen, in ordering and analyzing the relational structure of this process that, across the clash between the historical models of “reminiscence“ and the “ascetic-monastic” one, managed to hide the form of hellenistic *epimeleia heautou*. We have also analyzed how the care of the self, considering the later 'Cartesian moment' and Kant's *Critique of Pure Reason* and that it remained for a long time in Christianity as a transformation of itself that gave access to the truth, was no longer necessary to have access to the knowledge. The forgetfulness of the care of the self, therefore, has been the storyline of this thesis and has allowed us to approach the hermeneutics of the subject, as it was for most of the last Foucault's work, from another perspective of cohesion. As development of this approach, the first part of the thesis has been to provide some background on the significance of certain conceptual developments of the last Foucault, as well as the establishment of certain lines of philosophical convergence with Nietzsche and

Heidegger. We have dedicated the second part to the origin and the complete formation of the precept of the *epimeleia heautou*, having the context of his evolution like frame of development. And, finally, in the third part the relational dynamics between models has been the central issue. With the annexes, basic concepts and diagrams we tried a complement that will expand the overview and show some aspects, interpretations and criticism not much analyzed.

