



Cuidado de sí y autoconocimiento en *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault:

una lectura alternativa desde la
propuesta teórica de Lev Shestov

Care of the Self and Self-knowledge
in *Hermeneutics of the Subject* of
Michel Foucault: An Alternative
Reading from Lev Shestov's
Theoretical Proposal

PEDRO IGNACIO URTUBEY

(FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA – ARGENTINA)

Recibido el 20 de febrero de 2020 – Aceptado el 11 de agosto de 2020

RESUMEN: Este trabajo propone un análisis crítico en torno al estudio realizado por Michel Foucault (1926-1984) en *La hermenéutica del sujeto*, a propósito de las nociones de *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) y *epimeleia heautou* (“cuidado de sí”). Se argumenta que las relaciones entre los conceptos señalados manifiestan siempre una primacía de un elemento irreducible e invariante: el autoconocimiento. Esta lectura alternativa de la tesis foucaultiana tiene asidero en los aportes del filósofo ruso Lev Shestov (1866-1938), ya que el concepto de “amor a la razón”, de este último, permitirá argumentar que es el autoconocimiento lo que determina la proliferación de prácticas del cuidado de sí. De esta manera, el presente trabajo se inscribe en la línea de estudios sobre el programa teórico de Michel Foucault, a partir de un estudio crítico sobre una de sus obras más difundidas.

PALABRAS CLAVE: Autoconocimiento – Cuidado de sí – Sujeto – Verdad – Foucault – Shestov.

ABSTRACT: In this article we propose a critical analysis of *Hermeneutics of the Subject*, a work by Michel Foucault (1926-1984), in which he analyzes the notions of *gnothi seauton* (“know thyself”) and *epimeleia heautou* (“care of the self”). We propose that the relationships between the indicated concepts always show a primacy of an irreducible and invariant element: self-knowledge. Our aim is to use some contributions of Russian philosopher Lev Shestov (1866-1938) in order to develop an alternative reading of the theoretical program of Foucault. Shestov’s concept of “love of reason” will allow us to argue that self-knowledge is what determines the proliferation of “care of the self” practices. In this way, this work is part of the scholar studies on the theoretical program of Michel Foucault, from a critical study of one of his most widespread works.

KEY WORDS: Self-knowledge – Care of the self – Subject – Truth – Foucault – Shestov.

Pedro Ignacio Urtubey es Profesor de Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es adscripto de la cátedra de Filosofía Moderna (FaHCE, UNLP). Colabora en el proyecto de investigación “Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías *racionalismo* y *empirismo*” (IdHICS, UNLP) y participa del grupo de estudios “Magia, Ciencia y Brujería en el renacimiento” (CIEFI, FaHCE, UNLP).

“(…) dice Epicteto, es muy simple. Cuando tienes a tu hijo, tu varón o tu niña, sobre las rodillas y expresas con toda naturalidad tu cariño por él, en el momento en que lo besas por un movimiento y una expresión legítimos de un afecto natural, di constantemente, repítete a media voz, para ti mismo o, en todo caso, en el alma: ‘Mañana morirás’. Mañana tú, el hijo que amo, morirás. Mañana desaparecerás”.¹

Introducción²

En *La hermenéutica del sujeto*, (2014 [1982]) Michel Foucault analiza la emergencia de lo que el filósofo francés concibe como un *acontecimiento*³ fundacional en la historia cultural de occidente: las diversas prácticas por medio de las cuales el sujeto se hace apto para acceder a “la verdad”.⁴ Formulando un análisis arqueológico que lo lleva al contexto de la Atenas del siglo IV a.C., el autor entiende que allí emergió la articulación entre los conceptos de “verdad” y “sujeto” en torno a un *dispositivo* de prácticas, algo inusitado hasta ese entonces. El análisis continúa sobre las mutaciones de la díada sujeto-verdad en el período helenístico-romano, con el fin de detectar aquello a lo que el autor se refiere como las “dislocaciones”, es decir, los aspectos discontinuos que las prácticas en torno a la relación entre “sujeto” y “verdad” adoptan en ese contexto. En este orden de ideas, el presente artículo parte de una reconstrucción del análisis que Foucault despliega en el texto mencionado para proponer una lectura alternativa a algunas conclusiones del autor. Tomaremos como insumo interpretativo los aportes de uno de los filósofos existencialistas más relevantes —y al mismo tiempo, quizás de los menos conocidos— del siglo XX: Lev Shestov.⁵

¹ Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 412. De aquí en adelante haremos referencia a esta obra en particular con la abreviatura “*op. cit.*”. Cuando no sea el caso, especificaremos.

² El autor de este artículo agradece los valiosos comentarios y aportes de las/los revisoras/es.

³ Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 20.

⁴ Foucault, M., *op. cit.*, p. 26.

⁵ Lev Isaákovich Shestov, conocido en el habla hispana como León Chestov, nació en Kiev en

En efecto, y siguiendo con lo anterior, el interés de Foucault en analizar el momento fundacional que Platón inaugura con su diálogo *Alcibíades* tiende a la formulación de una hipótesis central. Esta consiste en señalar que, incluso desde antes de Platón —con Pitágoras y hasta el siglo V d.C— la relación entre los preceptos de *epimeleia heautou* —“inquietud de sí”— y *gnothi seauton* —“conócete a ti mismo”— manifestaban una supremacía del segundo sobre el primero. Ahora bien, durante el período helenístico-romano, se habría evidenciado una instancia de ruptura conforme a la cual las prácticas del cuidado de sí no se hallan ya absorbidas por el precepto que aboga por el autoconocimiento.

Desde tal andarivel, este artículo propone en primer término una recuperación del análisis de Foucault en lo que se refiere a la “pre-historia” del *gnothi seauton* y de la *epimeleia heautou*. En segundo lugar, se explicita la tesis foucaultiana que encuentra una articulación entre estos dos preceptos en *Alcibíades*. En un tercer momento, el análisis avanzará sobre el período helenístico-romano, con el fin de recuperar las dislocaciones específicas que la diáda mencionada presenta en ese momento histórico. Estas tres primeras secciones del trabajo tenderán a esclarecer los puntos de análisis que Foucault destaca para sostener la debilidad de toda perspectiva que plantee un *continuum* —a lo largo de la historia de la filosofía occidental— del desarrollo del autoconocimiento, dejando de lado las prácticas que propicia la inquietud de sí. En este sentido, cabe aclarar que la posición de Foucault es compleja: a lo largo del mentado curso, el carácter distintivo del período helenístico-romano no es señalado de manera exhaustiva por el filósofo francés, por cuanto, sobre todo, lo que prima en su análisis son las apreciaciones en torno a la continua presencia de las estrechas relaciones entre el “cuidado de sí” y el “autoconocimiento”. Esto permitiría considerar que, respecto del momento fundacional del *Alcibíades* y de la “tercera etapa” que inaugura el cristianismo del siglo IV, lo distintivo del período helenístico-romano sería, ante todo, el haber sido el período histórico en el cual las prácticas del cuidado de sí se desarrollaron de manera co-

el año 1866. Su pensamiento filosófico existencial propone una crítica al racionalismo, al tiempo que gran parte de aquél se enhebra en una reconstrucción de las tensiones entre razón y fe —tomando como arquetipo la relación entre la tradición judaica y la griega. En tanto se trata del mayor exponente del existencialismo ruso, su obra se encuentra casi enteramente publicada en idiomas ruso y también francés, ya que el autor se exilió en Francia en torno al año 1920, lugar donde moriría hacia el año 1938.

losal. No obstante, es posible observar que cuando Foucault pasa de aquella distinción —si se nos permite— “historiográfica” a una más honda, de carácter “histórico-filosófico”, comprendemos que, en efecto, lo que según el filósofo francés distingue al período helenístico-romano es que las prácticas del cuidado de sí que proliferaron en él dan cuenta de un *acontecimiento* en el cual el cuidado de sí no se hallaba subsumido al autoconocimiento. Esto último constituiría precisamente la riqueza del mentado período, por cuanto además del desarrollo y la proliferación de las prácticas del cuidado de sí respecto del “momento platónico”, también este período da cuenta de una auto-finalidad del cuidado de sí, no subsumida al afán de autoconocimiento.⁶ En palabras de Foucault, se trata de un tercer esquema —segundo en el devenir histórico— que

[...] no tiene por forma ni la reminiscencia [propia del momento platónico] ni la exégesis [propia del momento cristiano]. A diferencia del modelo platónico, no identifica inquietud de sí y autoconocimiento ni absorbe la primera en el segundo. Al contrario, tiende a acentuar y privilegiar la inquietud de sí, a mantener al menos su autonomía con respecto a un autoconocimiento cuyo lugar —ya van a verlo— me parece, con todo, limitado y restringido. Segundo, a diferencia del modelo cristiano, este modelo helenístico no tiende en absoluto a la exégesis de sí ni a la renuncia de sí, sino, al contrario, a constituir al yo como objetivo a alcanzar.⁷

A partir de lo anterior, en la cuarta sección de este trabajo intentaremos destacar que aquellas dislocaciones que Foucault considera distintivas del período helenístico-romano son en verdad expresiones de un elemento irreductible, presente tanto en el momento fundacional como en este período en cuestión. En línea con este punto, aquel elemento irreductible es lo que, siguiendo a Shestov, denominaremos “amor a la razón”. Retomando la perspectiva del filósofo ruso, esa última noción será develada como el presupuesto fundamental que propicia, en la subjetividad del período helenísti-

⁶ Asuaje, R., “Revisión de las prácticas del cuidado de sí en la relación maestro-discípulo en la antigüedad griega y romana. Una revisión de los postulados de Sócrates, Platón y del Cristianismo Primitivo realizadas por el último Foucault (1982-1984)”, en *Educere*, Vol. 18, n°. 60, 2014, pp. 237-248.

⁷ Foucault, M., *op. cit.*, p. 252.

co-romano, el conocimiento de la realidad, activando el dispositivo de prácticas que hacen al sujeto apto para acceder a la verdad.

En suma, la perspectiva foucaultiana concibe al período helenístico-romano como expresión de una instancia de “dislocaciones”, que da cuenta de modo distintivo de un período en el cual la *epimeleia heautou* funciona como motor del “autoconocimiento”, sin ser por ello, como sucedía en Platón, absorbida por él. Nuestra lectura tenderá a enfatizar que en el período helenístico-romano se da de modo paradigmático un pronunciamiento radical del “autoconocimiento”, el cual, en continuidad con el momento fundacional del *Alcibíades*, evidencia una primacía del *gnothi seauton* por sobre la *epimeleia heautou*. Contrariamente a lo afirmado por Foucault en la cita anterior, sugeriremos que en este cuadro serán sintomáticas las renunciaciones que, como posteriormente se analizará, inauguran las éticas austeras del período helenístico-romano.

1. Sujeto y Verdad: Sobre la “prehistoria” de la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*

“Sujeto y Verdad” es, a grandes rasgos, la cuestión que Foucault analiza en *La hermenéutica del sujeto*. El momento fundacional que signa esta problemática es rastreado hacia el siglo V a.C, en Grecia, con el diálogo *Alcibíades*, en el cual tiene lugar una articulación fundacional entre dos preceptos que acabará siendo el cimiento de una concepción específica de la relación entre “verdad” y “sujeto”.⁸ Estos preceptos son el *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” y el precepto de *epimeleia heautou*, “cuidado de sí”.

Por un lado, Foucault recupera los estudios que evidencian que, antes de Sócrates, el precepto *gnothi seauton*, —originariamente una de las tres inscripciones de la entrada del templo de Apolo, en Delfos— antes que ser interpretado en un sentido “moral”, más bien

⁸ Se trata de una perspectiva que evade concepciones a-históricas o de inmutabilidad de los conceptos, para descubrir relaciones en términos de “los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un momento regulador, los puntos extremos de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, la aparición de un mecanismo, el instante de alteración de una causalidad circular” (Foucault, M., *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 226).

expresaba el modo en que debían proceder los visitantes al momento de interrogar al dios. Así, “conócete a ti mismo”, constituía un imperativo para no preguntar trivialidades, es decir, para conocer las propias inquietudes fundamentales antes de dirigirse al dios. En el caso de la *epimeleia heautou*, Foucault recupera su origen en una anécdota lacedemonia: cierta vez preguntaron a Alexandrides el motivo por el cual los lacedemonios no cultivaban ellos mismos los grandes latifundios de su potestad, prefiriendo darlos por el contrario a los ilotas para que ellos los cultiven. La respuesta del lacedemonio habría sido: “para poder ocuparnos de nosotros mismos”.

A partir de estas “presentaciones”, arribamos a un origen de ambos preceptos, en los cuales no existía un sentido filosófico original o un influjo moral preestablecido. Así, la articulación de ambos preceptos, tal como se dan en el diálogo *Alcibíades*, adquiere por esto su justificado carácter de momento fundacional que, en tanto que tal, trae aparejadas un conjunto de prácticas y juicios específicos, a deslindar a continuación.⁹

2. El Alcibíades como momento fundacional de la relación “Sujeto y Verdad”

En lo que compete al análisis que Foucault emprende aquí, el personaje de Alcibíades es relevante en el diálogo debido a que se trata de un joven aristocrático: su familia consta de prestigio y poderío económico, y su inserción en el gobierno es una posibilidad al acecho. Sumado a esto, la belleza de Alcibíades había atraído el interés de numerosos enamorados, pero la inquietud de Sócrates por dialogar con él se debe, precisamente, a que la negativa del joven a darse al requerimiento de alguno de los tantos enamorados bajo sus pies, ha terminado por declinar su instante fugaz de primera juventud: Alcibíades ha envejecido y el florecimiento de su seducción capital ha comenzado a marchitarse. Pero este joven, aunque habiendo desaprovechado ese momento, tiene para Sócrates *algo más* que dar: Alcibíades se interesa por la *polis*, por el gobierno de los otros; pretende canalizar el influjo de su belleza en acción política.

⁹ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 19-20.

La caracterización de Alcibíades establecerá una clara conexión entre la díada “sujeto” y “verdad” y la acción política. En torno a esta surge el entramado de factores capaces de propiciar la articulación entre el “cuidado de sí” y el “autoconocimiento”: Alcibíades quiere dedicarse a la política, pero su educación es precaria en comparación con la de sus rivales (los persas y los espartanos). Por otro lado, resulta incapaz para sortear aquel inconveniente mediante la impartición de un *saber* sobre la *polis* en tanto *tekhne*: Alcibíades resulta incapaz de “dar razón” sobre lo que sea la concordia; él mismo es ignorante respecto del saber fundamental que nutre la acción política, la tarea para la cual está destinado. Ante este cuadro, Sócrates consuela a Alcibíades, arguyendo que *aún está a tiempo de ocuparse de sí mismo*. Esto configura según Foucault la primera aparición de este precepto dotada de un conjunto de significancias especialmente relevantes: el cuidado de sí determina la transición *desde* el goce de beneficios que un status social de jerarquía ofrece *hacia* la acción política concreta.¹⁰ También supone una toma de decisión del individuo, en tanto el gobierno de los otros no resulta viable si uno antes no se ha “ocupado de sí mismo”.

La pregunta capital que aquí aparece es qué será ese “sí mismo” al que Sócrates alude, es decir: ¿cómo es que el cuidado de sí llegaría a suplir las falencias de Alcibíades? Y aquí el *gnothi seauton* adquiere su relevancia específica. En efecto, el “sí mismo” se refiere al alma, toda vez que el alma es el elemento capaz de dominar, de servirse, tanto del cuerpo en general como de las capacidades específicas (el lenguaje) y las “herramientas” (los órganos) que lo constituyen.

Ahora bien ¿qué especificidad supone el “autoconocimiento” en el diálogo en tratamiento? Y bien, en este punto Platón realiza una analogía de interés. En tanto los ojos, para verse a sí mismos, deben necesariamente contemplarse en un espejo, de igual forma el alma, para contemplarse a sí misma, debe contemplar un elemento. Pero un elemento afín a su naturaleza, puro por excelencia: lo divino.

En consonancia con lo anterior, sobre el cierre del diálogo, Alcibíades hace una promesa: no dice que va a ocuparse de sí mismo,

¹⁰ A diferencia de la inquietud de sí que aparecía en Alexandrides, señala Foucault que en el caso que expresa el Alcibíades, la inquietud de sí no supone de por sí un privilegio estatuario sino más bien una *condición* para pasar desde ese goce estatuario (joven, aristócrata, bello) a la acción política. Foucault, M., *op. cit.*, p. 51.

sino de la justicia. Esta aseveración constituye el momento fundacional que marca *Alcibíades*, pues postula a la inquietud de sí como esencialmente ligada al autoconocimiento: Alcibíades, *en vistas* a ocuparse de sí mismo, debe *conocer* qué es la justicia, y al conocer qué es la justicia adquirirá recién la *sabiduría* para gobernar a los otros (*cuidar de los otros*) y a sí mismo (*ocuparse de sí mismo*). Esta paradoja expresa un momento fundacional, en la medida en que el conocimiento de lo divino supone, desde la perspectiva de Foucault, un giro trascendente típicamente platónico, que pronuncia la tendencia absorbente del *gnothi seauton* por sobre la *epimeleia heautou* al derivar la inquietud de sí hacia la captación de algo que no es —y a la vez sí es: he aquí el gesto trascendente— el sujeto mismo; así, la *epimeleia heautou* abre el *gnothi seauton* pero a la vez la primera acaba siendo absorbida por el segundo: el cuidado de sí se trastoca en conocimiento de lo divino.

3. La discontinuidad entre Alcibíades y el período helenístico-romano: el tridente de dislocaciones

El segundo período que Foucault analiza es el helenístico-romano, en los siglos I y II d.C. Según el autor, durante el período helenístico-romano se esfuma el tridente que en *Alcibíades* amalgamaba el *gnothi seauton* y la inquietud de sí y demarcaba destinatarios (jóvenes aristocráticos), un objetivo (ejercer el poder al cual uno está destinado por su status social) y el develamiento del significado de la inquietud de sí (el autoconocimiento), dando paso a tres dislocamientos fundamentales. En efecto, en este nuevo período la inquietud de sí deviene en una exhortación que atañe a todos, sin distinción de edad ni de status social. En segundo lugar, esta también pierde un objetivo específico —gobernar la *polis*— y se centra en el cuidado de sí, en las prácticas que favorecen la inquietud por el “sí mismo”, es decir, por el yo. Finalmente, el énfasis radical en el autoconocimiento pierde su influjo *fundamental*, al punto de perder también un significado concreto, definido y esencial, pues cede su lugar hegemónico al eje central que irán a constituir las *prácticas* que favorecen, sostienen y fomentan la inquietud de sí, en un andamiaje que constituirá una verdadera *tekhne tou biou*.¹¹

¹¹ Vignal, S., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar

Una posible objeción a esto último puede fundarse en el hecho de que la propuesta de Foucault consiste en mostrar que, en ese período, el cuidado de sí era considerado indispensable para la formación de un sujeto con condición para aprender la verdad. De hecho, esta cuestión es tematizada de manera explícita por el filósofo francés con el análisis de la *parresía*, presente a lo largo del curso, a propósito del problema de la relación entre subjetivación y veridicción. Sin embargo, entendemos que, en repetidas ocasiones, Foucault mismo destaca que las técnicas del cuidado de sí que emergen en el período helenístico-romano, y en particular la técnica de la *parresía*, se distinguen porque limitan, reducen al mínimo posible, según el filósofo francés, la disposición de estas hacia el autoconocimiento. En efecto, se trata para Foucault de un conjunto de técnicas que meramente sitúan al yo como un elemento sobre el cual hay que mantenerse alerta, pero sin que esto designe al yo como un elemento del cual se espere arrancar un conocimiento definido: “no son en modo alguno un desciframiento de nuestros pensamientos, nuestras representaciones, nuestros deseos”.¹² La cuestión de la *parresía* es, en este sentido —al igual que el elogio estoico y epicúreo de la amistad— un mecanismo de alerta para mantener a raya al yo.¹³ No se busca, en consecuencia, pronunciar una verdad “ontológica” sobre el yo, sino una verdad “asertiva”: qué hace el yo, qué piensa el yo, qué siente el yo, en una dicción confesional que permite identificar esos movimientos constantes de la conciencia para así poder neutralizarlos, por medio de la palabra o de la escritura, constituyendo el interlocutor una mera herramienta capaz de oficiar como testigo del mecanismo de control que define a la *parresía*. En palabras de Foucault:

Esta crítica del saber inútil [fundada en la ética del saber y la verdad que distingue a la *parresía*] no nos remite en absoluto a la valorización de otro saber con otro contenido, que sería el conocimiento de nosotros mismos y nuestro fuero íntimo. Nos remite a otro funcionamiento del mismo saber de las cosas exteriores. El conocimiento de sí, en consecuencia, no está en ab-

relaciones entre subjetividad y educación”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVII, 2011, pp. 307-324.

¹² Foucault, M., *op. cit.*, p. 478.

¹³ Gros, F., “Situación del curso”, en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 512.

soluto, por lo menos en ese nivel, en camino de convertirse en ese desciframiento de los arcanos de la conciencia, esa exégesis de sí mismo que veremos desarrollarse a continuación y en el cristianismo. El conocimiento útil, el conocimiento en que está en cuestión la existencia humana, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, y capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto.¹⁴

3.1. La *epimeleia heautou* como principio general e incondicionado

Tal como señalamos antes, el cuidado de sí como principio general e incondicionado expresa, en primer lugar, que se pierde la perspectiva de arrojar a la práctica de sí una “fecha de vencimiento” y, por tanto, una necesidad urgente para los jóvenes pertenecientes a la aristocracia. El dislocamiento de esta característica —ya manifestado en el siglo I dentro del período helenístico-romano que Foucault analiza— viene expresado en lo que entendemos son dos presupuestos fundamentales: en primer lugar, cierta concepción en torno al futuro. La inexorabilidad y fatalidad del futuro condensa las posibilidades que pueden transformar el presente: los eventos accidentales posibles, las desdichas posibles, las desgracias y los infortunios y, al fin, la muerte.

En este primer punto, la inquietud de sí adquiere la forma de una *παρασκευή*, es decir, una “instrucción” o, al decir de Foucault, un “mecanismo de seguridad”, que sin embargo no llega a constituir un saber “profesional” totalmente sistematizado, al modo de un *corpus* definido de doctrinas orientado a deslindar un comportamiento absolutamente unívoco y estrictamente definido. Se trata, más bien, de una “preparación” contra las acechanzas posibles que el futuro pueda traer aparejadas.

En consonancia con lo anterior, tal “preparación” o *παρασκευή* cuenta, a la par del aspecto formativo, con un aspecto correctivo. No se trata de fundar la formación en la ignorancia del otro, sino en una defectuosidad que es entendida como propia del ser humano, y que se refiere al conjunto de hábitos y representaciones de la reali-

¹⁴ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 233-4.

dad que nos impiden “ser nosotros mismos”. Nos interesa remarcar aquí que, a diferencia del *Alcibíades*, el carácter formativo y a la vez correctivo de la inquietud de sí se halla situado sobre dos concepciones específicas de la realidad humana: por un lado, la fatalidad e inexorabilidad del futuro; por otro lado, el influjo que el entorno y los hábitos establecidos signan en el individuo, impidiendo su subjetivación. Siguiendo esto último, queda claro que el error —y la clausura del devenir “sí mismo” que él propicia— constituye *uno* de los puntos de partida para la conformación de la παρασκευή. En este sentido, resulta de modo manifiesto que ella misma no estará abocada al tratamiento de cierta “ignorancia” —como sí ocurría en *Alcibíades*— sino más bien al cúmulo de errores y defectuosidades presente en cada ser humano, el cual, por su parte, nunca se manifiesta del mismo modo. La παρασκευή constituye, así, una “materia prima” verdaderamente “hecha a medida” de cada quien: la instrucción opera sobre la especificidad de cada individuo, y no como una ley que abraza bajo sí a una totalidad homogénea de sujetos.

Lo tematizado anteriormente permite que arribemos a otro punto de distanciamiento con respecto al *Alcibíades*: la naturaleza formativa y correctiva de la παρασκευή acaba por fundar una meta, *la vejez*, que se concebirá como un umbral para que el individuo acceda a ocuparse de sí mismo. Este “elogio de la vejez” implica según Foucault la tesis de que “hay que vivir sin esperar nada más de la vida y, así como el anciano es quien ya no espera nada de su vida, es preciso, aun cuando seamos jóvenes, no aguardar nada de ella”.¹⁵

El “mecanismo de seguridad” que la παρασκευή representa, teniendo en cuenta su aspecto a la vez formativo y correctivo (cuya razón de ser era, como vimos, la fatalidad y el error) encuentra en aquel elogio de la vejez la coronación de una concepción sobre la existencia, que aquí hemos expuesto sintéticamente. Con vistas a explicitar el modo en que la *epimeleia heautou* se constituye en un principio incondicionado en los siglos I y II d.C, cabe destacar que el “elogio de la vejez” corona la preparación fundada en la inquietud de sí. Esto por cuanto la destaca como una *elección* y nunca como una *ley*, que permite demarcar entre quienes eligieron un camino u otro.

¹⁵ Foucault, M., *op. cit.*, p. 117.

La παρασκευή fundada en la inquietud de sí es, entonces, “principio incondicionado”, ya que si bien se da que virtualmente todos son capaces de ocuparse de sí mismos, resulta a su vez que solo una minoría ingresa dentro de esta clase. Los motivos de tal desfase entre lo posible y lo real obedece, ciertamente, a múltiples factores: miedo, temor, vergüenza, pereza, debilidad, incompreensión; sentimientos y actitudes que hacen que el individuo huya de sí mismo, es decir, de su propio cuidado.

3.2. La inquietud de sí como fin en sí mismo: el desvelo por el yo

Hemos visto en *Alcibíades* que la relevancia del maestro para el joven que debe “de una vez por todas” ocuparse de sí mismo es notable: el joven ignora y se halla perplejo ante las invectivas socráticas. Aquí el maestro es indispensable en tanto se implica como la llave de acceso que posibilita el reconocimiento de que la ignorancia misma, cuando se la reconoce, conduce al conocimiento.

Por su lado, anteriormente vimos de modo introductorio que en el período helenístico-romano el individuo no es concebido tanto como ignorante sino más bien como “defectuoso”. Este estado de vicio circular y constante es, en detrimento de la característica de la ignorancia sustentada en *Alcibíades*, el foco donde hará mella la inquietud de sí en este período.

Trayendo a colación a Séneca, Foucault ahonda en el significado de esto último: por medio de las prácticas de sí que la παρασκευή trae aparejadas, la inquietud de sí apunta a que el individuo que hasta ahora nunca se ha conocido a sí mismo en tanto sujeto, pueda realizar un movimiento desde esta condición original de “no-sujeto” hacia la constitución de su propia auto subjetivación.¹⁶ Esta constitución de la propia subjetivación no es, entonces, sino la instauración de ciertas prácticas que conforman, sustentan y fomentan la relación de sí consigo mismo.

Pero tal constitución, necesaria para devenir desde la instancia de no-sujeto hacia la auto-subjetivación, no se da ni puede darse en tanto esté vacante la intervención del Otro. Como esperamos haber

¹⁶ Foucault, M., *op. cit.*, p.133.

dejado entrever, siguiendo a Foucault, la diferencia fundamental de este Otro con respecto al maestro socrático radica en que allí el fuerte no consiste en la transmisión de un saber, en la dirección dialéctica o en el señalamiento del camino de la reminiscencia. No se trata de un movimiento pedagógico o educativo sino de una intervención “operativa”, por medio de la cual éste agente operador —a saber, el filósofo— efectúa un quiebre en el individuo, que logra arrancarlo de la circularidad de su modo de vida vicioso para que se ocupe, “de una vez por todas”, de sí mismo.

Podríamos preguntar: ¿qué nexo existe entre la naturaleza viciosa o defectuosa y el imperativo que pregona la inquietud de sí, a tal punto que la figura del Otro se torne necesaria y, por tanto, determinante? Foucault esclarece la articulación “vicio-Otro-auto-subjetivación” recuperando la noción de *stultitia* tal como Séneca la usa en una de sus cartas a Lucilio.¹⁷ Dicha noción equivale a la de “sinrazón”, y conduce, siguiendo a Foucault en su análisis de Séneca, a la figura del *stultus*. Se trata de quien quiere algo y a la vez lamenta ese querer; de quien quiere una multiplicidad de cosas que, sin ser contradictorias, sí son divergentes. El *stultus* “quiere”, pero débilmente, es decir, perezosamente y por mero influjo del hábito de querer, yendo de un deseo a otro, preso de su voluntad enfermiza y cambiante. En este contexto, la presencia del Otro, el filósofo, se torna por eso mismo necesaria y en verdad determinante para insertar al *stultus* en el cuidado de sí.

El yo como objeto de deseo desinteresado y motivo de desvelo permanente, siembra en el *stultus* (por medio del papel operativo del filósofo) la mentada auto-subjetivación. Según la perspectiva de Foucault, es en torno a este fin desinteresado (es decir, a la captación del sujeto) que las prácticas de sí adquieren un papel fundamental, expresando en este período —a diferencia del momento fundacional del *Alcibíades*— un predominio de la espiritualidad —la búsqueda de una transformación del propio sujeto para hacerse apto, vía *epimeleia heautou*, del acceso a la verdad— por sobre el autoconocimiento —profesado por el precepto delfico *gnothi seauton*.

El sentido según el cual el yo es visto como un fin en sí mismo deberá ser, sin embargo, explicitado con el desarrollo del siguiente apartado.

¹⁷ Se trata de la carta 52. Foucault, M., *op. cit.*, p. 134.

3.3. Sobre el rol del autoconocimiento, al volverse la inquietud de sí co-extensiva con la vida

La función operativa del filósofo es una mano que se tiende al *stultus* y lo arranca de su sinrazón, favoreciendo el repliegue sobre el único objeto que es posible querer libremente: el yo. A este objeto, Foucault trae a colación, en primer lugar, la perspectiva de Epicteto, para quien la función operativa del filósofo frente al *stultus* es la de hacerle comprender la “necesidad amarga” de que aquello que juzga de una manera, realmente es de otra: “necesidad amarga” de renunciar a aquello que el *stultus* concibe, equivocadamente, como bueno, digno, verdadero, etc.¹⁸ De cara a esta función operativa, Epicteto señala las dos facultades que el filósofo debe tener en su dominio: debe ser por demás hábil en el debate intelectual (a fines de ser efectivo en su combate contra la defectuosidad y el error del *stultus*) y debe ser capaz de dar enseñanzas protrépticas, destinadas a encauzar la inteligencia en la dirección correcta. La figura del filósofo que Epicteto describe constituye el ejemplo escolar de la función operativa que conduce al cuidado de sí: el filósofo tiene, literalmente, una escuela, donde es buscado, como dijimos en el primer apartado, por gentes de todo tipo, clase y condición. Hasta aquí, la figura del filósofo —y por tanto la “llave de acceso” al cuidado de sí— debe ser “buscada”, por hallarse en cierto sentido apartada o distinguida de entre el cúmulo de ocupaciones y representaciones que atraviesan la vida cotidiana.

En contraposición a este modo propiamente escolar, Foucault destaca lo que sería el modo propiamente romano, representado por la forma del consejero privado.¹⁹ El punto de apoyo para ilustrar esta modalidad son textos de Séneca y Marco Aurelio, entre otros. Se trata de un cambio con respecto a la modalidad helenística/escolar, debido a que en la forma del consejero privado deja de haber una figura filosófica propiamente dicha, tanto en términos técnicos (como señalaba Epicteto) como en términos relacionales, con el nuevo tipo de relación con que la modalidad romana funda y propaga el cuidado de sí: la filosofía deja de retraerse al ámbito escolar y a la figura del filósofo que allí opera, para abarcar una multiplicidad de

¹⁸ Foucault, M., *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ Foucault, M., *op. cit.*, p. 147.

lazos que configuran una “gran familia aristocrática”, volcando la inquietud de sí sobre gran parte de las cuestiones y problemáticas que atraviesan la vida cotidiana, política, social y religiosa. De este modo, al decir de Foucault, la figura del filósofo “se desprofesionaliza en la medida misma en que se vuelve más importante”.²⁰

Tenemos, así, a la filosofía devenida en una práctica social, articulando las relaciones de individuos no-filósofos, es decir, ajenos y despreocupados del ejercicio de la filosofía hacia el interior de instituciones propiamente filosóficas. Este modo, esta red relacional entre individuos, no se funda, en términos profesionales o técnicos (como decíamos en el párrafo anterior) sino sobre el carácter mismo que permite la apertura relacional entre individuos: la amistad, el afecto, el cariño, la ternura, la confianza que uno siente por el otro.

No debemos olvidar en este punto todo lo que hasta aquí dijimos: esta “avanzada” de la filosofía, que la convierte en una práctica social, continúa ligada de modo inexorable a aquel develamiento por el yo tematizado en el apartado anterior. El pasaje de la *stultitia* al cuidado de sí mantiene, como objeto, abocar la existencia misma a la acechanza, el develamiento, la captación del yo. El repliegue capital es, entonces, un volverse sobre sí mismo, un hacer de aquél sí mismo el centro o eje al cual nada externo debe perturbar o hacer perder de vista. De este modo, si bien dijimos que la amistad constituye el sostén de las relaciones sobre las cuales se asientan las prácticas del cuidado de sí, esto debe entenderse en un sentido específico que Foucault destaca trayendo a colación una apreciación fundamental de Epicuro: la amistad es deseable porque contribuye a la felicidad, y esto es así en tanto ante los imprevistos que puede depararnos el futuro, hallamos consuelo en la figura del amigo.²¹ De este modo, aun en la amistad, no buscamos otra cosa que a nosotros mismos o, en todo caso, no buscamos sino un estado de ataraxia que favorezca el repliegue sobre el yo. Este repliegue sobre el yo, este “volver la vista sobre sí”, constituye el hilo conductor que lleva a Foucault a recopilar y ubicar la multiplicidad de prácticas de sí que caracterizan de modo esencial al período helenístico-romano.

²⁰ Foucault, M., *op. cit.*, p.149.

²¹ Foucault, M., *op. cit.*, p.193.

Volver la vista sobre sí deslinda, pues, dos “actitudes” conexas: desviar la mirada de los otros, y desviarla de las cosas del mundo. En el primer caso, no se trata de ahondar en sí mismo como si se tratase de un misterio que debiera ser develado. No hay aquí desciframiento ni sistematización teórica de una posible naturaleza del yo, sino más bien “puro repliegue” sobre sí, en tanto concentración de la fuerza o la energía para encauzarla al objetivo final: el cuidado de sí. Este apartamiento, entonces, no resulta ser teórico o deliberativo sino que, por el contrario, constituye un estado de alerta, de vigilancia, puesto a andar para reconocer los movimientos que atentan contra el estado de desvelo en torno al yo. En segundo lugar, el desviar la mirada de las cosas del mundo es también un repliegue sobre sí, en la medida en que tal desvío no propone un reemplazo del saber acerca del mundo (la física, por ejemplo) por lo que vendría a ser un conocimiento por antonomasia, abocado al misterio del yo. Contrariamente, este desvío no implica una negación del saber, sino en verdad una re-ubicación de la función que es menester adjudicar a dicho saber —y, en realidad, a todo saber: efectuar una modificación en el ser del sujeto, de modo tal que aquel lo reconduzca siempre hacia sí mismo, hacia su propio cuidado.

Mediante el tratamiento del sentido en que el “volver la mirada hacia sí mismo” se relaciona con prácticas del cuidado de sí, Foucault pretende poner de manifiesto que lo distintivo del período helenístico-romano es una primacía de la espiritualidad, nunca absorbida por el autoconocimiento: el sujeto realiza movimientos no para acceder a otro mundo, sino para aceptar el mundo y su lugar en él; realiza esta παρασκευή en camino a la ataraxia. La oposición que el cuidado de sí en el período helenístico-romano mantiene con respecto a la ley —en el sentido tematizado en el primer apartado de esta segunda sección— queda expuesta con precisión en un pasaje del mismo Foucault:

La elección, la única elección, no es: ¿qué vida vas a escoger?, ¿qué carácter vas a darte?, ¿quieres ser bueno o malo? El único elemento de elección que se da al alma, en el momento en que, en el umbral de la vida, va a nacer a este mundo, es: piensa si quieres entrar o salir. Es decir: si quieres vivir o no vivir. [...] Una vez que lleguemos a esa consumación ideal de la vida, en la vejez ideal, podremos deliberar si queremos vivir o no, si queremos matarnos o seguir viviendo. [...] Pero tienes que saber con claridad que, si decides vivir, lo que habrás elegido será la tota-

lidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos, con sus maravillas y sus dolores.²²

3.4. Las prácticas del cuidado de sí en Marco Aurelio y en Séneca

Como hemos señalado, en el “devenir sujeto”, en la “auto-subjetivación”, se trata, esencialmente, de prácticas de vigilancia que uno mismo ejerce sobre sí. El carácter relacional que a su vez contiene la relación de sí consigo (con la figura del filósofo en la concepción escolar-helenística o del consejero en la romana) no adquiere el sentido de la subsunción de uno mismo a la legalidad universal que aporta la palabra del Otro, sino que se trata de una de las tantas búsquedas por hallar refugio, en huida de la *stultitia*, dentro de un elemento sustancial que evoque o refleje el “sí mismo”.

Una de las prácticas que de modo considerable expresa este punto, es uno de los ejercicios espirituales que desarrolla Marco Aurelio: sobre las representaciones que acuden a la mente se debe ejercer una inspección analítica, orientada a definir de modo sintético el objeto de la representación y, en aquel trabajo de definición, describirlo distintamente.²³ Esta práctica encuentra su sentido en el *de-cirse a sí mismo* aquella definición y aquel análisis descriptivo. La tarea de reflexión sobre el objeto de la representación abarca, pues, la aprehensión de su esencia: no solo cómo es ahora, sino también cómo será y aún la multiplicidad de posibilidades que tal objeto pudiera asumir en el futuro. Es notorio: se trata de captar la finitud, el sentido y la utilidad propios de ese objeto. El fin final de este ejercicio, por reflexividad, no es sino la captación respecto del lugar que todo objeto, y en grado supremo, el alma, el yo —en cuanto único objeto desinteresado de desvelo— ocupa en el *kosmos*.

Pero, debemos indagar: ¿qué subyace a aquel ejercicio? Pues bien, nada menos que la detección del principio racional, ordenador del *kosmos*. Mediante esta detección, Marco Aurelio accede a un “engrandecimiento del alma”, al concebirla *en su justo valor y medida*, y por fuera de las determinaciones accidentales que la empequeñecen y que pretenden definirla por medios foráneos a su naturaleza. Se

²² Foucault, M., *op. cit.*, p. 277.

²³ Foucault, M., “Clase del 24 de Febrero de 1982. Primera hora”, *op. cit.*, pp. 279-300.

produce así “la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos”.²⁴

Del mismo modo, Foucault retoma la aplicación de este ejercicio con otro ejemplo tomado de Marco Aurelio: ante una melodía que nos arrastra hacia ella, con todo el encanto irresistible de su poder, nos volvemos débiles: nuestra voluntad, nuestro autodomínio son fraguados al capricho del hechizo envolvente de la música. ¿Qué hacer al respecto? Descomponer la melodía, nota por nota, voz por voz, compás por compás, y así ella ya no tendrá dominio. El cuidado de sí promueve prácticas de composición y descomposición de los objetos de las representaciones: unir lo que se presenta desunido y desarmar para poner en cuestión, o para defenderse a sí mismo de los efectos que la unidad de cierto objeto ejerce sobre el yo, dispersándolo de sí.

La segunda de las prácticas de sí que consideramos necesario destacar es, a nuestro entender, la práctica más expresiva de los fundamentos y concepciones que constituyen al período helenístico-romano analizado por Foucault. Se trata de una práctica descrita por Séneca, intrínsecamente ligada a la preocupación por el futuro y a la παρασκευή —que resulta ser un antídoto contra tal preocupación.²⁵ Dicha práctica recibe el nombre de *praemeditatio malorum*, es decir, “premeditación de las desgracias”. Esta implica un ejercicio de anulación del futuro, de lo imprevisible, de las desgracias, mediante un movimiento del sujeto por el cual se aboca a la búsqueda de las representaciones más dolorosas que lo podrían aquejar para, luego de esto, fortalecer una disposición a vivenciar ese momento de dolor sin dejarse vencer por el sufrimiento o por la angustia. No se trata, sin embargo, de figurarnos el porvenir mientras permanecemos anclados en el presente. La diferencia estriba en que es el porvenir mismo el que se torna presente, las eternas posibilidades son las que se materializan; *en el momento* de besar a nuestro hijo, dice Epicteto, repetimos: “mañana morirás”. El porvenir queda así reducido al menor grado de realidad, gracias a la vivencia del sujeto, que se anticipa a los males y los desbarata. Si la realidad, en principio, no es *toda* la realidad mientras falte la completitud que brinda

²⁴ Foucault, M., *op. cit.*, p. 286.

²⁵ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 431-451.

el porvenir, resulta que el premeditar sobre las posibles desgracias produce que el porvenir se cierre, y pierda su dominio. No hay imprevisto capaz de producir una grieta en el yo, que no haya sido ya premeditada en el orden del “mecanismo de seguridad” que aportó la παρασκευή.

Dando cierre a esta sección, recuperamos como rasgos generales de este período helenístico-romano analizado por Foucault, la idea de que el sujeto no es, por sí mismo —tal como “es” de por sí— apto para saber: debe efectuar un desplazamiento para ser sujeto de verdad.²⁶ Se trata, como vimos, de un desplazamiento orientado a la captación del justo valor de las cosas, hacia el interior de un *kosmos* regido naturalmente por un principio racional. Tal desplazamiento constituye un *saber espiritual*, por medio del cual el sujeto se percibe a sí mismo en su propia realidad, la misma realidad relacional que expresa el *kosmos*. Como vimos sobre el inicio de esta sección, el sujeto accede, por medio de este saber espiritual, a la felicidad, entendida como ataraxia.

4. El amor a la razón como elemento irreducible, que manifiesta la continuidad entre el Alcibíades y el período helenístico-romano

Como hemos visto en parte, las dislocaciones que se producen en el período helenístico-romano son suficientes para contrarrestar toda lectura lineal en torno a la relación entre sujeto y verdad, tanto respecto de la Antigüedad griega como respecto de la consolidación del cristianismo y, posteriormente, del surgimiento de la filosofía moderna.²⁷ Tal relación entre sujeto y verdad no obedece a un tratamiento a-histórico, a la reflexión “pura” o aislada del contexto que las solicita.²⁸ Ya hemos contemplado que lo esencial de la *epimeleia*

²⁶ Para la noción de “subjetivación” en Foucault, ver Revel, J., *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 128.

²⁷ En efecto, no hemos analizado aquí ni el período del cristianismo ni el “momento cartesiano” —que Foucault anuncia como “marca de agua” de la filosofía moderna, ya que en el texto analizado el autor no se detiene mayormente en ellos.

²⁸ Vignale, S., “Foucault, actitud crítica y subjetivación”, en *Cuadernos de filosofía*, N° 61, Buenos Aires, Argentina, 2014, p. 9.

heautou es, precisamente, el énfasis en el carácter fáctico del sujeto, un sujeto que deviene tal no por discurrir o deliberar sobre qué sea la virtud, la libertad o la verdad sino porque, a partir de su propia facticidad, se erige en sujeto de verdad por medio de movimientos, de desplazamientos, que implican la materialidad de discursos y prácticas destinados a producir una transformación en el “sí mismo”, como coronación de su voluntad de devenir sujeto de verdad. En este sentido, para Foucault la historia continua del “autoconocimiento” solo es posible al precio de obviar la emergencia de las distintas transformaciones productoras de subjetividades, que se enmarcan por ello en períodos históricos determinados.²⁹ El *gnothi seauton* se juzga así como separado de la *epimeleia heautou*, considerándose como un saber *ex nihilo*, que se pronuncia en un sujeto universal, ya definido, y del cual él es su más cara esencia.

Sin embargo, a nuestro entender, las últimas tres líneas no expresan una nueva dislocación (ruptura de la amalgama entre *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*) sino el carácter mismo del *gnothi seauton*. Desde la lectura alternativa propuesta para este artículo, consideramos atinado considerar la posibilidad de invertir, por eso, la relación que había planteado Foucault entre aquellos dos preceptos. Esto por cuanto, en caso de aceptar con Foucault que en el período helenístico-romano la *epimeleia heautou* sostiene y motiva el precepto “conócete a ti mismo”, no se explica la vehemencia con la cual nuestros ojos vuelven constantemente la vista hacia el pasado, pretendiendo asir por entre las discontinuidades, dislocaciones y contingencias, un *continuum* sustancial, capaz de saciar la sed de nosotros mismos, el cuidado de nosotros mismos.

Tal como hemos visto, si bien la propuesta de Foucault consistente en destacar el rol cumplido por la *epimeleia heautou* en el período helenístico-romano no invalida la persistencia del *gnothi seauton*, debemos recordar que la relación entre ambos preceptos manifestaba, para el filósofo francés, una diferencia significativa con respecto al modo en que ella aparecía en el momento fundacional del *Alcibíades*. En efecto, tal como señala Foucault

²⁹ Vignal, S., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVII, 2011, pp. 307-324.

[...] 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* (de la inquietud de sí por el autoconocimiento).

[...] Querría decir que lo que caracteriza, en su forma histórica precisa, la ascética de los estoicos y los cínicos en la época helenística romana, cuando se la compara con lo que se decía y formulaba en *Alcibíades*, es lo siguiente: hay un doble desenganche. [En primer lugar:] desenganche del conjunto de ese corpus de la ascética (conjunto de los ejercicios) con respecto al imperativo del autoconocimiento; desfasaje, si quieren, en que el autoconocimiento va a aparecer con un papel determinado, desde luego, como indispensable, como ineliminable, pero ya no será el eje central de la *askesis*; desfasaje, por lo tanto, del conjunto de la *askesis* con respecto al eje del autoconocimiento. Y en segundo lugar, desfasaje, desenganche del autoconocimiento tal como podemos alcanzarlo —y como debemos practicarlo, por lo demás en los ejercicios— con respecto al reconocimiento de sí como elemento divino. [...] Desenganche, por consiguiente, del conjunto de los ejercicios con respecto al principio del autoconocimiento, y desenganche del autoconocimiento con respecto al eje, central en los platónicos, del reconocimiento de sí como elemento divino.³⁰

Tal como sugiere Foucault, no es acertado decir que el autoconocimiento se esfuma en el período helenístico-romano. Por el contrario, el filósofo francés lo concibe como “indispensable”, “ineliminable”. Sin embargo, esto último no impide que a la vez afirme que, si bien presente, el autoconocimiento se halla apartado del eje central *del conjunto de la askesis*, por cuanto, en última instancia, en el mentado momento histórico no existe un reconocimiento de sí como elemento divino. El período helenístico-romano, desde este punto de vista, pasa de ser —desde la perspectiva foucaultiana— “una verdadera edad de oro en la historia de la inquietud de sí”³¹ a —desde nuestro punto de vista— la representación de la máxima expresión del influjo del *gnothi seauton* como principio productor de subjetividades. Aquellas tres dislocaciones fundamentales señaladas por Foucault, distintivas del período helenístico-romano, marcaban una ruptura con respecto a la tendencia del momento fundacional

³⁰ Foucault, M., *op. cit.*, pp. 397-8.

³¹ Foucault, M., *op. cit.*, p. 90.

del *Alcibíades*, tendencia a “replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias”.³² Como habíamos visto en la segunda sección de este trabajo, las dislocaciones del período helenístico-romano al parecer son tales debido a que la inquietud de sí no está orientada allí a la apertura de un desciframiento, una sistematización analítica, un saber definido sobre la naturaleza del yo. Las prácticas de sí se sostienen en ese período por la consideración de que el yo, por sí mismo, es digno de cuidado. Y aún más, la salvación del estado de *stultus* solo es posible por el reconocimiento de aquella tarea, más digna que cualquier otra (por hacernos dignos de nosotros mismos, por hacernos libres de nosotros mismos).

Pero esta incondicionalidad general y este carácter de “fin en sí mismo” que distingue al cuidado de sí en el período helenístico-romano y determina la proliferación de prácticas del cuidado de sí en detrimento, como Foucault sostiene, de la búsqueda de aquel “autocognocimiento” tan caro a los antiguos, ¿no son, todas ellas, características fundadas en una condición más fuerte que toda otra condición —al punto de pasar, ella misma, como incondicionada? ¿No existe allí, en la aparente “finalidad sin fin”, en el supuesto “desinterés” —que preconiza aquel desvelo por el yo, una certeza irrenunciable, irreductible, cuyo objetivo, cuyo fin, es precisamente la protección, la defensa, la lealtad? ¿Pero “protección”, “defensa”, “lealtad” con respecto a qué —cabe decir; cuál es el fin? La concepción más fuerte que aquí existe es que “nada es más necesario que la verdad”.³³ Entendemos que este reconocimiento permite comprender que aquellas dislocaciones que Foucault plantea pueden ser entendidas como movimientos subterráneos de una continuidad radical. Aquella defensa, protección y lealtad a la verdad, que no es sino *amor* a la verdad —convicción incondicional y desinteresada— se define de igual modo como *amor* a la razón. Esta es la identificación que ha atravesado épocas, contextos, y es también la identificación que no hemos rehuido.

³² Foucault, M., *op. cit.*, p. 88.

³³ La integridad de este párrafo es una reconstrucción de las ideas que Nietzsche presenta en su obra *La ciencia jovial*: Nietzsche, F., “§344 ‘En qué medida también nosotros seguimos siendo piadosos’”, en *La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 535-537.

Para conceptualizar esta cuestión del amor a la razón, es válido recuperar a Shestov,³⁴ quien en un escrito del año 1938 se preguntaba precisamente por el motivo de ese amor:

Platón y Sócrates amenazan con toda clase de males a quienes desprecien la razón. Pero, ¿tenían el poder de preservar de los males a quienes amasen a la razón? Y se plantea otro problema, aún más inquietante: ¿hay que amar a la razón porque de lo contrario se corre excesivo riesgo, o hay que amarla de un modo desinteresado, sin segundas intenciones, sin indagar de antemano si ese amor ha de proporcionar alegrías o sufrimientos, es decir, sólo por tratarse de ella?³⁵

Que no se trata de un amor desinteresado lo prueba el hecho, ya presente en Platón —pero también en el período helenístico-romano, en Séneca, en Epicuro y en Epicteto, y también en Marco Aurelio— de que lo que se busca con ayuda de la razón —imprescindible directriz de las prácticas de sí— es una felicidad accesible en esta vida, una felicidad creada a imagen y semejanza de la razón: la ataraxia. De esta forma, entendemos que la dilucidación de una παρασκευή se torna necesaria allí por el temor ante los avatares que el futuro podría traer aparejados; y no debemos olvidar tampoco el otro componente que contribuía a solicitar con nerviosa expectación tal παρασκευή: la defectuosidad del individuo, su naturaleza viciosa, que no denota para la mirada del filósofo o del consejero sino la bajeza pasional del *apego*, la necedad de aquel que vive de espaldas a lo inexorable, sin un “mecanismo de seguridad” que tarde o temprano (pues lo inexorable llegará en algún momento) lo resguarde de la locura o de la muerte.

Si se tratase de un amor desinteresado a la razón, la παρασκευή no tendría sentido en absoluto; pues ella misma es buscada con arreglo a un fin. No obstante, aún si fuera así, en ese caso, tendríamos que aceptar que si la παρασκευή fuese ineficaz, lo mismo daría tenerla o no tenerla. Ante su ineficacia, su inutilidad, bien podríamos reconocer la imperfección del cumplimiento de su objeto; y, en ese caso, tal

³⁴ Ver nota 5.

³⁵ Shestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p. 38.

como Shestov señala “maldeciríamos de ella y la odiaríamos”.³⁶ He aquí, según nuestro entender, el *quid* de la continuidad que pretendemos destacar. Con Shestov, acordamos en que el problema de la finalidad de la razón nunca llega a ser planteado, del mismo modo en Platón y en el período helenístico-romano, del mismo modo “desde Platón hasta Husserl”:³⁷ contrariamente a forzar su enjuiciamiento radical, la convicción de que la razón nos aporta “lo mejor” que nos cabe esperar *dentro de las posibilidades* que ella misma dicta, persiste inmutable, fundando en ello su poderío. Comprobamos esto al constatar que las divergencias e incluso las dislocaciones mismas que Foucault señala bien podrían concebirse más bien como resquicios, que evidencian la sutura necesaria para sostener la voluntad que exige “¡la verdad a toda costa!”³⁸ —y reiteramos que aquí verdad no es sino razón— e impedir, con la misma exclamación, que la razón sea despreciada. En palabras de Shestov:

[...] no se puede saber de antemano si hay que amarla u odiarla [a la razón]. Si nos proporciona ‘lo mejor’, la amaremos; si no nos lo proporciona, no la amaremos. Y en el caso de que nos ofreciera algo malo, muy malo, maldeciríamos de ella y la odiaríamos. Y entonces comenzaríamos a amar a su perpetuo enemigo: la Paradoja, lo Absurdo. Sin embargo, ni Sócrates ni Platón plantearon este problema de un modo tan categórico. Aunque la ‘Inteligencia’ de Anaxágoras no les satisfizo, no por ello dejaron de glorificar la razón; dejaron sólo de admirar a Anaxágoras. Ningún poder podía separarlos de la razón.³⁹

Quedará evidenciado que la ejemplificación de Shestov con el rechazo de la Inteligencia de Anaxágoras, por parte de Sócrates, constituye el gesto fundamental que signa la continuidad que defendemos y, por tanto, no se reduce a la divergencia entre esos dos filósofos. ¿Pero qué continuidad es esa? ¿De qué modo es posible identificarla en el período helenístico-romano?

Es precisamente la razón, de la cual buscamos acceder a “lo me-

³⁶ Shestov, L., *op. cit.*, p. 39.

³⁷ Foucault, M., *op. cit.*, p. 438.

³⁸ Nietzsche, F., *op. cit.*, pp. 535-537.

³⁹ Shestov, L., *op. cit.*, p. 39.

jor posible” que nos cabría esperar, la que a su vez descubre al ser humano algo terrible, una realidad inexorable, que lo hace caer de rodillas y declararse a sí mismo defectuoso, vicioso y también, como hemos visto, temeroso ante la adversidad que lo acecha. La razón misma promete conducir al ser humano a la liberación de lo que, ella misma lo convence, no es sino la esclavitud de sí mismo. La promesa de esta liberación se funda, en el período helenístico-romano, en la conformación de una *παρασκευή*. Sin embargo, ¿no subyace en esta *παρασκευή* una férrea voluntad de “autoconocimiento”? ¿No es la promesa de la razón la posibilidad de *salir* de la *stultitia* y tornarse capaz de construir así, el mismo ser humano, su propia “fortaleza”, su propio “mecanismo de seguridad”? Pero, ¿cuál es ese mentado “autoconocimiento” del que aquí hablamos? Es, nada más y nada menos, que el conocimiento del Bien y del Mal. En palabras de Shestov: “La razón ha conducido al hombre hasta la cima de una alta montaña y, haciéndole admirar el universo entero, le ha dicho: Todo eso te lo daré si te postras a mis pies y me adoras. El hombre adoró y obtuvo lo que se le había prometido; no todo, sin embargo”.⁴⁰

A pesar de las dislocaciones que Foucault plantea entre el momento fundacional que expresa el *Alcibíades* y el período helenístico-romano, la promesa de la razón no cesa de ejercer por ello su seducción sobre el ser humano. En la medida en que aceptamos que esta continuidad radical invierte la relación determinante entre *epi-meleia heautou* y *gnothi seauton* —que en la lectura de Foucault se destaca por una primacía de las prácticas de sí sobre el autoconocimiento— nos es posible concebir las dislocaciones foucaultianas más bien como variaciones de un mismo *continuum*. A esto último apuntaba el ejemplo de Shestov en torno a las divergencias de Sócrates con Anaxágoras: dejamos de admirar a Anaxágoras, pero no renunciamos al susurro de la razón; y así sucesivamente. Del mismo modo, expandimos el cuidado de sí como un principio incondicionado; cuidamos de nosotros mismos sin pensar en un objetivo ulterior; cuidamos de nosotros mismos sin pretender arribar a un saber descifrado del yo. Pero hay sin embargo allí un saber, que determina aquella incondicionalidad general y, también, aquella finalidad sin fin del cuidado de sí.⁴¹ Se trata del conocimiento del Bien

⁴⁰ Chestov, L., *Las revelaciones de la muerte*, Buenos Aires, Sur, 1938, p. 52.

⁴¹ Tobón, S., “De la ética del cuidado de sí a la propuesta crítica en Foucault”, en *Revista*

y del Mal. La razón misma lo descubre en pago de su promesa hecha al ser humano. Aun así, en la anterior cita de Shestov, veíamos que “el hombre adoró y obtuvo lo que se le había prometido; no todo, sin embargo”. ¿Qué es ese resquicio, esa falta inmiscuida en la efectividad del conocimiento que saldaría la promesa?

Es que, precisamente, el conocimiento del Bien y del Mal se refiere al hecho de que, por la razón, el ser humano es apto ahora para discurrir sobre el valor de las cosas mismas, lo que tiene eco en las prácticas de sí de Marco Aurelio y Séneca. El conocimiento del Bien y del Mal es posible en el momento en que la razón acusa los límites de lo posible, trazando un horizonte en torno al *justo* valor de las cosas que circundan al ser humano y a sí mismo. Por su lado, el conocimiento del Bien y del Mal importa un “autoconocimiento”: abre el caudal de prácticas de sí, a partir del conocimiento de sí mismo, del lugar del yo en el *kosmos*, de sus posibilidades y deberes. Pero aun así resulta, a la vez, que la razón —y los bienes que ella trae aparejados al ser humano— es impotente con respecto a la inexorabilidad de la Necesidad: este era el temor que daba lugar a la constitución de la παρασκευή, tal como habíamos visto en la segunda sección.

La παρασκευή era, como vimos, la conformación del mecanismo necesario para no perecer en el naufragio, por el océano de la Necesidad, una vez que la razón recorría el velo de los ojos y permitía contemplarla. Aquél “mecanismo de seguridad” nos llevaba, pues, sin mirar atrás hasta el umbral de la vejez. La “necesidad amarga” de Epicteto nos conducía al reconocimiento radical de lo que la Necesidad impone a la realidad: el *stultus* deja de sufrir la *stultitia* al despreciar sus propios caprichos y al emprender, finalmente, el camino de la παρασκευή, que conduciéndolo hacia el umbral de la vejez —sin permitirle volver la vista atrás y con una fortaleza inmejorable de la vigilancia sobre el yo— le pronuncia, finalmente, aquella pregunta destacada en la segunda sección, en una cita de Foucault: “¿quieres vivir o no?”. Y tal como Foucault destacaba, *es la totalidad del mundo* la que puede elegir o rechazar el sabio anciano, después de su aplicada *instructio*. La razón no puede combatir contra la Necesidad; secretamente, propaga su culto. Los “movimientos” de las prácticas de sí con que Foucault caracterizaba la “espiritualidad” son, pues, aquí también “absorbidos”, subordinados por el autoco-

nocimiento, tal como ocurría en Platón.

Según Foucault, el “volver la vista hacia sí” no constituye “autoconocimiento” alguno, sino que se trata en realidad, como ya hemos señalado, de un repliegue que busca el estado de alerta.⁴² Creemos haber destacado, sin embargo, lo objetable de esa consideración: es el autoconocimiento la única pieza clave aquí capaz de forjar la rígida estructura, la austera actitud de las prácticas de sí. El desvelo por el yo y a la vez la ausencia del desciframiento de su naturaleza, señalados por Foucault, son según nuestro parecer dos características que denotan una misma actitud, impuesta por la hipnosis que infunde la Necesidad: la negación del “capricho”, de lo que la razón denomina “contingente” y que es, por ello mismo, desechable, al perturbar, al apartar la vista del cuidado de sí mismo.

No expresan otra cosa las prácticas de sí, tal como lo vimos en Marco Aurelio y en el mismo Séneca. En el primero, la razón en tanto directriz de las prácticas de sí, descubre el *kosmos* y produce así “la indiferencia con respecto a las cosas y la tranquilidad con respecto a los acontecimientos”.⁴³ Vemos, así, que si bien la razón no da al ser humano “todo lo que le había prometido” —pues la Necesidad impone lo inexorable, la fatalidad— sí brinda al ser humano aquél conocimiento del Bien y del Mal, la *capacidad* para decidir (“¿quieres vivir o no?”), para determinar qué tiene valor en esta vida y qué no. Y también la capacidad de *discernir* el lugar y el valor de cada cosa. De esta manera, la παρασκευή funciona como un antídoto para *soportar* lo inexorable.

⁴² “Lo que opone a la curiosidad no es un movimiento del espíritu o de la atención que haga que se trate de detectar en uno mismo todo lo que puede haber de malo. No se trata de descifrar las debilidades, los defectos, los errores pasados. Si hay que apartarse de esa mirada maligna, maliciosa, malevolente sobre el otro, es para poder concentrarse en el camino recto que debemos mantener, que debemos respetar al dirigirnos hacia la meta. [...] Esta inversión exigida de la mirada, en oposición a la curiosidad malsana con respecto a los otros, no induce a la constitución de sí mismo como un objeto de análisis, desciframiento, reflexión. Se trata mucho más de incitar a una concentración teleológica. Se trata de que el sujeto contemple con claridad su propia meta. Se trata de poner ante la vista, de la manera más clara, aquello hacia lo cual se tiende y tener, en cierto modo, una nítida conciencia de esa meta, de lo que hay que hacer para tenerla y de las posibilidades de alcanzarla. Hay que tener conciencia; en cierto modo, una conciencia del esfuerzo. [No se trata] de ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento, como campo de conciencia e inconciencia, sino de tener una conciencia permanente y siempre alerta de esa tensión por la cual uno se encamina hacia su meta”. Foucault, M., *op. cit.*, pp. 222-3.

⁴³ Foucault, M., *op. cit.*, p. 286.

La *praemeditatio malorum* es, como hemos dicho antes, la práctica de sí que mejor expresa la profundidad de la concepción que guía, también, a este período. ¿Qué se reconoce allí, en la premeditación de las desgracias, sino el poder y absoluto dominio de lo inexorable?⁴⁴ Y es así que, como reza el epígrafe de este trabajo, la razón susurra al hombre que lo único “más importante”, que “lo mejor”, es el yo; y todo debe ser sacrificado en pos de él. En este sentido, la máxima importancia del yo —el máximo presupuesto que el “amor a la razón” impide cuestionar en tanto tal— es lo que cimenta la preparación del yo para asumir incluso que lo más amado será algún día preso de la muerte. Miramos a nuestro hijo fijamente y decimos, con la gravedad y seriedad con que lo aconseja Epicteto: “mañana morirás”. ¿No se ve allí el influjo de una profunda contemplación, de un rígido autoconocimiento, motivado por el “amor a la razón”, que determina lo valorable y lo despreciable y erige, a partir de allí, un “deber ser” al que el ser humano se ciñe, agotando en pos de él la realidad entera? Y es claro que aquí —esperamos haber sido certeros— verdaderamente el autoconocimiento y también el conocimiento de sí son el fundamento.

La continuidad fundamental es, entonces, el conocimiento de que la Necesidad rige el mundo; y subyace aquí la revelación que brinda la razón al descubrir el mundo al ser humano. La continuidad fundamental se refiere, pues, a los intentos por librarse de la Necesidad: hemos intentado poner de manifiesto que *también* en el período helenístico-romano el “autoconocimiento” es preponderante y determinante, tal como lo era en Platón y en los períodos subsiguientes. En palabras de Shestov:

Sócrates y Platón [...] hicieron cuanto pudieron para desviar al pensamiento curioso de toda investigación sobre los orígenes de la razón. Con el fin de librarse de la Necesidad, inventaron la catarsis [...] [que] consiste en separar tanto como sea posible el alma del cuerpo [...] [lo que] también encuentra su expresión en la célebre teoría de los estoicos según la cual las ‘cosas’ no tienen ningún valor por sí mismas, de modo que reside en nuestro poder la posibilidad de determinar de acuerdo con nuestra voluntad lo que posee valor y lo que no lo posee.⁴⁵

⁴⁴ Fatone, V., “Shestov. La persecución de lo imposible”, en *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953, pp. 79-95.

⁴⁵ Shestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp.

Conclusiones

Nuestra intención ha sido proponer una lectura alternativa respecto del análisis que, en *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault lleva a cabo a propósito de la relación entre sujeto y verdad. Para ello, nos hemos abocado al análisis de las dos categorías fundamentales que el filósofo francés propone para analizar aquella relación: la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton*. Así, se explicitaron las características según las cuales el período helenístico-romano constituye un punto distintivo capaz de contrarrestar las lecturas lineales que contribuyen a forjar un *continuum* sustancial en la historia de Occidente, fundamentalmente ligado a la cuestión del “autoconocimiento”.

A pesar de las dislocaciones que Foucault plantea entre el momento fundacional que expresa el *Alcíbiades* y el período helenístico-romano, hemos sugerido otra lectura posible, según la cual el “amor a la razón” funciona como un presupuesto común y *preponderante* entre los distintos períodos, bien como elemento irreducible que se sostiene de modo persistente. En la medida en que aceptamos que esta continuidad radical invierte la relación determinante entre *epimeleia heautou* y *gnothi seauton* —que en la lectura de Foucault se destaca por una primacía de las prácticas de sí sobre el autoconocimiento— nos es posible concebir las dislocaciones foucaultianas más bien como variaciones de un mismo *continuum*.

De este modo, entendemos que la búsqueda de “dislocaciones” o “discontinuidades” no contribuye de por sí a quebrantar lo que Foucault denomina la “actividad sintética del sujeto” a manos de la historiografía, sino que, incluso, puede en ocasiones contribuir a su fortalecimiento. Así, nuestra propuesta importa una crítica al racionalismo, tanto secular como religioso, donde el “amor a la razón” funciona como un presupuesto que debe ser evidenciado, por cuanto representa un punto de partida asumido acríticamente y sobre el cual comienzan a tener fundamento y sostén los *movimientos* y *desplazamientos* del sujeto en vistas a hacerse apto para acceder a

la verdad.

El “amor a la razón” es, pues, siguiendo a Shestov, una confianza absoluta en que lo que la razón susurra acerca de la existencia no puede ni debe ser puesto en duda. La certeza de este presupuesto es lo que determina, entonces, la proliferación de prácticas del cuidado de sí. Como hemos intentado señalar, esta continuidad no está presente en el análisis del propio Foucault, sino que la hemos destacado a partir de indagar en torno a sus mismos ejemplos, que nutren el análisis de las prácticas de sí dentro del período helenístico-romano. De tal suerte, pudo observarse en las *praemeditatio malorum* de Séneca —o de Epicuro— cómo el “amor a la razón” que proponemos siguiendo a Shestov evidencia una escucha atenta de la razón por parte del sujeto, que susurra qué cosas tienen valor y qué cosas no, de qué manera es *necesario* vivir y qué es lo único que cabe esperar: la ataraxia. De este modo, las prácticas del cuidado de sí se evidencian como *efectos* de una certeza fundamental, que solo la razón puede dictar, y que solo el “amor a la razón” puede acatar: “lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*”.⁴⁶

Concluyendo, el aporte de Shestov ha sido fundamental para nuestra lectura del texto de Foucault, por cuanto lo que el filósofo ruso llama “amor a la razón” ha sido una clave que delata, a lo largo de la historia occidental, la sensible persistencia, continuidad y *supremacía* del influjo del autoconocimiento.

⁴⁶ Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Gredos, 1991, II, 6, 3.

Bibliografía

Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Gredos, 1991.

Asuaje, R. “Revisión de las prácticas del cuidado de sí en la relación maestro-discípulo en la antigüedad griega y romana. Una revisión de los postulados de Sócrates, Platón y del Cristianismo Primitivo realizadas por el último Foucault (1982-1984)”, en *Educere*, Vol. 18, n°. 60, 2014, pp. 237-248.

Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Chestov, L., *Las revelaciones de la muerte*, Buenos Aires, Sur, 1938.

---, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, trad. José Ferrater Mora, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.

Fernández Palazzo, A., “Reseña: Magnavacca; Santa Cruz y Soares (eds.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*”, en *Revista Synthesis*, Vol. 25, n° 2, 2018, Disponible en <https://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYNe045/10544>.

Fatone, V., “Chestov. La persecución de lo imposible”, en *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal, 1953, pp. 79-95.

Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

---, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1980.

---, “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.

Gros, F., “Situación del curso”, en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 479-516.

Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Buenos Aires, Agebe, 2004.

Magnavacca, S; Santa Cruz, M; Soares, L (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila, 2017.

- Maia Neto, J., *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Nietzsche, F., “La ciencia jovial”, en *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, Madrid, Editorial Gredos, 2014.
- Revel, J., *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Shestov, L., *Apoteosis de lo infundado*, trad. de Alejandro Ariel González, Madrid, Hermida Editores, 2015.
- , *Atenas y Jerusalén.*, trad. Alejandro Ariel González, Madrid, Hermida Editores, 2018.
- Tobón, S., “De la ética del cuidado de sí a la propuesta crítica en Foucault”, en *Revista Ratio Juris*, Vol. 3, n° 7, 2008, pp. 67-75.
- Vignale, S., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, 2011, pp. 307-324.
- , “Foucault, actitud crítica y subjetivación”, en *Cuadernos de filosofía*, N° 61, pp. 5-17, 2014.

márgenes