



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**NIETZSCHE Y EL ESTILO DE SÍ.
CRÍTICA A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL**

**MEMORIA DE TÍTULO PARA OPTAR AL GRADO DE PROFESOR DE
FILOSOFÍA**

AUTOR: CRISTÓBAL RAMÍREZ GUTIÉRREZ

PROFESOR GUÍA: VÍCTOR BERRÍOS GUAJARDO

**MARZO 2022,
SANTIAGO DE
CHILE.**



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**NIETZSCHE Y EL ESTILO DE SÍ.
CRÍTICA A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL**

**MEMORIA DE TÍTULO PARA OPTAR AL GRADO DE PROFESOR DE
FILOSOFÍA**

AUTOR: CRISTÓBAL RAMÍREZ GUTIÉRREZ

PROFESOR GUÍA: VÍCTOR BERRÍOS GUAJARDO

**MARZO 2022,
SANTIAGO DE
CHILE.**

Autorizado para

Sibumce Digital

AGRADECIMIENTOS

Personalmente, es un poco complicado escribir en pocas palabras un texto de agradecimiento para una lista inmensa de personas que dialogaron conmigo en distintas oportunidades varios de los planteamientos que han sido plasmados en esta memoria de título. Pero creo que sería injusto no evocar su presencia aquí, por respeto a su compañía y presencia durante los años dedicados en este hermoso proyecto.

En primer lugar, dejo constancia en el presente escrito de la trascendencia que tuvieron en mi formación dos profesoras, cuyos consejos, orientaciones y asistencias, determinaron profundamente mi decisión de estudiar filosofía, independiente de los tropiezos que sucedieron entremedio para llegar a este objetivo. A Sandra Bueno Ramírez y Marisol Rodríguez Varela, mi humilde respeto para ambas y el recuerdo de la seriedad y dedicación que debe comportar un profesor en los peores contextos estudiantiles.

En segundo lugar, es imposible no mencionar la permanente compañía de tres amistades que, después de tantos años, ya nos entendemos como hermanos. A Camilo Figueroa Oyanedel, Mauricio Burgos Román y Michel Ramírez León, mi eterno agradecimiento por todas sus preocupaciones y muestras de cariño durante todo este tiempo.

En tercer lugar, aunque deberían estar en primer lugar o antes si fuese posible. A Elizabeth Yáñez Zúñiga, por todo su cariño, complicidad y eterna paciencia. Y también a todos mis perros: Sofía, Rudolf, Cooper, Princesa Ratona y Junior Bolita, quienes asistieron caninamente todas las reflexiones desarrolladas en cada párrafo de este trabajo. Pero también a la memoria de Pandora, Toribio, Kina, Jerry y Firulais, todos ellos, en mis recuerdos, siguen enseñándome día a día la belleza del alma.

En cuarto lugar, quisiera agradecer la inmensa tolerancia que ha tenido conmigo el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. A la profesora Marcela Rivera Hutinel y el profesor Víctor Berríos Guajardo, quienes siempre atendieron mis inquietudes de manera atenta y muy dedicada.

En quinto lugar, dar gracias a todas las personas con las que compartí alguna reflexión o comentario respecto a esta investigación quienes, en lugar de mirar con desagrado, se detuvieron a

escuchar atentamente y compartir conmigo sus pensamientos: Boris Salazar, Nicolás Infante, Juan Pablo Rocha y muchas otras personas que cruzaron fuerzas conmigo durante estos años, dentro del triste trabajo o fuera de él.

Finalmente, no estaría escribiendo esta carta de agradecimiento ni mucho menos un proyecto de memoria de título, si no fuera por la permanente ayuda, compañía y particular amistad que tuve la fortuna de encontrar en estos tres bellos espíritus que me salvaron en más de una ocasión durante mi estancia en el pedagógico. A Federico Voigt, Augusto Donaire Fuentes y Pablo Huerta Arriagada: *sin ustedes, queridos, nada de esto hubiera sido posible.*

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : NIETZSCHE Y EL ESTILO DE SÍ. CRÍTICA A LA
PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL

Fecha : MARZO, 2022

Facultad : FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

Departamento : DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Carrera : LICENCIATURA EN EDUCACIÓN

Título y/o grado : PROFESOR DE FILOSOFÍA

Profesor guía/patrocinante : VÍCTOR BERRÍOS GUAJARDO

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 04 de MARZO 20 22

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

TABLA DE CONTENIDOS

NIETZSCHE Y EL ESTILO DE SÍ. CRÍTICA A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL.	
AGRADECIMIENTOS.....	IV
TABLA DE CONTENIDOS.....	VI
RESUMEN.....	VIII
ABSTRACT.....	X
PRESENTACIÓN.....	1
CAPÍTULO 1: FRIEDRICH NIETZSCHE Y LA TERAPIA DEL SÍ MISMO.....	15
1.1 INTRODUCCIÓN A LA RELACIÓN ENTRE ESCRITURA Y VIDA EN FRIEDRICH NIETZSCHE.....	16
1.2 EL CUIDADO DEL PROPIO CUERPO Y LA SUBJETIVIDAD.....	27
1.2.1 CRÍISIS Y ESCRITURA: EL AUTOCONOCIMIENTO COMO SABIDURÍA DE SÍ.....	27
1.2.2 LA TERAPÉUTICA DEL SÍ MISMO.....	33
1.2.3 LA ESCRITURA COMO EJERCICIO DEL CAMINANTE.....	39
1.3 EL ESTILO DE NIETZSCHE FRENTE AL LÍMITE DE LA EXISTENCIA.....	46
1.3.1 DIONISOS COMO AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR.....	46
1.3.2 EXHIBICIÓN, IDENTIDAD Y NOMBRE PROPIO: UNA LECTURA DEL ECCE HOMO.....	52
1.3.3 NIETZSCHE Y EL EXPERIMENTO DE LA TRANSVALORACIÓN, O CÓMO VOLVERSE UN DESTINO.....	56
CAPÍTULO 2: DESCENSO AL HADES: CUIDADO DE SÍ Y FILOSOFÍA ANTIGUA.....	68
2.1 MODELO DE REMINISCENCIA O SOCRÁTICO-PLATÓNICO.....	69
2.1.1 SÓCRATES, PLATÓN Y EL MOVIMIENTO DEL ALMA.....	70
2.1.2 ALCIBIADES Y LA INQUIETUD DE SÍ.....	75
2.1.3 UNA TRANSICIÓN HACIA LA CULTURA DE SÍ.....	84
2.2 MODELO ALEJANDRINO-ROMANO O EL PROLONGADO VERANO HELENÍSTICO.....	89
2.2.1 SALVACIÓN Y PRÁCTICA AUTOFINALISTA: UNA REVISIÓN DE LA TEKHNÉ TOU BIOU.....	90
2.2.2 ASKESIS Y LA PRÁCTICA DE LA VERDAD CONSIGO MISMO.....	96
2.2.3 PARRHESÍA O LA MODALIDAD DEL DECIR VERAZ.....	105
2.2.4 EL DECIR VERAZ CÍNICO.....	115
2.3 MODELO ASCÉTICO-MONÁSTICO.....	122
2.3.1 LA ELECCIÓN CÍNICA COMO ESCÁNDALO DE LA VERDAD.....	123

2.3.2 CINISMO Y CRISTIANISMO PRIMITIVO: UNA PROPUESTA DE CONVERGENCIA	126
2.3.3 LA INCURSIÓN DE LOS APOLOGETAS CRISTIANOS	138
2.3.4 LA RENUNCIA A SÍ MISMO	145
CAPÍTULO 3: NIETZSCHE Y EL ESTILO DE SÍ: CRÍTICA A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL	159
3.1 BORDEANDO ABISMOS: CRÍTICA Y ONTOLOGÍA DEL PRESENTE	160
3.1.1 INDOCILIDAD E INSERVIDUMBRE: UNA LECTURA DE LA CRÍTICA EN FOUCAULT	160
3.1.2 UN PENSAMIENTO PELIGROSO: INTRODUCCIÓN A LA RELACIÓN DE MICHEL FOUCAULT CON LA OBRA DE NIETZSCHE	167
3.1.3 ONTOLOGÍA DEL PRESENTE EN MICHEL FOUCAULT	174
3.2 GUBERNAMENTALIDAD Y RACIONALIDAD NEOLIBERAL	184
3.2.1 ¿EN QUÉ CONSISTE EL ARTE DE GOBERNAR?	184
3.2.2 LIBERALISMO Y RAZÓN GUBERNAMENTAL	198
3.2.3 RACIONALIDAD NEOLIBERAL	207
3.3 INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL	211
3.3.1 LA CULTURA DE LA SOCIEDAD-EMPRESA	217
3.3.2 EL ETHOS EMPRESARIAL COMO AUTOVALORACIÓN DE SÍ	224
3.3.3 ASCESIS DEL RENDIMIENTO Y TEKHNÉ NEOLIBERAL	228
3.3.4 EXPERTISE Y TECHNÉ DE LA PSICOLOGÍA	230
3.3.5 EXPERTISE PSICOLÓGICA Y FISCALIZACIÓN DE LA AUTORIDAD	233
3.3.6 TRABAJANDO EN NUESTROS <i>SÍ MISMOS</i>	238
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	244

RESUMEN

La presente investigación propone una interpretación del pensamiento de Friedrich Nietzsche que, desde su condición escritural, problematiza la relación entre la propia enfermedad y el cuidado del cuerpo. Sosteniendo la idea de que la escritura y el ejercicio de *autoconocimiento* permiten a Nietzsche desarrollar una escritura terapéutica, en la medida que su propia filosofía y su escritura provienen desde el *testimonio* de un cuerpo profundamente afectado, entenderemos su filosofía como una *terapéutica* que permite el cuidado de sí mismo y la constitución de sí como un *tipo*, capaz de enfrentarse a la moral cristiana y como parte de un proyecto más grande: la *transvaloración de todos los valores*. Un segundo momento de nuestra investigación se concentra en desarrollar una serie de aspectos en torno a la figura del *cuidado de sí mismo* respecto a los últimos estudios de Michel Foucault y Pierre Hadot sobre la *experiencia* de la cultura grecorromana. Esta propuesta problematiza el desarrollo *ético* del individuo, el cuidado del propio cuerpo y las resistencias a los procesos de normalización de las sociedades en Occidente. Finalmente, un tercer momento de nuestra investigación se propone comprender los alcances de una *ética neoliberal* y la propuesta de Rose sobre la diseminación de una *expertise* psicológica dentro de estas sociedades, quienes participan activamente en los procedimientos que determinan cómo una persona se identifica y percibe a sí misma. Si el análisis de Nietzsche y Foucault entregan la posibilidad de pensar al sujeto de manera *múltiple*, con un acceso a múltiples *éticas* para llevar a cabo un *cuidado de sí*, pretendemos revisar la emergencia de estas transformaciones de manera crítica a la luz del presente.

Nuestra investigación posee un carácter hermenéutico-interpretativo con la finalidad de proponer una revisión crítica y exhaustiva de textos, correspondencia, registros secundarios, que nos permitan desarrollar una discusión consistente entre contenidos e interpretaciones posibles.

Los resultados más relevantes de esta investigación pueden ser resumidos de esta manera: primero, la importancia de la obra *Ecce homo*, consignada por nuestro estudio como una obra fundamental para la práctica filosófica, así como la importancia de los prólogos escritos por Nietzsche desde el año 1886, lo que nos entrega todo un abanico de conceptualizaciones críticas en torno al cuidado del cuerpo y la escritura terapéutica; segundo, destacamos la necesidad de retomar los estudios de Foucault sobre las escuelas filosóficas de la antigüedad,

pues permiten la posibilidad de acceder a nuevas formas y elecciones de vida. Esta perspectiva comporta una reflexión de estas *experiencias* en tensión con el presente, respecto a la búsqueda de una constitución ética que configure un *arte de vivir* bajo una existencia bella; tercero, la emergencia de una *expertise* psicológica y una *ética neoliberal* bajo la *forma empresa*, trae consigo una serie de consecuencias en la constitución de los individuos en torno a la resignificación de una serie de prácticas de la espiritualidad grecorromana, presentadas bajo la forma de la *empresa de sí* que se caracteriza hoy en día desde el sacrificio de los sujetos en torno a la economía y su rendimiento laboral.

PALABRAS CLAVE: Friedrich Nietzsche; escritura terapéutica; cuidado de sí mismo; Michel Foucault; neoliberalismo.

ABSTRACT

The current investigation proposes an interpretation of the thought of Friedrich Nietzsche who, from his manner of writing, problematizes the relationship between the disease itself and the care of the body. Holding the idea that writing and the exercise of *self-knowledge* allow Nietzsche to develop a *therapeutic writing*, to the extent that his own philosophy and his writing come from the testimony of a deeply affected body, we will understand his philosophy as a therapy that allows him to take care of the self and the constitution of himself as a *type*, able to confront Christian morality and as part of a larger project: *the Transvaluation of all values*. A second section of our research focuses on developing a series of aspects around the figure of *self-care*, regarding the latest studies by Michel Foucault and Pierre Hadot, on the experience of Greco-Roman culture. This approach problematizes the ethical development of the individual, the care of one's own body and the resistance to the normalization processes of societies in the West. Finally, a third section of our research aims to understand the scope of a *neoliberal ethic* and Rose's proposal on the dissemination of a psychological *expertise* within these societies, who actively participate in the procedures that determine how a person identifies and perceives themselves. Would Nietzsche and Foucault's analysis provide the possibility of thinking of the subject in a *multiple* way, with access to multiple *ethics* to achieve the *Care of the Self*, we intend to revise the emergence of these transformations, in the light of the present.

Our research has a hermeneutic-interpretative nature, with the intention of proposing a critical and exhaustive review of texts, correspondence and side records, which allow us to develop a consistent discussion between contents and possible interpretations.

The most relevant results of this research can be summarized as follows: first, the importance of the work *Ecce homo*, consigned by our study as a fundamental work for philosophical practice, as well as the importance of the prologues written by Nietzsche since the year 1886, which gives us a whole range of critical conceptualizations around body care and therapeutic writing; second, we highlight the need to return to Foucault's studies on the philosophical schools of antiquity, since they allow the possibility of accessing new forms and life choices. This perspective involves a reflection on these *experiences* critically studied with the present, regarding the search for an ethical constitution that configures an *art of living* as a

beautiful existence; third, the emergence of a psychological *expertise* and a *neoliberal ethic* in the form of the *enterprise*, brings with it a series of consequences in the constitution of individuals around the resignification of a series of Greco-Roman spirituality practices, now presented in the form of the *enterprise of the self*.

KEY WORDS: Friedrich Nietzsche; therapeutic writing; self-care; Michael Foucault; neoliberalism.

– ¡Ahí *estáis*, amigos! – Ay, ¿pero no soy *yo*
a quién queríais encontrar?
Vosotros vaciláis, asombrados – ah, ¡mejor que os
enojéis!

Yo, ¿ya no soy – yo? ¿He cambiado la mano, el paso
y el rostro?
Y *lo que* soy para vosotros, amigos – ¿no lo soy
acaso?

¿Me he convertido en otro? ¿Y a mí mismo ajeno?

¿Me zafé de mí mismo?

¿Un luchador, vencido tantas veces por sí mismo?

¿Tantas veces opuesto a su propia fuerza,
herido y preso por su propia victoria?

¿Yo busqué donde más cortante sopla el viento?

¿Aprendí a vivir

donde nadie vive, en yermas regiones de oso polar,
olvidé al hombre y a Dios, la maldición y el rezo?

¿Me convertí en el fantasma que anda sobre
glaciares?

«Desde altas montañas».

Nietzsche (2016, pp. 435-436).

PRESENTACIÓN

Una problemática fundamental para la filosofía es la reflexión sobre el presente. Este tipo de indagaciones comportan consigo una serie de *problematizaciones* que llaman al cuestionamiento de la relación que los individuos tienen con la actualidad, así como el modo en que éstos actúan y la manera en cómo éstos se constituyen a *sí mismos* en su propia valoración y autonomía. Una pretensión interrogativa de estas dimensiones constituye una empresa que difícilmente puede consagrarse en una investigación solitaria, más bien, corresponde a toda una labor que debe ser desarrollada bajo múltiples perspectivas en la introducción de lo contemporáneo. Esta memoria de título para optar al título de Profesor de Filosofía se desenvuelve entre las áreas de estudio de la ética y la filosofía política. Así, pensando con Nietzsche y Foucault, asumiendo el *coraje* y el *peligro* de antemano, es menester ponderar una *diagnosis* que reflexivamente plantee las preguntas: ¿quiénes somos? ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?

En este sentido, esta memoria de título busca desarrollar una serie de aspectos que conforman estas interrogaciones en el tiempo presente, escabulléndose por *experiencias* del pasado, pero siendo reflexionadas pensando las problemáticas que iluminan el horizonte de un mañana que se aprecia cada vez más ensombrecido. De la misma manera, los pensadores que sedimentan el camino de nuestra propuesta nunca perdieron de vista la configuración de los fenómenos culturales que generan las transformaciones que cooperan en el ejercicio reflexivo de identificarnos a nosotros mismos. En el presente exordio, buscamos establecer un orden armónico para los eventuales lectores de este trabajo de investigación, por lo que presentaremos en primer lugar una breve contextualización del problema de investigación. Luego, describiremos las distintas formulaciones protocolares de nuestro proyecto y las motivaciones que concentra un trabajo de estas dimensiones.

En principio, atendiendo estas interrogantes que rondan en torno a la pregunta por la propia constitución subjetiva, aparece la figura de Friedrich Nietzsche, pensador que despliega en su escritura una configuración del *estilo* que busca «desgarrar» el tejido que compone aquello que es sindicado como lo común, usual, cotidiano. Esta formulación, de una determinada manera de emplear la narrativa, es interpretada como un método distintivo en el ejercicio del

autoconocimiento, es decir, en el empleo de métodos o usos de una escritura para construirse a *sí mismo* como un *tipo*.¹ Por ello, es menester preguntar: ¿cómo es posible elaborarse a *sí mismo* desde la escritura? ¿Cuál es la importancia que tiene un conocimiento de *sí mismo*? ¿Qué finalidad busca esta elaboración de una subjetividad individual?

Para tratar de responder estos cuestionamientos propios de una inquietud filosófica, resulta imperativo, en primer lugar, el análisis de la reconstrucción del pensamiento de Nietzsche a partir de la revisión de gran parte de los registros de su corporalidad a través de sus obras publicadas, correspondencia, apuntes y escritos de juventud. El recorrido vital de Nietzsche es un tránsito que ha sido registrado como una conquista por sobre la vida, así como la constitución de una subjetividad que oscila permanentemente entre la crisis y la enfermedad,² pero también cargado de polémicas, soledad y extrañamiento de sí. Por ende, no hay que perder de vista una de las obras que frecuentemente ha sido desplazada por su carácter enigmático, como lo es *Ecce homo*, que bajo nuestra interpretación será el epílogo de esta victoria, un *relato* del triunfo sobre *sí mismo* (Nietzsche, 2016, p. 776).

El relato de *sí mismo* como ejercicio de sí, es desarrollado por Nietzsche tanto en su obra *Ecce homo* como en una serie de prólogos redactados para sus primeros escritos entre los años 1886-1887. Esta condición, presenta la configuración de un relato testimonial que se hace cargo de establecer una cronología, una descripción organizada de acontecimientos que obedecen a la necesidad de presentarse de una determinada manera, en un intento de juzgarse a *sí mismo* antes que otros lo hagan erradamente (Nietzsche, 2016, p. 781). Cada uno de estos eventos forman

¹ «Es más bien, el largo ejercicio de conocerse a sí mismo, como ejercicio y experimento de autoconocimiento, comprendido éste [*sic*] como la larga serie de fracasos y desvíos de un pretendido fin, de una pretendida vida». (Berrios Guajardo, 2018, p. 102). Este largo recorrido de autoconocimiento se manifiesta explícitamente tanto en el relato de *sí mismo*, *Ecce homo*, como en la serie de prólogos que desarrollará para sus obras tempranas. Véase, Nietzsche (2014, p. 73; p. 275; pp. 487-488; pp. 718-720).

² Nietzsche es un filósofo que emplea la palabra «enfermedad» con múltiples acepciones. De manera general, siente profundo agradecimiento por ella, pues el sufrimiento generado por sus afecciones, estimuló el ejercicio de su pensamiento. Todos sus padecimientos son explicados en profundidad en múltiples cartas, como también en pasajes específicos de sus obras. El primer antecedente que vincula Nietzsche con la enfermedad, corresponde a la prematura muerte de su padre a los 36 años de edad. Este hecho rondará durante toda su vida y filosofía, viviendo siempre con el miedo de fallecer bajo las mismas causas (Nietzsche, 2011, p. 143). Pía Daniela Schmücker bifurca los síntomas que Nietzsche percibe durante su vida, en dos categorías: factores orgánicos (migrañas, miopía, parálisis parcial o completa) y factores psíquicos (melancolía, depresión hipomaniaca y trastorno narcisista). Los motivos para comprender por qué llegó al colapso mental de 1889 sobran, debido a que se ha construido toda una leyenda respecto a ello. Las reconstrucciones de este acontecimiento oscilan entre enfermedades venéreas (sífilis o gonorrea), una demencia crónica frontotemporal o una probable esquizofrenia. Véase la entrada «enfermedad» en Niemeyer (2012, pp. 170-171).

parte de los testimonios que cumplen el objetivo de exhibir un cuerpo que relata sus *experiencias*, sus tránsitos anímicos, pero también la relación entre *salud y enfermedad* que dan forma a sus escritos.³

Estos prólogos inauguran un nuevo estadio interpretativo de las obras de Nietzsche, en la medida que es posible ahondar dentro de los pensamientos de un autor que tiene plena conciencia de sus reflexiones. Escritura, *estilo* y vida se articulan para evidenciar un *continuum* que consolida las producciones anteriores de Nietzsche, pero también se orienta como un centro de gravedad para toda su filosofía. La conformación de estos escritos se hace completamente necesaria en la medida que la producción intelectual de este pensador que proviene desde *El nacimiento de la tragedia*; *Humano, demasiado humano*; *El caminante y su sombra*; *Aurora* hasta *La ciencia jovial*, representa un fracaso editorial debido a las escasas ventas, por ende, sus obras no eran leídas y menos compradas. Así mismo, esta serie de prólogos, que sin problemas puede conformar una obra independiente, representa una *continuidad* que se hace explícita para los lectores del futuro que puedan acercarse a su pensamiento.⁴ En suma, tenemos una conexión, un vínculo, una constitución entre las publicaciones pasadas y las que serán gestadas en el futuro.

Pero, por otro lado, indagaremos dentro de esta escritura que entabla las *experiencias* de un cuerpo profundamente afectado por la *enfermedad* para dar cuenta de una serie de figuras que serán fundamentales para las reflexiones de Nietzsche en el contexto de una profunda crisis espiritual percibida en el año 1876, período fundamental para entender las profundas transformaciones que lleva a cabo una vida para librarse de las cadenas que lo ataban a una vida específica. Así es como en el prólogo a *Humano, demasiado humano* se encuentra una

³ Emplear una única definición de «cuerpo» en la filosofía de Nietzsche presenta una serie de dificultades. Esto se debe a la dedicación fundamental que posee este elemento en distintos momentos de su pensamiento. Un comentario inicial, que posteriormente se irá desarrollando a lo largo de nuestra investigación, es que el «cuerpo», como objeto de análisis, nos entrega una apertura al pensamiento nietzscheano y su interpretación del hombre. Otro argumento es presentado desde la perspectiva de la autosuperación, «N. puede por ello calificar al cuerpo como el «sí mismo creador» en el que la «Voluntad de Poder» se hace carne». Véase la entrada «cuerpo» en Niemeyer (2012, p. 124). Por otro lado, Gilles Deleuze señala que el «cuerpo» es un fenómeno múltiple, en el sentido que su interioridad está compuesta por una diversidad de fuerzas que son irreductibles unas a otras. Al menos dos son las fuerzas que se manifiestan en la unidad del cuerpo, asociado a una «unidad de dominación», que se manifiesta en la relación de fuerzas/energías (activas o reactivas, de transformación o conservación) (Deleuze, 1986, p. 60-62).

⁴ Bajo la noción de «intempestiva» comprendemos toda la filosofía de Nietzsche, en cuanto su crítica del presente se esboza desde una escritura que construye lectores y filósofos del futuro. En síntesis, Nietzsche considera que ha llegado demasiado pronto para sus contemporáneos y solo el futuro llegará a comprenderlo.

caracterización completa del *gran desprendimiento* como un momento de inestabilidad existencial para un espíritu que, motivado por un ejercicio de *autoconocimiento*, determina que se encuentra completamente subyugado a los otros, a sus convicciones, sus tradiciones, instituciones y antigüedades. En este sentido, quien desee cambiar cualquier aspecto de la existencia, primero será necesario que el individuo se transforme a *sí mismo* de manera radical en la forma del *soberano de sí mismo*, ennobleciendo la propia vida. La fortaleza de quien consolida una nueva *forma de vida* se refleja en el retrato retrospectivo de los fenómenos que permiten el acceso a la *salud* y que son capaces de soportar la *enfermedad*, en otras palabras, la *superación* y el *crecimiento* de *sí mismo* (Nietzsche, 2016, pp. 786-787). Al respecto, el espíritu que se constituye a *sí mismo* debe abrirse a transitar por la completa soledad del desierto.

Esta rogativa de la existencia, que consiste en afrontar el aislamiento voluntario, es fundamental para llevar a cabo una liberación completa, como la que propone la figura de los *espíritus libres*, almas temporales que asisten en la curación de las dolencias, pero también en la conformación de una figura de tránsito. Nietzsche resalta la importancia de la invención de esta compañía para dar paso al lanzamiento de la tentativa de experimentar nuevas formas de ser en el mundo, luego de tomar distancia de todas las verdades fundadas por los distintos modos de vida que se han sedimentado en el mundo. Lo que queremos decir con todo esto, es que la filosofía de Nietzsche debe ser asociada principalmente a la idea de una *experimentación*.

El camino de Nietzsche, inmerso en la soledad del desierto, propone el descubrimiento de un proceso de *experimentación vital* que pone en juego el cuidado del propio cuerpo, la *enfermedad* y la vida. El resultado de este movimiento de la existencia es la apertura a un novedoso punto de vista que enriquece tanto el moldeamiento del *estilo* como la propia forma de pensar. Los cuidados, los tratamientos y los experimentos que requiere una corporalidad abatida deben ser entendidos en relación con la propia *salud* y una propuesta consignada bajo una «economía de la existencia». Esta lectura del *devenir errante* del filósofo propone también la *interiorización* individual.

Este proceso de *autoconocimiento* determina que el cuerpo afectado debe trasladarse en busca de mejores climas, alimentos y condiciones adecuadas para sostener un tratamiento terapéutico. Esta itinerancia que comienza a caracterizar a la filosofía de Nietzsche debe ser entendida como la incansable lucha por fracturar las limitaciones presentes en un cuerpo en la

temporalidad de la *enfermedad*. En el caso de este pensador, obtenemos el testimonio de la *experiencia* de un cuerpo que busca quebrar su dependencia sobre ciertos climas, pero también su procedencia, su identidad, desterrándose a *sí mismo* en su condición de *eremita*. Pero esta declaración, bajo nuestra perspectiva, necesita ser leída en torno a la idea de un *cuidado de sí mismo* que es manifestado en la preocupación de Nietzsche en torno a la idea de buscar el aislamiento y el acceso a la soledad como motores de búsqueda para encontrar mejores sitios para sostener períodos de convalecencia.

Si asumimos esta condición, de acuerdo con la conformación de un *discurso terapéutico*, es posible determinar el *testimonio* de un *cuidado de sí* que faculta la rendición de cuentas sobre cómo un individuo constituye su propia subjetividad, esto es, la *experiencia* de su «transfiguración». En suma, esta problematización de la *enfermedad* como un tópico nietzscheano, resalta la constitución del *sí mismo* que se exhibe en la constitución de la subjetividad del autor-Nietzsche. Asimismo, en la experimentación con la propia subjetividad, la obra *Ecce homo* no establece el relato de un *yo* que pueda ser identificable, sino que, es el desarrollo de un largo ejercicio de conocimiento de *sí mismo* como *experimentación*. Estos elementos nos conducen hacia las últimas formulaciones que consigna Nietzsche bajo el proyecto de la *transvaloración de todos los valores*. Este acontecimiento trae consigo como característica la promoción de un *tipo* particular de hombre que emerge desde una cultura manifestada como afirmativa. Pero, por otro lado, la escritura de Nietzsche, su carácter polémico, la insistencia por su nombre, su persona, sus padecimientos, su dietética, sus preferencias literarias, es decir, todas las *preocupaciones* que puede manifestar una corporalidad, presentan una posición que problematiza a la filosofía misma, pues, la filosofía no habla en *nombre propio*, así como tampoco habla sobre las contingencias del quehacer filosófico, ni de las compañías presentes en los instantes de reflexión.

A propósito de una serie de aspectos de la filosofía de Nietzsche que se relacionan principalmente con el ejercicio de la *escritura terapéutica* y la constitución de la propia subjetividad, proponemos identificar todos estos elementos en relación con un ejercicio propio de la filosofía, no como teoría, sino de manera *práctica*. Esto porque Nietzsche lleva a cabo una reflexión que inicia con la *sospecha* respecto a la *enfermedad*, el cuerpo y la crisis, en correspondencia con el *estilo* y la *escritura terapéutica*, para dar paso a la consolidación de *sí*

mismo. En suma, hablamos de una problemática profundamente *ética*. Al respecto, es imposible no señalar la permanente referencia de Nietzsche sobre la *experiencia* de los griegos y cómo éstos afrontan de manera *afirmativa* su existencia, en oposición con su presente, cooptado por la influencia del cristianismo y la *renuncia a sí*.

Pues bien, la alusión a estos pensadores de los albores de la filosofía en Occidente no es azarosa. Corresponde a toda una concepción reflexiva de éstos referente a la teoría y la práctica implicados con la propia vida, el cuidado del alma, el cuerpo y la manera en cómo se vinculan con el cuidado de los otros. Rondando estas reflexiones, encontramos los estudios que lleva a cabo Michel Foucault en su última etapa de producción filosófica a partir del año 1980 en torno al eje de la «subjetividad». Este pensador deja de lado, aparentemente, sus anteriores estudios sobre la *racionalidad neoliberal* para dedicarse a comprender la manera en cómo los griegos y los romanos desarrollaron todo un *arte de la existencia* en un contexto que, dependiendo de la época, se percibe bajo una profunda crisis e incertidumbre sobre los valores de la sociedad. En virtud de ello, el hombre griego emprendió una serie de búsquedas para encontrar una *ética* con la cual orientar su existencia.

En el marco de los estudios realizados por Foucault en el *Collège de France* entre los años 1980-1984, presentados en la extensión de los cursos *Del gobierno de los vivos*, *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, las problemáticas orientadas hacia la constitución de la propia subjetividad son presentadas respecto a la relación entre el «sujeto» y la «verdad» (Foucault, 2012, p. 16). Una de sus primeras preocupaciones se dirige hacia fines del siglo V a.C., donde encuentra la noción *epimeleia heatou*, traducida como la «inquietud de sí mismo», esta asociación comporta una regla fundamental que corresponde al imperativo «conócete a ti mismo». Además, todas las reflexiones de este estudio de esta época serán complementados por los estudios de Pierre Hadot en concordancia con la categoría de los *ejercicios espirituales*. Este pensador es crucial para las reflexiones de Foucault en un entendimiento apropiado de las dimensiones de estudio de la filosofía en la Antigüedad. Por consiguiente, durante prácticamente toda la extensión de la cultura griega, helenística y romana, la presencia de este principio caracteriza a la *actitud filosófica* de la Antigüedad. Pero este fenómeno no se detiene en la *experiencia* grecorromana, sino que también es posible encontrarlo definido como un elemento constitutivo del ascetismo

cristiano de tipo monacal. Por supuesto, en cada uno de estos contextos, la concepción de la *epimeleia heatou* no será la misma, pues, sufre diferentes modificaciones, inversiones y una multiplicación de sus significaciones desde su emergencia en el siglo V a.C., hasta su captura por la espiritualidad cristiana a partir del siglo II d.C. En cada una de estas propuestas, se encuentra la definición de un *arte de la existencia* que busca producir un *tipo* de individuo que se distingue radicalmente a las demás personas gracias a su *estilo* de vida.

Además, las distintas acepciones que adopta la *inquiétude de sí mismo* traen consigo una serie de *prácticas filosóficas* que incluyen todo un conjunto de ejercicios, expresiones y preceptos espirituales que pueden ser identificados en las fórmulas que invitan a «ocuparse de sí mismo», «cuidar de sí mismo», «replegarse en sí mismo» o «rendirse un culto» (Foucault, 2012, pp. 30-31). Estas exhortaciones que desafían al *cuidado de sí mismo* deben ser comprendidas de manera *afirmativa* frente a la incertidumbre de la existencia, al menos hasta la aparición del monacato cristiano y el declive de este *cuidado* por una *renuncia a sí*. Por consiguiente, para entender los distintos desarrollos de estas problemáticas en el marco de las relaciones entre el «sujeto» y la «verdad», Foucault propone una definición de la *filosofía* en correspondencia con la *espiritualidad*.

Llamemos «filosofía» a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos «filosofía» a eso, creo que podríamos llamar «espiritualidad» a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. 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, etcétera, que 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 (Foucault, 2012, p. 33).

Durante toda la Antigüedad se da paso a una búsqueda filosófica respecto al acceso a la «verdad» y la práctica de la espiritualidad, es decir, los métodos y las transformaciones en el ser mismo del sujeto para acceder a la «verdad». En consecuencia, es posible estudiar estas relaciones de acuerdo con la forma en que las distintas escuelas filosóficas proponen estas

problemáticas: estoicos, epicúreos y cínicos, serán objeto de nuestros análisis en sus respectivos períodos. Pero también emprenderemos un estudio sobre el cristianismo primitivo y su relación con estas doctrinas, en donde aparece el *modo de vida cínico* representando una ruptura con el mundo de manera radical, es decir, tanto para Foucault como para Hadot, corresponde a una oposición de manera *espectacular* con todo aquello que la humanidad considera como parte de las reglas elementales: convenciones sociales, higiene, compostura o cortesía (Foucault, 2010a, p. 196; Hadot, 1998, p. 124). Esta imagen del cínico representa una relación que enlaza tanto el *modo de vida* con la modalidad del *decir veraz (parrhesía)*, en un *estilo* que lleva al límite la vida misma en torno a la franqueza, el coraje y la integridad, pero también es una vida de insolencia, escándalo y desvergüenza. Dicho esto, ¿qué relación guarda el *modo de vida* del cinismo con la espiritualidad cristiana?

Pretendemos hacernos cargo de esta problemática mediante la lectura de la propuesta sobre el cinismo que desarrolla Foucault en el marco del curso *El coraje de la verdad*, en donde formula una lectura del cinismo como una *forma de existencia* bajo la idea de un *escándalo vivo de la verdad*. Por ello, proponemos la revisión de una serie de testimonios que entablan la relación de constituir un soporte de transferencia de este *modo de vida*,⁵ el cual será íntegramente recibido por la espiritualidad cristiana durante sus primeros siglos de conformación. Adelantamos una pequeña reflexión de esta cuestión, pues, tanto para la Antigüedad como para las primeras expresiones del cristianismo primitivo, el cinismo se articula como un *testigo de la verdad (mártiron tes aletheias)*, pero también como la *impostura* misma de la filosofía. Esta semblanza da cuenta de una existencia que nunca ha dejado de abrazar la verdad en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su templanza, en sus renunciaciones. El cuerpo mismo de la verdad se hace visible en cierto *estilo* de vida. Por ello, el cinismo circulará como un *punto* entre las

⁵ Cuando hablamos de la expresión *soporte de transferencia*, en relación con el cinismo durante la Antigüedad, damos cuenta que este *modo de vida* aparece como una figura bastante difusa que oscila entre una posición cargada con un cúmulo de anécdotas que, ante todo, son consignadas en diversos testimonios como una *descalificación*, pero también vista desde una perspectiva bastante ambigua desde la filosofía institucional, quien intentó distinguir en el cinismo una serie de prácticas menospreciadas, condenadas y criticadas por su violencia. En tal sentido, por otro lado, existe otra lectura del cinismo que identifica cierto núcleo, cierto elemento constitutivo de este que se encuentra en su *actitud* y que era menester de ser conservado. En este sentido, existieron una serie de doctrinas filosóficas que transmitieron un *esquema* o un *soporte* fuertemente constituidos y caracterizados, como lo es el caso de Platón o Aristóteles. Por ello, cuando nos referimos al *soporte de transferencia*, nos estamos refiriendo a una lectura del cinismo que se identifica desde la *actitud cínica*, es decir, un determinado *modo de ser* que posee sus propias justificaciones, ejercicios y explicaciones, pero que, sobre todo, pronuncia sobre *sí mismo* un discurso verdadero. Recomendamos revisar la segunda hora de la clase del 29 de febrero de 1984 (Foucault, 2010a, pp. 189-192).

experiencias del cuidado de sí mismo en la Antigüedad grecorromana, pero, también, representará las primeras expresiones de la espiritualidad cristiana en torno a encarnar la verdad en una vida repleta de sacrificios y entregas hacia una *renuncia a sí*.

Por consiguiente, ¿existe una continuidad entre los estudios sobre el neoliberalismo y un retorno hacia los ejercicios espirituales de la Antigüedad? ¿estas técnicas de la existencia se quedan solamente en un recuerdo del pasado o retornan bajo una nueva forma en el tiempo presente? ¿hay un vínculo entre un estoico que se desvela por cuidar de *sí mismo* y un *colaborador* de una empresa que compra un *ticket* para asistir a una serie de capacitaciones con el objetivo de tener un mejor control de sus emociones? Este *descenso* hacia la espiritualidad de la Antigüedad podría malinterpretarse como una excusa para descartar toda pretensión analítica sobre las cuestiones que afectan al presente. Pero creemos que no es así, por lo que asumimos una posición que busca responder estas interrogantes en torno a las novedades que presenta el estudio que desarrolla Foucault entre los años 1978-1980 en la presentación de los cursos *Seguridad, territorio y población* y *El nacimiento de la biopolítica*. Ambos cursos oscilan en torno al desarrollo del *liberalismo* y el estudio contemporáneo del *neoliberalismo* como una *racionalidad política*. Al respecto, uno de los gestos más impresionantes que un lector puede hallar dentro de esta exposición, en un tiempo en donde el neoliberalismo recién comenzaba a ser experimentado en algunos países del tercer mundo, es la visión de una serie de elementos que se inician en la *teoría del capital humano* y que, posteriormente, conformarán una *ética neoliberal*.⁶

En el marco de la cátedra titulada *Historia de los sistemas de pensamiento*, Foucault dedicó gran parte de sus estudios a la problematización de distintas transformaciones que comienzan a suceder desde la segunda mitad del Medioevo sobre la condición del *poder soberano*, para luego dar paso a las distintas transformaciones del *liberalismo* hasta alcanzar una lectura en el presente, es decir, en la emergencia del *neoliberalismo*. En este sentido, es

⁶ Por *ética neoliberal* nos referimos al fenómeno que unifica una serie de *regímenes de existencia* que terminan por articular una serie de objetivos propios de la economía y la política hegemónica en relación con los componentes de la vida social e individual. En esta nueva configuración, se identifica una cierta *actitud* que es solicitada al individuo, cierta disposición interna, es decir, un *ethos* que implica una serie de ejercicios y procedimientos que buscan reforzar y sostener esta *forma de ser*. Ahora bien, en el marco del estudio sobre el *neoliberalismo* entendido como una *racionalidad*, es menester señalar que el *ethos* desplegado se relaciona principalmente con una *ética de la autoayuda*, concentrada en un sujeto que siempre está observando la *norma* de la *empresa de sí*, la cual opera de manera interpretativa en todas las dimensiones de la existencia individual.

posible detectar las distintas formas de comprender esta problemática en torno al *gobierno de los hombres por otros hombres*, desde un *arte de gobernar*, pasando por los procesos de *gubernamentalización* de la sociedad en torno a una *razón de Estado*, hasta llegar a una nueva forma normativa de la razón: la *racionalidad política*. Cada una de estas programaciones, busca llevar a cabo el establecimiento de un *modo de veridicción* a partir del cual sea posible *gobernar* y medir la *conducta* de los *sujetos* (Brown, 2015, p. 145; Dreyfus & Rabinow, 2017, pp. 253-254; Laval & Dardot, 2013, pp. 15-16). Los estudios de Foucault se detienen en el momento que alcanza el *diagnóstico* de una *racionalidad* emergente. Asimismo, estos alcances no son desarrollados teóricamente fuera del contexto de sus cursos en el *Collège de France*. Pese a ello, durante las últimas décadas han surgido una serie de estudios que comprenden áreas que van más allá de la filosofía, los cuales se proponen extender los estudios sobre el *neoliberalismo* que realizó Foucault. En este marco, es donde encontramos autores como Nikolas Rose, Christian Laval, Pierre Dardot y Wendy Brown, quienes presentan una serie de líneas convergentes de estudio sobre los abordajes que Foucault dejó inconclusos y que necesariamente deben ser actualizados para comprender los impactos de la *racionalidad neoliberal* dentro de las sociedades occidentales.

Así, durante siglos, el sujeto occidental fue capturado por una serie de regímenes normativos que fueron determinando la manera en que este comienza a participar de manera cada vez más racional dentro del juego productivo, social y económico. Dependiendo de las formas y las situaciones, el *gobierno de los hombres por otros hombres* obedece a múltiples factores que no necesariamente tengan que ser centralizados en una institución del Estado. En este sentido, una de las principales novedades que desarrollan los estudios de Foucault con relación al *neoliberalismo* es la emergencia de una *norma subjetiva* completamente nueva. Nuestra propuesta concibe un estudio sobre el *neoliberalismo* más allá de una ideología que se despliega en razón del mercado, más bien, el *neoliberalismo* debe ser asociado a una *racionalidad política* que despliega una lógica de mercado a nivel global como un *orden normativo* de la sociedad en su conjunto, es decir, desde un tipo de configuración estatal hasta lo más íntimo de la subjetividad de los individuos (Laval & Dardot, 2013, p. 25). Como tal, esta *racionalidad* se disemina de manera hegemónica como una condición de posibilidad que determina cómo el mundo es entendido, permitiendo la generación de *sujetos*, mercados, leyes, y la manera en cómo se relacionan (Brown, 2015, p. 149). Por consiguiente, el *neoliberalismo*

determina la *forma de existencia* de los sujetos, esto es, la manera en cómo éstos son conducidos a comportarse, relacionarse consigo mismo y con los otros.

Una propuesta de investigación de estas transformaciones debe ser emprendida de manera crítica con la finalidad de comprender las distintas variaciones que determinan el entendimiento del *neoliberalismo* como una *racionalidad política* sobre la constitución subjetiva de cada individuo y sobre la sociedad en su conjunto, es decir, la manera en cómo se constituye a *sí mismo* un *sujeto* en un contexto atravesado por una *razón normativa* que se despliega de acuerdo con los movimientos del mercado mundial. Para estudiar este fenómeno que hemos denominado *psicologización neoliberal*, analizaremos qué es una *actitud crítica* en relación con la pregunta por el presente, que en Foucault se encuentra desplegada bajo una lectura de la *Ilustración (Aufklärung)* de Immanuel Kant y extendida bajo la propuesta de una *ontología histórica de nosotros mismos*. Bajo la interrogante, ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? Conduciremos nuestras indagaciones desde las propuestas de Nietzsche y Foucault, quienes presentan una posibilidad de pensar al *sujeto* desde una condición de *multiplicidad*, con posibilidades *infinitas* de llevar a cabo un *cuidado de sí mismo* que pueden ser reflexionadas, cuestionadas y experimentadas como una *voluntad de indocilidad* para manifestar resistencia frente a los procesos que *gobierno* que intentan capturar las vidas de los individuos en una forma específica de vida. Además, este *cuidado de sí mismo* representa las claves para identificar un *tipo* de sujeto que es capaz de *gobernarse a sí mismo*, de *transfigurarse* y de otorgar una *forma bella* a su propia vida, sin la intervención de códigos morales externalizados.

Esta proposición es acompañada de un *diagnóstico* que es posible identificar en toda una gama de pensadores que van desde Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Max Weber, hasta Michel Foucault, quienes han señalado que tanto el cálculo como la calculabilidad se han tornado indispensables tanto para el dominio de la naturaleza como de la interioridad subjetiva de los seres humanos. Estas indagaciones nos conducen hacia el cuestionamiento de los procedimientos que terminaron por desplegar una concepción del ser humano como una entidad calculable. Estas reflexiones, gracias a la propuesta que desarrolla Nikolas Rose, destacan la configuración de una *expertise* psicológica y de una serie de *tecnologías* que se impregnan de un conjunto de valoraciones psicológicas que permiten establecer *diferenciaciones individuales*. Con la emergencia de figuras como el «sujeto empresarial», «sujeto neoliberal», «empresario

de sí mismo», «sí mismo emprendedor», es posible rastrear una multiplicidad de *técnicas* que contribuyen a la fabricación de este *nuevo sujeto*, desde el discurso del *neomanagement*, el pensamiento positivo, hasta las terapias de «gurús» serán revisados de manera *crítica*, pues, estos lenguajes y discursos configuran una *voluntad de realización de sí mismo* en torno a la figura de la *empresa*, en otras palabras, nos referimos al llamado interior que siente todo *colaborador* cuando es exhortado a «ponerse la camiseta por la empresa».

Los estudios contemporáneos que comprenden las más variadas áreas de las ciencias humanas, desde la filosofía, la sociología, el psicoanálisis, las ciencias políticas, hasta la economía, se han concentrado en analizar las consecuencias que han emergido producto de las transformaciones que ha generado la economía en los últimos cincuenta años. Todas estas propuestas tienden a señalar la aparición de una *nueva subjetividad* que es acompañada por una serie de consecuencias: *hipermoderno, incierto, flexible, precario, fluido, sin gravedad*. Por este motivo, resulta imperativo estudiar el *neoliberalismo* desde su *racionalidad* en la comprensión de las distintas mutaciones discursivas que han sido configuradas para explicar cómo es entendido el individuo en el contexto de la nueva economía, cómo debe comportarse, qué debe hacer, cómo debe identificarse a *sí mismo*, con el objetivo de problematizar un *tipo* específico de *sujeto* que se ha consolidado en el tiempo presente bajo una serie de características que, sin adelantarnos, podemos señalar que constituyen una *forma empresa*. En este sentido, ¿cómo y bajo qué *formas* aparece el *sí mismo* en el siglo XXI?

Dicho esto, debemos señalar que nuestro objetivo general de investigación se propone analizar la escritura y los «ejercicios terapéuticos» presentados por Friedrich Nietzsche como una configuración de un *sí mismo* que asume la integración de la enfermedad y la apropiación de la filosofía para cuidar el propio cuerpo, los cuales pueden ser, también, estudiados mediante la articulación del eje de la «subjetividad» propuesto por Michel Foucault en el estudio del *cuidado de sí mismo* y la conceptualización clásica de los *ejercicios espirituales* de Pierre Hadot, para así confrontarse al modo en que se comprende el *cuidado de sí* en las sociedades neoliberales. Por otro lado, de acuerdo con nuestros objetivos específicos, buscaremos presentar la *terapéutica* nietzscheana como una propuesta que guarda relación con el *cuidado de sí mismo*. Así como también daremos cuenta del desarrollo intelectual de Friedrich Nietzsche como un *terapeuta* y un *médico de la cultura*. Luego revisaremos la problemática presentada por los

últimos estudios de Michel Foucault respecto a la constitución de la subjetividad y el *sí mismo*. Finalmente, analizaremos el surgimiento de un saber *experto* psicológico dentro de las sociedades neoliberales; lo que implica revisar el despliegue del gobierno del alma contemporáneo y la constitución del *sí mismo*.

Esta investigación se encuentra conducida por una metodología de investigación hermenéutico-interpretativo con la finalidad de proponer un análisis de una serie de obras en relación con sus autores, las experiencias que se dedican a estudiar e interpretarlas en relación con la pregunta sobre el presente y la constitución de *sí mismo*. En otras palabras, nos dedicaremos a llevar a cabo una lectura no sistemática que se concentra en revisar elementos parciales de las obras de Nietzsche, Foucault y otros autores que sostienen una coherencia temática con lo investigado, la cual permite establecer relaciones entre contenidos e interpretaciones posibles.

Nuestra elección metodológica se justifica bajo la idea de problematizar una serie de acontecimientos vinculados con la manera en cómo un individuo se identifica a *sí mismo*, desarrolla una identidad y se asocia con los otros. Asimismo, buscamos contribuir al fortalecimiento de la interpretación que busca presentar a Friedrich Nietzsche como un filósofo-médico-terapeuta desde un determinado punto de vista. Pero también, nuestras indagaciones proponen una actualización de las lecturas realizadas sobre la última obra de Michel Foucault y Pierre Hadot, que generalmente son abandonadas por los estudios contemporáneos sobre la filosofía de la Antigüedad. Asimismo, esta memoria de título se propone entregar una lectura de una serie de problemáticas sobre cómo nos constituimos en el tiempo presente, bajo qué relaciones, imperativos y condiciones. Por ello, una de las principales motivaciones que concentra nuestra investigación es contribuir a una determinada manera de comprender la relación entre el cuerpo, filosofía, escritura y vida.

Finalmente, la organización de nuestra memoria de título se encuentra distribuida, en primer lugar, con la presentación de la propuesta de Friedrich Nietzsche en relación con los acontecimientos de su vida, el cuidado del propio cuerpo y cómo su escritura presenta el proyecto de la *transvaloración de todos los valores*. A continuación, desarrollaremos los estudios de Michel Foucault y Pierre Hadot en torno a cómo los griegos, los romanos y los primeros cristianos constituyen su subjetividad. Por ello, seguiremos la propuesta foucaultiana

que presenta este fenómeno en sus respectivos momentos: primero, el *modelo de reminiscencia*; segundo, el *modelo alejandrino-romano*; tercero, el *modelo ascético-monástico*. Por último, para estudiar el fenómeno que hemos denominado como *psicologización neoliberal*, el tercer apartado presenta tres secciones que nos permiten develar, en primer lugar, la relación entre Nietzsche y Foucault en relación con la crítica y la constitución de sí; segundo, la lectura de Foucault en torno a las transformaciones del *liberalismo* y el *neoliberalismo*; tercero, el recorrido de algunos de los fenómenos subjetivos que desencadena la *racionalidad neoliberal* en dos tiempos, sobre la concepción de una *cultura de la sociedad-empresa* y sobre la concepción de *sí mismo* de los sujetos en el contexto del neoliberalismo y la *expertise* psicológica.

CAPÍTULO 1: FRIEDRICH NIETZSCHE Y LA TERAPIA DEL SÍ MISMO

– La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas – una búsqueda de todo lo extraño y problemático que hay en la existencia, de todo cuanto hasta ahora me fue proscrito por la moral. Gracias a una dilatada experiencia como la que me brindó semejante peregrinaje *por lo prohibido*, aprendí a considerar los motivos por los que se ha moralizado e idealizado hasta ahora de modo muy distinto a lo que sería de desear: la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres salieron para mí a la luz. – ¿Cuánta verdad *soporta*, a cuánta verdad se *atreve* un espíritu?

Nietzsche (2016, p. 782).

1.1 INTRODUCCIÓN A LA RELACIÓN ENTRE ESCRITURA Y VIDA EN FRIEDRICH NIETZSCHE

Melancólico y receloso en cuanto miras hacia atrás,
confiado en el futuro cuando confías en ti mismo:
Oh, pájaro, ¿te cuento entre las águilas?
¿Eres el búho amado de Minerva?

Nietzsche (2014, p. 735).

Revisar la escritura empleada por Nietzsche, en sus obras y correspondencia, nos invita, inmediatamente, a aceptar el complemento intempestivo que envuelve el contenido de sus palabras. En esta sección buscaremos comprender aquellos aspectos vinculados a la escritura y el estilo nietzscheano en relación a la elaboración de una subjetividad. La modalidad escritural utilizada por el filósofo busca apelar a las conciencias de aquellos seres y espíritus que aún no habitan la tierra, y es esto lo que define la forma en que Nietzsche emplea su escritura extemporánea (Berríos Guajardo, 2018, p. 111) e intempestiva.⁷ Su escritura es para otros, aunque toda esta elaboración proviene siempre desde una interioridad de sí.

Observará que *Hum[ano]*, *dem[asiado] hum[ano]*, *Aurora* y *La gaya ciencia* carecen de prólogo: había buenas razones para que entonces, cuando surgieron esas obras, me impusiera silencio (...) y apenas si sabía lo que había ocurrido conmigo. Ahora, cuando yo mismo puedo decir de la mejor manera y del modo más preciso qué es lo que constituye lo propio e incomparable de esas obras (...). Mis escritos presentan un *desarrollo continuo*, que no será sólo [*sic*] mi vivencia y destino personal: – sólo [*sic*] soy el primero, una generación emergente comprenderá por sí misma lo que yo he vivido y tendrá un fino paladar para mis libros. Los prólogos podrían poner de manifiesto lo que hay de *necesario* en el curso de ese desarrollo: lo que de paso tendría la utilidad de quien ha hincado el diente en *uno* de mis escritos, tendrá que vérselas con *todos*. (Nietzsche, 2012b, p. 199).

Entre los años 1886 – 1887, Nietzsche comienza la elaboración de una serie de prólogos para sus anteriores publicaciones: *El nacimiento de la tragedia*; *Humano, demasiado humano*;

⁷ «Que un día puedan existir semejantes espíritus libres, que nuestra Europa llegue a tener entre sus hijos de mañana y pasado mañana tales camaradas alegres y temerarios, de carne y hueso y no sólo, como en mi caso, espectro y juego de sombras del solitario: quisiera ser el último en dudar de ello. Ya los veo venir lenta, lentamente, ¿y acaso puedo hacer algo para acelerar su venida, si describo por anticipado bajo qué destinos los veo nacer y por qué caminos venir?» (Nietzsche, 2014, p. 70). Véase también Berríos Guajardo (2014, pp. 202-203).

*El caminante y su sombra; Aurora y La gaya ciencia («la ciencia jovial»).*⁸ Aquella (re)construcción obedece, principalmente, a dos cuestiones: por un lado, el evidente fracaso editorial de sus obras. Por el otro, la percepción de un agotamiento intelectual tras la publicación de *Así habló Zaratustra*, ya que sus obras no eran leídas. Encontrándose en el más absoluto desierto intelectual, comprendió la necesidad de transformarse a sí mismo (auto)comprendiendo sus obras. De este modo, presenta sus libros como una continuidad que sea evidente para aquellos lectores que buscan acercarse a su pensamiento, develando una conexión, una vinculación, entre las publicaciones pasadas y las que se gestarán en el futuro. En resumen, la finalidad que buscan estructurar estos prólogos será, entonces, brindar alas a aquellas publicaciones que, eventualmente, no serían atendidas por potenciales lectores (Berríos Guajardo, 2014, pp. 200-201).

Este preámbulo a un nuevo estadio de interpretación en las obras publicadas por Nietzsche, nos permite ahondar en los pensamientos de un filósofo que tiene plena consciencia de la integridad de su pensamiento. Los prólogos son gestados bajo la idea de preparar ojos y oídos para el futuro, develando una intrínseca relación entre escritura, estilo y vida. La presentación de estos escritos viene a evidenciar un *continuum* que consolida sus anteriores producciones. La idea principal es exhibirlos en conexión con un proyecto mayor, en el cual pueda gravitar toda su filosofía. Así, se oficializa una doble apertura: primero, hacia su pasado, en busca de las condiciones que dieron a luz sus escritos; segundo, en la preparación del intelectual que busca dar el gran asalto a occidente: la «transvaloración de todos los valores».

Esta etapa nos introduce en la que es considerada como la última fase intelectual de Nietzsche (1886-1888), en donde los prólogos a sus antiguas publicaciones y también el gran epílogo de su vida que es *Ecce homo*, nos presentan la íntima relación entre fisiología y terapéutica, o, expresado en términos mayores, entre filosofía y vida. En primer lugar, los prólogos nos anuncian la cuestión del cuidado de sí, escritura y vida, como problemas profundamente filosóficos. La lectura de estos prólogos, pueden ser analizados como una «bisagra», puesto que confirman nuestra referencia sobre una escritura intempestiva, ya que

⁸ Este periodo es conocido, también, por los múltiples conflictos que tuvo con el antiguo editor de sus obras, Ernst Schemitzner. Véase el apartado «Preocupaciones por la obra» en (Janz, 1985, pp. 293-299). Estos antecedentes también son revisados por la nota introductora de Juan Luis Vermal al tomo V de las *Correspondencias*. (Nietzsche, 2012, pp. 13-14).

Nietzsche escribe para un futuro, pero a la vez escribe sobre un pasado, sin perder de vista su presente (Berríos Guajardo, 2018, pp. 103-104). *Ecce homo*, nos relata la consumación de estas preocupaciones diagnosticando un triunfo por sobre su vida y obra. Esta interpretación del quehacer filosófico nietzscheano nos acerca a una posible unidad en la comprensión entre cuerpo y conocimiento de sí mismo (Nietzsche, 2014, p. 73), esto es, la constitución de una subjetividad que permita comprender el espectro de relaciones, voluntades y afecciones que se expresan en el propio cuerpo, a partir de categorías fisiológicas, dietéticas, terapéuticas o climáticas.⁹ Entonces, lo que está en juego en esta manera de asimilar la comprensión filosófica del cuerpo es una manera reflexiva de «autoconciencia», o sea, una operación creadora a partir de la comprensión particular del cuerpo, desde y con la enfermedad.¹⁰

Así, desde el ejercicio escritural presente en *Ecce homo*, vale decir, a partir de la elaboración de un relato testimonial que se hace cargo de establecer una supuesta cronología, una particular descripción organizada de acontecimientos, obedece a la necesidad de presentarse de una determinada manera, un intento de juzgarse a sí mismo, previo a que erradamente lo hagan otros, «me parece indispensable decir quién soy yo. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de “dar testimonio” de mí» (Nietzsche, 2016, p. 781). Esta construcción, para decir quién es Friedrich Nietzsche, presenta el proceso, mediante el cual se realiza un paso del «cuerpo-Nietzsche» al «texto-Nietzsche» (Berríos Guajardo, 2019, pp. 92-93). El «yo», completamente despersonalizado, viene a participar en el juego de las máscaras que danzan en una cantidad infinita de nombres y personajes históricos. De este modo, para dar cuenta sobre

⁹ «Con la cuestión de la alimentación se encuentra estrechamente emparentada la cuestión del *lugar* y el *clima*». (Nietzsche, 2016, p. 788). Durante el desarrollo de nuestra investigación, comprenderemos una serie de características que fueron parte de las reflexiones, experiencias, fracasos y victorias de Nietzsche sobre el entendimiento de su propio cuerpo, las cuales están vinculadas a la fisiología, como, por ejemplo, la búsqueda permanente de climas agradables para aunar sus dolencias, sitios solitarios de gran altura respecto al nivel del mar, o pueblos que tuvieran acceso al océano. La alimentación también será fundamental en sus reflexiones, experimentado distintas dietas que no afectaran su salud (Nietzsche, 2016, p. 827-828). Todos estos elementos, agrupados en una «casuística del egoísmo», forman parte de un ensayo permanente del individuo respecto al conocimiento de su cuerpo, a las reacciones, disposiciones y rechazos que se manifiestan desde su interioridad (Nietzsche, 2016, p. 807).

¹⁰ El cuerpo habrá de comprenderse, entonces, como centro de gravedad de la vida, en cuya centralidad opera la existencia misma. El cuerpo propio será el centro de experimentación y tratamiento del existir, la dirección y el aprendizaje personal remiten a la cualidad de escoger o dirigir, en la medida de lo posible, nuestra vida (Berríos Guajardo, 2019, p. 34). La permanente manifestación de la enfermedad en la vida de Nietzsche es su principal motivación para comenzar un proceso de autoconocimiento y escribir sobre sí mismo.

cómo llega uno a ser lo que se es, es fundamental el levantamiento de un relato sobre ese experimento que es el vivir:

Así, el trabajo autobiográfico de Nietzsche no consiste en lo que llamaríamos el conocimiento del «yo», de la interioridad del «yo», ni presentar una identidad de sí mismo, sino que es el relato de un camino con muchos desvíos y fallos, un camino donde nos *identificamos* temporalmente con máscaras ajenas, con personajes que no somos nosotros, con *poses* y *gestos* prestados, con la intención de constituirmos en un sí mismo (Berríos Guajardo, 2019, p. 93).

El nombrar, como ejercicio, designa una sustancialidad, un sujeto, una temporalidad presente. Pero, el esfuerzo individual nietzscheano de anunciarse como «todos los nombres de la historia», quiebra la ficción que encadena al hombre. En el eterno juego de *máscaras infinitas* participan una multiplicidad de nombres, sujetos históricos, todos ellos avalados como *tipos*.¹¹ Toda experimentación mediante estas máscaras es una investigación sobre la propia subjetividad. La presentación empleada en *Ecce homo*, como relato y testimonio, busca expresar ese elemento que se encuentra en la interioridad de cada individuo, aquello que es reconocido como identidad (Berríos Guajardo, 2019, p. 102). De esta manera, Nietzsche no busca presentarse él mismo como ejemplo definitivo donde todos deban ser asimilados bajo su criterio, sino, más bien, el relato responde a la constitución del sí mismo, y dentro del testimonio se encuentra un recorrido de autoafirmación, superación, en la medida que una voluntad se manifiesta hacia un cuerpo «sano», saludable en el sentido en que «incorpora» la enfermedad o las afecciones en ese mismo cuerpo, en la medida que es «doble y/o múltiple» (Berríos Guajardo, 2019, p. 103).¹²

¹¹ «Un tipo, en efecto, es una realidad a la vez biológica, física, histórica, social y política». (Deleuze, 1962, p. 122). El acercamiento a las nociones de «tipo», «tipología» o «tipificación» (en algunas traducciones) tiene múltiples definiciones. En razón con nuestra investigación, asociaremos su uso acercándonos al plano psico-social del sujeto, conservando una profunda relación con las vinculaciones del «arquetipo» de Gustav Carl Jung y el «tipo ideal» de Max Weber. Daniel Havemann Jördenstorf define «tipo» como el condicionante que permite transparentar, en el juego interpretativo, la individualidad propia que caracteriza a sujetos y personajes históricos. Este método permite concentrarse en destacar pocos rasgos que permitan destacar un modelo específico, los cuales se encuentran entremezclados en las diversas categorías expresadas en el comentario de Deleuze. Véase la entrada «tipo» en Niemeyer (2012, p. 501).

¹² Lo que se expresa en el cuerpo, entonces, es la condición de multiplicidad y posibilidad; como si fuese un texto, este puede obedecer a una infinita cantidad de interpretaciones. En palabras de María Luisa Bacarlett, «un texto en permanente estado de creación de nuevos sentidos y de nuevas vías de exploración, de nuevas sensibilidades y nuevas interpretaciones. Es aquello irreductible a la ciencia, a la política o a la religión, pero también, lugar de

En lugar de esto, Nietzsche ejemplifica mediante sus propios escritos una vía por la que un individuo puede llegar a modelarse a sí mismo – un individuo, además, que, aunque está más allá de la moralidad, no es moralmente objetable –. Este individuo no es sino el propio Nietzsche, que es una criatura de sus propios textos. Este personaje no proporciona un modelo a imitar, pues consiste esencialmente en las acciones específicas –esto es, los escritos específicos– que lo constituyen, y que sólo [*sic*] él podría escribir. Imitarlo directamente produciría una caricatura, o en el mejor de los casos una copia – algo que, en cualquier caso, no es un individuo– (Nehamas, 2002, p. 25).

El establecimiento de un *estilo propio* invita a la aplicación de una cantidad infinita de hermenéuticas: modos y formas de traducir e interpretar aquello que es estudiado; vale decir, también, que esto implica inevitablemente que queden abiertas al juego y lucha de las interpretaciones. Desde una manera específica de comprender los prólogos y sus obras, es posible establecer una interpretación que nos permita analizar aquellos signos de su escritura que nos acercan a su filosofía. A partir de esta reflexión, es que debemos intuir que el conocimiento proviene desde la vida misma, emana desde la sabiduría que desprenden las vivencias particulares.¹³ Sus obras serán, entonces, el registro, el *archivo filosófico* en tensión permanente con la propia vida.

La escritura expuesta por Nietzsche nos entrega, y, a la vez, nos impone una exigencia que no puede ser atendida por los hombres de su época, pues ni son capaces de verle ni mucho menos de oírle. Pero el filósofo conoce muy bien su tarea, y no deja de dar testimonio. Su retórica busca hacer construcción y exhibición, mediante la polémica, de una tipología que pueda hacer frente a la edificación moral encarnada históricamente en las religiones judeo-cristiana. Aquella oratoria escandalosa se perfila en posición de atacar todas las nociones y valoraciones que mantienen alienados a los individuos, pero esta construcción narrativa no se formula en el vacío: invisibilidad, soledad y muerte, son los componentes que permiten un determinado modelo de valoración, una diferenciación valorativa (Berríos Guajardo, 2019, p. 98). Una vez introducidos en la antesala a una filosofía de alturas, nos encontramos con un

todos los posibles, de nuevas formas de vida, de nuevos órganos y nuevos conceptos». (Bacarlett Pérez, 2006, p. 156).

¹³ «Es sabiduría, sabiduría de vida, administrarse la salud misma sólo en pequeñas dosis durante largo tiempo» (Nietzsche, 2014, p. 73).

Nietzsche que maneja una definición de un modo de valoración *superior*, diferenciación fisiológica y psicológica, vale decir, la consolidación en la formulación de un tipo.¹⁴

En la búsqueda de una manera propia de experimentar y expresar su interioridad, es que Nietzsche hace una elaboración lenta y pausada de sus escritos. Al respecto, Eugen Fink (2019, p. 23) afirma que, todos los libros de Nietzsche son publicaciones escritas bajo un estilo de confesión.¹⁵ Dentro del texto, quien escribe es un cuerpo que relata sus experiencias, sus tránsitos anímicos, sus gustos, apreciaciones y, en un grado mayor, su relación con la enfermedad. Este estilo, que busca hacer presente un efecto persuasivo sobre los sentidos y el gusto del lector, induce a estar constantemente encima de la obra, en el rescate de fragmentos que se vinculan a la vez con otros, y en llevar la obra hacia la vida del autor (Nehamas, 2002, p. 58). Nietzsche escribe para que, después de leer sus libros, el individuo levante la mirada y vea caído un velo que cubría toda valoración aparente de las cosas que lo rodean (Nietzsche, 2014, pp. 549-551).

Señalaremos algunos precedentes de la vida de Nietzsche para comprender el elevado rango literario y filosófico que alcanza con la consolidación de su modalidad escritural. Si bien, la enfermedad posee un alto índice en la consolidación de un estilo de escritura más acotado, no obedece por completo a ella. Esto se puede observar desde sus primeras reflexiones como estudiante, hasta sus últimos textos, donde toma prestadas máscaras ajenas para identificarse a sí mismo (Berríos Guajardo, 2019, p. 93). Ejemplo de esto puede ser el empleo de sus poses, escritura, restricciones y hábitos. No consideramos, tampoco, que se tenga que hacer lectura por separado de ambos aspectos, al contrario, nuestra propuesta presenta una hibridación entre elementos que son de orden intelectual (llámese formación académica, acercamiento a maestros, elaboración de escritos), con otros que responden a un aspecto fisiológico (enfermedad, salud, dieta o condición de su *psyche*).

Entre los años 1865–1867, Nietzsche entablará una profunda relación con la filosofía clásica y su visión trágica del mundo, accederá a la filosofía de Arthur Schopenhauer y

¹⁴ «Nietzsche comprende que los nombres son quimeras que adquieren vida en la medida en que quien los toma prestados, les da una determinada vida, un determinado carácter. En este sentido, el nombre, la máscara y el tipo se confunden. Los tipos, como el tipo Jesús, Kant, sacerdote, cristiano, etc., son tipologías fisiológicas y psicológicas que remiten a un determinado carácter y voluntad de valorar el mundo» (Berríos Guajardo, 2018, pp. 104-105).

¹⁵ Fink señala al respecto, que todos los libros de Nietzsche se emplean como un soliloquio consigo mismo.

establecerá profundos lazos con el artista Richard Wagner. Sus reflexiones, respecto a las cosas que le obstaculizan en su manera de expresión por aquel entonces, serán disfrazadas de inocencia estilística:

Tropiezo la mayoría de las veces con un obstáculo en el que antes apenas me había fijado; en alemán me falta absolutamente un estilo, aunque tenga el deseo vivo de adquirirlo. Puesto que ahora me he propuesto elaborar mi ensayo sobre Laercio con todo cuidado sólo [*sic*] en alemán antes de que lo traduzca al latín, necesito también solucionar estos problemas de estilo. Cuando se está en el instituto de bachillerato se escribe, como se sabe, sin ningún estilo; de estudiante nunca tiene uno la oportunidad de ejercitarse lo que se escribe son cartas, por tanto, desahogos subjetivos, que no tienen ninguna exigencia de forma artística. Así pues, llega un momento en que tomamos conciencia de que somos una tabula rasa en cuanto a las artes estilísticas. Es lo que me sucede ahora, y por eso se explica que tenga que trabajar muy lentamente (Nietzsche, 2012a, pp. 453-454).¹⁶

Otro antecedente nos es otorgado en contexto de la realización de su servicio militar. A inicios de marzo de 1868 su desarrollo se verá truncado debido a una caída desde un caballo que lo tendrá durante cinco meses enfermo en cama acompañado por fuertes e incapacitantes dolores. Nietzsche se encontró de frente con la enfermedad que, aunque invalide toda posibilidad activa (su condición fue de gravedad), posee un alto potencial de provecho reflexivo y de alimentación de una añorada vitalidad (Janz, 1981, p. 205).¹⁷ Este acontecimiento presenta

¹⁶ Desde este desahogo en la búsqueda de un «estilo», el joven filósofo se encontraba confundido entre la presión de la academia y las maneras trazadas por autores de su interés personal. Inmerso en esta nebulosa, es que en su trabajo de investigación del 31 de julio de 1867 escribirá, a modo de consigna, la archiconocida frase de Píndaro (518 a.C. – 438 a.C.) «Llega a ser el que eres», divisa que representará a Nietzsche hasta el último de sus días.

¹⁷ La caída de Nietzsche está fechada a inicios de marzo de 1868. De un mal salto en caballo al momento de realizar ejercicios de equitación, pasaron horas antes de hacerse revisar por un médico, ya que entonces era muy reacio respecto a las señales del propio cuerpo. Perdió el conocimiento dos veces antes de terminar su evaluación médica (Nietzsche, 2012a, p. 489). El sufrimiento percibido solo fue en aumento con el paso del tiempo según las detalladas características de sus sensaciones que entregó en cartas a diferentes destinatarios. Necesitó de asistencia para poder levantarse durante muchas semanas y también hizo uso de opiáceos para poder dormir durante las noches. El 1 de abril fue ascendido a cabo, lo que recibió con un profundo regaño: «Maldita sea, mejor me hubieran declarado desde un principio exento.» Un elemento importante para nuestra investigación será la recomendación que le entregará el doctor Volkmann, un famoso cirujano de la época que, ante la posibilidad de necesitar una intervención, le recomendó buscar lugares de relajación en sitios reservados para descansar. Uno de estos sitios sugeridos fueron los baños termales de Wittekind. Si bien no existía mucho optimismo ante esta medida, el cuerpo y la voluntad de Nietzsche fueron superiores, logrando reducir, finalmente, su tratamiento a unas breves visitas para tratamiento por yodo. Para el día de su cumpleaños, 15 de octubre de 1868, recibió la notificación del ejército que aceptaba su retiro de las filas, permitiéndole «respirar en libertad», sin la coerción del uniforme militar.

la particularidad de ser el primer acercamiento forzado, pero efectivo, con la enfermedad, sin considerar las constantes jaquecas que lo aquejaban. Esta vinculación entre *enfermedad* y *destino*, entre enfermedad y convalecencia, invita a la reflexión sobre la compresión de la afección. Este proceso tendrá la única finalidad de encontrar el sendero de la *salud desbordante*, llena de vitalidad, superior.

Respecto a los primeros acercamientos con Schopenhauer y Wagner, sus grandes maestros espirituales, se entremezclan las sensaciones en la interioridad de Nietzsche. Ambos se vinculan y abrazan una atmósfera, en la que el joven discípulo solo se deja llevar. Se deben comprender estos primeros acercamientos desde el reconocimiento de un instante liberador en la espiritualidad que brindan el sistema de pensamiento de Schopenhauer y la música de Wagner. No debe asemejarse a una confrontación dogmática, sino a una valorización del acto de pensamiento, a la apertura que se origina hacia fuera de lo común y lo cotidiano, aquello que se envuelve en la potencia artística de sus estilos.¹⁸

Para la primavera del año 1873, comienza un deterioro en la salud de Nietzsche, quien se desempeñaba como docente en la ciudad de Basilea. Su condición llegó a un límite que lo forzó a dictar sus clases sin escritos preparados previamente, todos sus comentarios eran emitidos de memoria (Valverde, 1993, pp. 49-50). La enfermedad, que antes se manifestaba con leves dolores de cabeza, ahora adquiere una impronta más violenta.¹⁹ Este momento en la vida de Nietzsche obligó a una serie de determinaciones, como lo es la radical reducción en la extensión de sus horas de escritura, o la imposibilidad de leer en demasía.²⁰ El apremio en el

¹⁸ «Esta es la época de Schopenhauer; un pesimismo sano que tiene como trasfondo la idea, una serie fuertemente viril, un rechazo de lo vacío, insustancial, y una inclinación a lo sano y sencillo (...) [Nietzsche] Tiene verdaderamente un estilo, cosa de la que la mayoría de los filósofos carecen» (Janz, 1981, pp. 211-212).

¹⁹ Empleando el diagnóstico que relatan Marcelo Miranda y Luz Navarrete, para Nietzsche las jaquecas eran repetidas, invalidantes en muchas ocasiones, con constantes problemas oculares. «En la historia familiar predominaban las enfermedades mentales: dos tías maternas tuvieron una enfermedad psiquiátrica, una de ellas se suicidó; un tío materno desarrolló un trastorno mental en la sexta década de la vida. Otro tío materno murió en un asilo. El padre de Nietzsche murió a los 35 años, se le describió como autista y estar en ausencia durante meses previos al fallecimiento. La autopsia habría revelado un «reblandecimiento mental» (...) Orth y Trimble revisaron en el año 2006 los expedientes médicos de Nietzsche y plantearon una demencia frontotemporal. Este diagnóstico se sostiene cuando el paciente presenta un cambio de personalidad o de conducta, con alteraciones del comportamiento (apatía o desinhibición) o del lenguaje (disnomia, laconismo), aun cuando no exista compromiso importante de la memoria.» (Miranda & Navarrete, 2007, pp. 1355-1356).

²⁰ «A partir de abril de 1873 tiene que hacer una cura de atropina y, a consecuencias de ella, queda tan disminuido en su capacidad visual que tiene que dictar sus trabajos. La dolencia se acentúa hasta el punto que el 22 de mayo el médico le tiene que prohibir toda lectura, con lo que Nietzsche se ve obligado a dar clases de memoria durante dos semanas». (Janz, 1981b, p. 198). A la misma edad de Beethoven, nuestro filósofo profundizó su patología.

que se encontraba Nietzsche lo obliga a buscar un estilo que compatibilice con su paupérrima condición de salud. Comienza, desde ese entonces, una experimentación que terminará en la aplicación del *estilo aforístico*, los cuales serán memorizados y probados en clases, con bastante éxito.

Me cuesta escribir, por ello seré breve. ¡Queridísimo amigo, he dejado la peor, más dolorosa y más lúgubre navidad que he vivido tras de mí! El primer día de navidad se produjo, tras algunos avisos cada vez más frecuentes, un verdadero colapso, ya no puedo dudar de que me ha estado atormentando una seria dolencia cerebral y de que estómago y ojos han sufrido tanto por causa de este efecto principal. Mi padre murió a los 36 años de encefalitis, es posible que en mi caso vaya aún más rápido (Nietzsche, 2012b, pp. 130-131).

Por supuesto, la consolidación de la técnica aforística no será inmediata, después de experimentar en la docencia, dio paso a su exploración en un ámbito más polémico. En las denominadas *Consideraciones Intempestivas*, se dará inicio a una transición que dibujará los límites que terminarán por distanciar a Nietzsche respecto a sus maestros espirituales. Este desarrollo, el más íntimo y espiritual, desgarró su existencia de la manera más dolorosa. Una de las motivaciones que confirmó el distanciamiento, fue la experiencia del festival «litúrgico» en Bayreuth (1876), que terminó por quebrar una imagen de la familia Wagner que ya se encontraba trizada por las actitudes de Richard Wagner. La condición testimonial que emerge desde su escritura, nos da cuenta de un Nietzsche que se observa y se proyecta a sí mismo (Nietzsche, 2016, p. 824). Tiempo después, con el corazón más descansado, pero mentalmente estremecido, nos dirá en *Ecce homo* el significado de la «máscara-Wagner» en su vida:

Ahora que estoy hablando de las recreaciones de mi vida, tengo necesidad de decir unas palabras para expresar mi agradecimiento a aquello que, con diferencia, me ha proporcionado una recreación de la manera más profunda y cordial. Esto ha sido, sin ninguna duda, el trato íntimo con Richard Wagner. Doy por poca cosa el resto de mis relaciones humanas; por nada del mundo querría, en cambio, apartar de mi vida los días de Tribschen, días de confianza, de jovialidad, de sublimes azares – de profundos instantes (...) Puesto que soy ajeno, en lo que son mis más profundos instintos, a todo

Ambos comparten el mismo sentimiento de angustia ante el desarrollo de la enfermedad que les limita desarrollarse en sus propias áreas (oídos en Beethoven, ojos en Nietzsche).

cuanto es alemán, hasta el punto de que la proximidad de un alemán ralentiza mi digestión, el primer contacto con Wagner fue también el primer respiro de aire libre en mi vida: lo sentí, lo veneré como *tierra extranjera*, como antítesis, como niños en medio del aire pantanoso de los años cincuenta, somos por necesidad pesimistas en lo referente al concepto «alemán» (...) En Alemania no se tiene ni idea de la enorme ambición que habita en el alma de un artista parisino. El alemán es bonachón – Wagner no lo era en absoluto (...) ¿Lo que nunca le he perdonado a Wagner? Que *condescendiera* con los alemanes, – que se convirtiera en un alemán del Reich... Dondequiera llega Alemania, *corrompe* la cultura. – (Nietzsche, 2016, pp. 802-803).

La formulación de estas «confesiones», le permitieron a Nietzsche acelerar el quiebre con toda relación que lo ataba, pero en una lectura más incisiva, podemos afirmar que estos acontecimientos determinaron una *fractura con su existencia*, es decir, en la manera en que contemplaba las decisiones de su vida. Aquello que fue quebrado en la interioridad del filósofo, era nada menos que los edificios espirituales erigidos a sus maestros. Una vez que se encontró a sí mismo en la soledad del abismo, continuó la consolidación de sus confidencias, ahora bajo la clave de «La reja del arado».²¹ Con la técnica del aforismo bastante robustecida para desenvolver su modo de producción literario, Nietzsche se encontró con que su condición de salud aún le impedía pasar largos periodos de elaboración intelectual, por lo que recurre a un asistente, Heinrich Köselitz se convertirá en el joven asistente y amanuense de sus obras.²²

Entre las *Consideraciones intempestivas* y *Humano, demasiado humano* hay una crisis y una muda. Incluso corporal: viví durante años en intimísima vecindad con la muerte.

²¹ Esta imagen figurativa de «La reja (o hierro) del arado», corresponde al título provisional de una *Quinta Intempestiva* (1876). Posteriormente, estos aforismos pasarán a formar la base del libro *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, 2014, p. 61). Pese a ello, este nombre será recurrente en los manuscritos de Nietzsche, el título provisional de *Aurora* iba a ser originalmente «El hierro del arado: Pensamientos acerca de los prejuicios morales» (Nietzsche, 2014, p. 497). En ambos casos, esta imagen busca evocar el trabajo subterráneo que estaba realizando Nietzsche al descender a las profundidades de todo aquello que se nos presenta como valoraciones y verdades del hombre, problematizados exclusivamente como temas morales. La función del arado es atravesar la tierra dura y blanda, pasando por aquello que está en las profundidades, como por lo que se encuentra en la superficie, logrando unirlos, invertirlos o mezclarlos, la finalidad es lograr que la tierra sea nuevamente fértil.

²² Heinrich Köselitz (1854–1918) compositor sin éxito, rebautizado por Nietzsche con el seudónimo Peter Gast («Pedro Huésped»). Durante su estancia en Italia será renombrado como «Coselli» o «Pietro Gasti». Fue uno de los amigos más jóvenes que tuvo Nietzsche. Su amistad nunca fue profunda, pero sí de proximidad y respeto mutuo. Köselitz siempre mantuvo una respectiva distancia de veneración, de discípulo, a pesar de que hubo tiempos en que se veían todos los días. Trabajó como devoto amanuense o copista para Nietzsche desde la *Cuarta Intempestiva* hasta finales de 1888 con *Ecce homo*. En los últimos años de su vida trabajó como asistente para el Archivo Nietzsche en Weimar.

Eso fue mi mayor fortuna: me olvidé de mí, me sobreviví a mí mismo... Esta misma obra de arte aún la he hecho una vez más. (Nietzsche, 2012d, p. 122).

El nivel alcanzado en las reflexiones formuladas por Nietzsche, le permitió evidenciar la ligazón presente en su *instinto*, el cual se encontraba subyugado ante otros, amarrado a la compañía de los demás, incluso llegó a confundirse a sí mismo en relación con familiares, amigos y maestros (Nietzsche, 2014, p. 71). La agudeza del ojo nietzscheano estaba comenzando a desenvolver, muy astutamente, todas las valoraciones y hábitos que, cuidadosamente camuflados, se encontraban en su interioridad.

1.2 EL CUIDADO DEL PROPIO CUERPO Y LA SUBJETIVIDAD

1.2.1 CRÍISIS Y ESCRITURA: EL AUTOCONOCIMIENTO COMO SABIDURÍA DE SÍ

Y fue la vida misma la que me contó este secreto:
«mira, dijo, soy *aquello que siempre debe superarse a sí mismo*».

Nietzsche (2016, p. 140).

Uno de los más reconocidos analistas de la vida y obra de Nietzsche, el filósofo Gilles Deleuze, señala que el abandono de las viejas creencias (sean maestros espirituales, pensamiento filosófico, posiciones políticas o familiares) no constituye una *crisis*, sino, más bien, esta nace a partir de la inspiración, desde la revelación de una *idea* nueva (Deleuze, 2000, p. 11). Posterior a esta profunda fractura interna, la escritura de Nietzsche vislumbra una construcción simbólica de un monumento a la incertidumbre existencial que vivió luego de renunciar a sus maestros espirituales, a la vez que se profundizaban las consecuencias provenientes de su enfermedad (Nietzsche, 2016, p. 71). Con relación a esto último, debemos indicar que en el presente apartado analizaremos una novedosa condición narrativa que surge a partir de estos antecedentes expuestos y que podrá apreciarse con toda claridad en sus posteriores producciones intelectuales, las cuales presentarán una profunda relación con las experiencias propias de un cuerpo abatido en constante fricción con la existencia.

Comenzaremos señalando, en primer lugar, un agravamiento en el estado de salud de Nietzsche a fines del año 1878, el cual lo coacciona a determinar el cese definitivo de toda actividad vinculada a la docencia en la ciudad de Basilea (Janz, 1981b, pp. 454-459). El joven profesor, bajo las paupérrimas y solitarias condiciones en las que se encontraba, se vio apremiado a adoptar un cambio radical en todos sus hábitos y costumbres. Dicho de otra manera, este año puede ser asociado a una *crisis* en la vida de Nietzsche en al menos tres sentidos: físico (un considerable agravamiento de la enfermedad), profesional (la polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia* y el porvenir de la filología) e intelectual-existencial (ruptura con sus maestros espirituales) (Nietzsche, 2008b, p. 244).²³

²³ Mencionamos anteriormente un accidente que permitió la liberación de Nietzsche de las presiones del servicio militar, pero la intensificación de su enfermedad vino de la mano con un desmoronamiento físico en la primavera de 1879. Posterior a las celebraciones de navidad, Nietzsche sufre una serie de ataques de jaqueca, vómitos y pérdida de conciencia por al menos tres días (Nietzsche, 2012c, p. 402). En esta época, reconocida por él mismo como su *minimum*, en donde incluso se habló de su eventual fallecimiento dentro de su círculo de amistades, da a

Mediante un ejercicio de autoconocimiento crítico que veremos puesto en práctica durante toda la vida de Nietzsche, es posible observar al pasado con la finalidad de identificar las condiciones de *salud* y de *enfermedad* presentes en un cuerpo individual y que posibilitaron una nueva orientación en sus escritos. Por ello, dentro del «prólogo» de 1886 a *Humano, demasiado humano* es posible rastrear una caracterización completa de dos figuras fundamentales para la consolidación de un cuerpo que se encontraba totalmente abatido por una serie de acontecimientos que removieron sus cimientos. Dentro de este testimonio, se destaca la importancia de un evento crucial para cualquier espíritu que desea liberarse de sus yugos, como lo es el «gran desprendimiento»; pero también, quien se encuentra a *sí mismo* en su condición de eremita en medio de la soledad del desierto, señala la importancia de la invención de los *espíritus libres* como amistades temporales para la curación de sus enfermedades.

El concepto de «Espíritu libre», como se ha dicho, describe los procesos de una *liberación completa*: las tradiciones y las costumbres; la religión y la metafísica; la moral y la política; Schopenhauer y Wagner. Todas estas expresiones, todos estos *errores*, son remitidos por Nietzsche a su origen «humano, demasiado humano», sean las pasiones, los miedos o los sentimientos (Nietzsche, 2014, p. 69, 2016, p. 825). Inspirándose en moralistas franceses como Montaigne y Voltaire, a este último le dedica en una breve semblanza en la primera edición de

luz una obra titulada «El caminante y su sombra» (1879) (Janz, 1985a, pp. 14-16; Nietzsche, 2016, p. 785). En segundo lugar, la obra *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música* se publica a principios de enero de 1872, este *compendium* constituye una prolongada conclusión sobre la meditación de lo trágico y la tragedia griega, todo esto producto de varios esbozos de trabajos, fragmentos póstumos, cursos universitarios en Basilea, conferencias públicas y escritos preparatorios. Dicha obra tuvo una serie de correcciones de escritura para su segunda edición de 1874, pero para la tercera edición de 1886 Nietzsche cambia el subtítulo de la obra por «o Grecia y el pesimismo» e introduce un despiadado prólogo titulado «Ensayo de autocritica». En dicho preámbulo se constituye un ejercicio de «autoconciencia» crítica sobre lo escrito 16 años atrás: el falseamiento de su verdadera naturaleza, el peso de la veneración por Richard Wagner, el espíritu de Kant y Schopenhauer que envolvían por aquellos años las reflexiones del joven Nietzsche (Janz, 1985a, p. 391; Nietzsche, 2011, p. 323). En tercer lugar, Nietzsche renuncia a su puesto en la Universidad de Basilea el 2 de mayo de 1879. Producto de sus antecedentes médicos y destacada carrera docente, el 14 de junio de 1879 se le otorga una pensión de invalidez por el monto de 3.000 francos en honor a sus 10 años de servicio. Dentro de los elementos que forzaron la decisión de cesar su trabajo se encuentran una considerable reducción de la vista y la intensificación de sus dolencias, padecimientos que no le permitían salir de su habitación, menos aún impartir clases (Nietzsche, 2012c, p. 354). Pero también se hallan otros antecedentes que nos permiten afirmar esta tercera categoría de crisis intelectual-existencial: la conmoción recibida producto del espectáculo en Bayreuth hizo que Nietzsche rompiera con el clasicismo y deviniera a sí mismo un eremita en búsqueda de su propia filosofía y de una humanidad más allá de la moralidad imperante. «Tenía que traducir y transfigurar instintivamente todo al nuevo espíritu que llevaba dentro de mí» (Nietzsche, 2016, pp. 819-820), todas estas reflexiones se encuentran plasmadas en una *Cuarta Intempestiva* titulada «Richard Wagner en Bayreuth» la cual recomendamos visitar para ampliar más estos acontecimientos (Janz, 1981b, pp. 355; 458).

Humano, demasiado humano,²⁴ Nietzsche nutre su pensamiento en estos espíritus que manifestaron abiertamente una lucha ilustrada contra la religión, de la misma forma que se puede apreciar en el pensamiento estoico y epicúreo en la Antigüedad (Frey, 2011, pp. 143-145).

Con relación a esta figura que encarna el *espíritu libre*, encontramos un escrito preparatorio de esta misma época titulado *Los diez mandamientos del espíritu libre* (1876), los que corresponden principalmente a una serie de preceptos que encuentran asidero en el evento del «gran desprendimiento» (Nietzsche, 2010a, p. 281). Antes de cambiar cualquier cosa, lo primero será que el individuo se transforme a *sí mismo* de manera radical, deviniendo soberano de sí y ennobleciendo la propia vida. En este sentido, debemos señalar que la famosa divisa del poeta olímpico Píndaro, que figura como epígrafe de la obra *Ecce homo* y como una consigna que motiva las reflexiones de Nietzsche durante prácticamente toda su vida, es la que define el proceso de consolidación de *sí mismo*.²⁵ El relato retrospectivo que expresa los fenómenos de *salud y enfermedad*, desde nuestra lectura, se articulan en función de reivindicar los fenómenos que permiten el acceso a la *salud* y que son capaces de soportar la *enfermedad*, en otras palabras, que permiten superar y posibilitar el crecimiento de *sí mismo* (Nietzsche, 2016, pp. 786-787). Esta progresión es un signo de *fortaleza*.

Salud y enfermedad: ¡hay que andar con cuidado! La medida sigue siendo el florecimiento del cuerpo, la elasticidad, el valor y la alegría del espíritu – pero por supuesto también *la cantidad de enfermedad que pueda asumir y superar* – que *pueda transformar* en salud. Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran salud* (Nietzsche, 2008b, pp. 104-105).

²⁴ La primera edición de *Humano, demasiado humano* se publicó en 1878, fecha en la que se conmemoraba el centenario del fallecimiento de Voltaire (1778). Nietzsche expresa abiertamente su respeto hacia la figura de este filósofo, definiéndolo como uno de los más grandes liberadores del espíritu (Nietzsche, 2014, p. 69). Posteriormente, hará explícita su apreciación por el autor del *Cándido o el Optimismo* en *Ecce homo*, en donde lo destaca como un progreso para sí mismo y el descubrimiento de un espíritu implacable que reconoce todos los escondites donde se refugia el ideal (Nietzsche, 2016, pp. 825-829).

²⁵ Efectivamente, la máxima γένοι' οἷός ἐσσι [aprende a ser el que eres] corresponde a un verso de la segunda Oda Pítica del poeta griego Píndaro (518 a.C. – 438 a.C.). Esta expresión es reformulada por Nietzsche durante su juventud y referenciada en distintos momentos de su vida. Véase, por ejemplo, la carta a Erwin Rohde con fecha 3 de noviembre de 1867 (Nietzsche, 2012a, pp. 467-470) donde menciona con alegría un reconocimiento obtenido por la preparación del ensayo titulado *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* (1868), este lema cumple el rol de ser un motor intelectual para no claudicar en la elaboración de su trabajo. Por otra parte, esta máxima puede ser revisada tanto en el aforismo 270 de *La ciencia jovial* (Nietzsche, 2014, p. 827) como en el subtítulo de *Ecce homo*.

Asimismo, mencionamos que dentro del «prólogo» a *Humano, demasiado humano* se percibe un constante rondar sobre la idea del *desprendimiento* en tanto momento de inestabilidad existencial para un espíritu subyugado, pues, luego de respetar ciegamente lo tradicional, las instituciones, las tradiciones y la antigüedad, estas almas han transmutado sus convicciones y necesitan abandonar su morada a toda cosa, sea por exilio, desilusión o extrañamiento. En tal sentido, para abandonar toda tradición y comodidad a la que se encuentra atado en la tierra, el espíritu debe hacerse a *sí mismo* y abrirse a transitar por el desierto en la más absoluta soledad. Sin embargo, para Nietzsche, este desacompañamiento debe ser leído en clave de estímulo para levantar la mirada y seguir adelante en la conformación del propio camino.²⁶ Del mismo modo, debemos indicar que esta profunda enfermedad del espíritu puede ser encaminada hacia una condición de *salud desbordante*, esto es, una condición de fortaleza rebotante, nos referimos a la «*gran salud*».

En tal sentido, el *espíritu libre* es la constitución de una figura de *tránsito* porque, una vez que se identifica completamente distanciado de las verdades fundantes de los distintos *modos de vida* sedimentados por el mundo, traslada su convalecencia hacia un estímulo desbordante como lo es la «*gran salud*». No obstante, ¿qué sucede con el cuerpo? ¿cómo se manifiesta en la escritura? La corporalidad desasida se arriesga y se lanza en contra de la rogativa existencial mediante la experimentación de nuevos modos de *ser* en el mundo. Luego, una vez rotas sus cadenas, observa a los grandes ideales y valores de la humanidad, todos ellos son vistos como *errores* cuando se mira el revés del mundo: los nudos, los hilos desordenados o los vestigios de relatos que fueron tejidos en el nombre de estos falsos ideales. Mientras tanto, la vida amarrada, ligada, subyugada y adormecida, sigue expresándose a través de los modos que le permite el cuerpo-texto de Occidente: *negación, censura, amputación y castración*.

Es así como el cuerpo convaleciente se inscribe mostrando sus *huellas*, develando sus inscripciones, las marcas que lo sujetan a los grandes ideales y los indicios que revelan su pertenencia a instituciones que le exigen dar cuenta de *sí mismo* a cada momento. En este sentido, el ejercicio de reconocimiento a través de la *diagnosis* de estas inscripciones en el propio cuerpo demuestra que estos supuestos orígenes divinos no son más que azares,

²⁶ «La soledad prueba a fondo, más que cualquier enfermedad (...) sólo de la soledad aprendí a pensar hasta el mismísimo final los conceptos relacionados de “espíritu libre” y “salud”» (Nietzsche, 2010b, p. 861).

casualidades, errores y sinrazones. Dicho esto, quien se proponga reiniciar forzosamente todas las actividades que constituyen la existencia individual, es decir, la redirección y el cuestionamiento de todos los senderos recorridos y los contemplados a transitar, exhorta al plegamiento de una práctica reflexiva que se aproxime a todas las decisiones, relaciones y posicionamiento frente a la existencia. Por lo tanto, es el delineamiento de un nuevo camino que no será fácil de recorrer, «pues quien transita por tales camino propios no encuentra a nadie: eso lo que tienen los “caminos propios”» (Nietzsche, 2014, p. 484). En el caso de Nietzsche, en efecto, mientras deambulaba por el desierto en completa soledad, en su propia deliberación, descubrirá un proceso de experimentación *vital* –pues pone en juego el propio cuerpo, la enfermedad y la vida –, descubriendo una apertura hacia un novedoso punto de vista que enriquecerá tanto el moldeamiento de su *estilo*, como el de su propia filosofía.

Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo, todavía hay un largo camino hasta llegar a esa enorme y desbordante seguridad y salud, que no puede prescindir de la enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, a esa *madura* libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar (...) a ese exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstituir, que es precisamente el signo de la *gran salud*, ese exceso que le da al espíritu la peligrosa prerrogativa de poder vivir en adelante *por ensayo* y entregarse a la aventura: ¡la prerrogativa de la maestría del espíritu libre! (Nietzsche, 2014, pp. 71-72).

Este entendimiento respecto a la enfermedad se caracteriza principalmente por presentar una «economía de existencia», esto es, una serie de cuidados, tratamientos y experimentos en relación con la propia *salud*. A partir de esto, podemos agrupar este período itinerante de Nietzsche en al menos dos ideas o acontecimientos principales: el *devenir errante* del filósofo y la *interiorización individual*.

En primer lugar, esta condición *nómada* puede ser interpretada a partir del estado de *salud* de una corporalidad profundamente maltratada. Por consiguiente, para sopesar sus dolencias, este espíritu siempre se encuentra en la búsqueda de mejores climas, mejores alimentos y condiciones adecuadas para sostener su tratamiento. Esta *itinerancia* debe ser asociada a la incansable lucha personal por fracturar las diversas limitaciones a las que un cuerpo se somete al encontrarse con la *enfermedad*, en este caso, Nietzsche nos presenta el caso de un

cuerpo que busca quebrar su dependencia sobre ciertas estaciones del año, pero también rompiendo su procedencia, su identidad, buscando desterrarse a *sí mismo* en una condición de *eremita*.

En segundo lugar, la determinación de Nietzsche corresponde a un ejercicio de *interiorización individual*: una actividad de observación entendida como *autoconocimiento*, estudio, análisis y aprendizaje sobre una corporalidad que se encuentra padeciendo. En otras palabras, nos referimos a la configuración de una *sabiduría de sí*. Por ello, un cuerpo enfermo como el de Nietzsche, inmerso en un período de reflexión, debe recurrir a elementos tan radicales como el aislamiento y el acceso al desierto como motores de búsqueda con la finalidad de encontrar mejores lugares donde sea posible sostener largos períodos de convalecencia. Pese a ello, debemos recordar que la voluntad de este aislamiento, en la mayoría de los casos, se debe a la necesidad de eludir experiencias o acontecimientos demasiado fuertes para su delicado estado de salud.²⁷ En consecuencia, podemos señalar que ambos propósitos, tanto la figura del *Espíritu libre* como el «gran desprendimiento», pueden ser asociados a lo expresado por Deleuze, quien nos dice que en la enfermedad se hace presente un *punto de vista* sobre la salud; y en la salud un *punto de vista* sobre la enfermedad (Deleuze, 2000, pp. 13-14).

Hacia 1876 experimenté el terror de ver *comprometido* todo lo que quería hasta entonces, cuando comprendí hacia dónde se iba en ese momento con Wagner: y yo estaba firmemente unido a él, por todos los lazos de una profunda unidad de necesidades, por gratitud, por la imposibilidad de sustituirlo y la privación absoluta que veía ante mí (...) Alrededor de la misma época comprendí que mi instinto tendría a lo contrario que el Schopenhauer: a una justificación de la vida, incluso en lo que tiene de más terrible, más equívoco y más mentiroso: – para ello tenía en mis manos la fórmula «dionisiaco» (– que el «ser-en-sí-de-las-cosas» tenga que ser necesariamente bueno, bienaventurado, verdadero, uno, contra ello la interpretación de Schopenhauer del en-sí como voluntad era un paso esencial: peor no supo *divinizar* esa voluntad: quedó prendido del ideal moral cristiano. Schopenhauer estaba hasta al punto bajo la dominación de los valores

²⁷ Nietzsche fue una persona que, como podemos apreciar en sus notas, tenía una inclinación hacia la soledad y tenía necesidad de ella. Esta delimitación puede verse con toda claridad en el trato con otras personas. Al inicio de su existencia *errante*, mantuvo una reducida correspondencia dirigida casi exclusivamente a su madre, su hermana y algunas amistades (Janz, 1985a, pp. 38-39). En julio de 1879, podemos ver en una carta dirigida a Elisabeth Förster-Nietzsche la manifestación explícita de su esfuerzo por eludir encuentros o experiencias demasiado fuertes (Nietzsche, 2012c, p. 363).

cristianos que, una vez que la cosa en sí ya no era «Dios», tenía que ser mala, tonta, absolutamente reprobable. No comprendió que puede haber infinitos modos de poder-ser-otro, incluso de poder-ser-Dios. Maldición a esa estrecha dualidad: bien y mal (Nietzsche, 2008b, p. 244).

Finalmente, diremos que el ejercicio de *autoconocimiento* cumple con la finalidad de aplicar una fiscalización a un cuerpo individual, en donde encuentra una serie de residuos morales, pero no es solo la inspección de una persona, es también la extrapolación del gran cuerpo de Occidente como una forma orgánica que se inscribe y es atravesada por una multiplicidad de *huellas*. Es así como el empleo de una terapéutica filosófica podría luchar contra esta enfermedad a través del uso de las mismas armas y estrategias que terminan por enfermar la vida. Al respecto, el resultado de un prolongado período de convalecencia permite generar un cambio en la mirada, un acceso a múltiples modos de pensar, una sobreabundancia y un exceso de fuerzas curativas (Nietzsche, 2014, p. 279). Por ende, todos los elementos que hemos expresado anteriormente son constitutivos de la «*gran salud*». Desde la escritura, la salud desbordante se presenta en Nietzsche mediante el poema, el aforismo o la prosa, es decir, desde los múltiples modos que permiten hacer reconocimiento de la multiplicidad de fuerzas presentes en la interioridad de una corporalidad (Cagnolini, 2016, p. 56).

1.2.2 LA TERAPÉUTICA DEL SÍ MISMO

Con respecto al período intelectual que se inaugura a partir de la publicación de la obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche comienza a realizar un giro cada vez más significativo hacia una condición «orgánica» en su escritura. Es posible identificar esta dirección cuando revisamos la manera en cómo una abatida corporalidad da cuenta de las *experiencias* de su propia existencia: en sus cuidados, dilemas, limitaciones, contradicciones y preocupaciones de un cuerpo profundamente afectado por la enfermedad. Por ello, toda esta sintomatología, al ser interpretada y combatida como un problema propio de la filosofía, desde nuestra perspectiva, se consolida mediante una *práctica vital*, es decir, en el entendimiento de la filosofía como una *forma de vida* (Nietzsche, 2014, pp. 714-715).

En este sentido, la principal preocupación que surge desde esta *empresa crítica total*, es el vivir, sufrir, encarnar y atravesar todos estos problemas, todos los acontecimientos, todas las contradicciones, por el enigma de la existencia, es decir, a través de la vida misma (Nietzsche,

2014, p. 475, 2016, p. 824). Ahora bien, es así como la enfermedad permite ser pensada como una configuración que permite al individuo tomar conciencia de su propia corporalidad, pues, en su advenimiento, se presenta como un llamado de atención, es el retorno de la presencia del cuerpo ausente en el tiempo de la salud. En este mismo contexto, Mónica Cragnolini identifica al menos dos formas de constitución del *yo* desde la enfermedad y la salud mientras se encuentra en íntima relación con la corporalidad: el cuerpo ausente en el concepto de *salud*, entendida como ausencia de enfermedad; y en el cuerpo presente en la idea de *salud* como plenitud de fuerzas (2016, p. 102).

A propósito del tópico de la *enfermedad* dentro del pensamiento de Nietzsche, es menester señalar que nuestra interpretación sostiene la idea de que en la interioridad del cuerpo se produce una manifestación inconsciente de un campo de batalla de fuerzas agonísticas. En su profundidad, esta lucha es permanente y equilibrada, en donde las fuerzas y los instintos inconscientes determinan el devenir de una forma de vida (Bacarlett Pérez, 2006, p. 147; Viñuela Villa, 2016, p. 164). Por lo tanto, todos los conceptos e ideas expuestos, en su originalidad, son circunscritos dentro de un cuerpo que es marcado y sometido, en otras palabras, es la corporalidad individual quien nunca se encuentra aislada del resto del mundo, sino que siempre se verá afectada por los otros, sean éstos relaciones humanas, fuerzas históricas, instituciones políticas, morales, etc. Entonces, como se ha dicho recientemente, la enfermedad puede ser leída de manera individual, pero al mismo tiempo, es un criterio que puede extender hacia todo el conjunto de Occidente. Esto se debe a que, en el interior mismo de una corporalidad, no solo encontramos las marcas de un individuo, sino también las de su propia generación y las de sus antepasados, las de su sociedad, su cultura y las otras fuerzas que se constituyen en su entrecruzamiento para dar paso a la constitución de *sí mismo*.

Esta radicalidad del pensamiento filosófico que caracteriza a la propuesta nietzscheana nos invita a practicar una revalorización del cuerpo, apuntando principalmente en contra del tradicionalismo presenta al cuerpo individual como «objeto» del saber. Por ello, el cuerpo ahora debe ser comprendido como el auténtico *sí mismo*, el cual corresponde a un elemento fundamental dentro de la *voluntad de poder* de Nietzsche. Pero ¿por qué volver la mirada hacia el cuerpo y sus manifestaciones internas? Su retorno hacia la centralidad del pensamiento busca dar cuenta de la condición de multiplicidad y de posibilidad que este expresa, una condición que

es irreductible a cualquier hermenéutica. La corporalidad, por consiguiente, será el sitio donde se manifiesta la abundancia de la vida, es el lugar de todos los posibles, de las nuevas *formas de vida*, de los nuevos órganos y de nuevas conceptualizaciones.

Por lo que se refiere a la noción de *sujeto*, en cuanto ficción lógica, será considerada de manera temporal con la finalidad de reunir momentáneamente las fuerzas que sean necesarias para el momento de la constitución del *sí mismo*. En este sentido, la idea remite al planteamiento de un *sujeto múltiple* desde donde sea posible pensar nuevamente la corporalidad. Nietzsche, del mismo modo, emplea una contraposición entre el *yo* cartesiano y su concepción de la subjetividad como *sí mismo*, encontrando una apertura hacia la propuesta de un *sujeto múltiple* donde la ficción de la «identidad» sea pensada como un *juego* constante de estructuración-desestructuración, deviniendo siempre una «identidad» provisoria.

Quizá no sea necesario el suponer *un sujeto*; ¿quizá de igual manera pueda suponerse una pluralidad de sujetos, cuya interacción y lucha están por debajo de nuestro pensamiento y de nuestra conciencia? ¿Una especie de *aristocracia* de «células» en las que descansa el dominio? ¿Por supuesto, de *pares*, que están acostumbrados a gobernar unos a otros y que saben mandar? (Nietzsche, 2010b, p. 857).

Conviene subrayar que de ninguna manera el cuerpo puede ocupar el sitio del «sujeto» moderno. Para Nietzsche, la conciencia o el *yo* son consideradas como la «pequeña razón» que ha sujetado al cuerpo durante milenios, impidiendo su manifestación. En contraste con esto, presenta la idea del «*sí mismo*»: reconocer al hombre desde su corporalidad, entendida como el espacio donde se entrecruzan las fuerzas, esto es, la afirmación del hombre como *multiplicidad* y como *pluralidad*, en donde cualquier «identidad» no sea más que una ficción momentánea y cualquier referencia a un «yo» interior, no es más que una malinterpretación de las manifestaciones del cuerpo.

El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual va terriblemente lejos, – y con mucha frecuencia me he preguntado si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora sólo [*sic*] una interpretación del cuerpo, un *malentendido del cuerpo*. Detrás de los juicios de valor supremos por los que ha sido guiada hasta ahora la historia del pensamiento están escondidas malas comprensiones de la constitución corporal, ya sea de individuos, de clases o de razas enteras (Nietzsche, 2014, p. 719).

Un cuerpo que ha sido censurado, desplazado y malinterpretado tanto por la filosofía moderna como por los distintos sistemas morales que han imperado en la civilización Occidental, una vez que termina en su degeneración, esta estructura mecánica se torna completamente irreconocible (Drivet, 2017, p. 278). En lo que concierne al pensamiento nietzscheano, este señala que, ante el *abandono del cuerpo*, surgirán todo tipo de justificaciones y explicaciones fallidas sobre los extrañamientos de los azares de la máquina humana. Por lo tanto, todo el conglomerado de sensaciones, reacciones y disposiciones manifestadas desde la interioridad de un cuerpo, esto es, instintos, estómago, entrañas, ritmo cardíaco, debilitamientos e irritaciones, son una completa incógnita para el pensamiento occidental (Nietzsche, 2014, p. 534).

Es así como, en cuanto al optimismo socrático, la moral cristiana y la ciencia moderna, se consolidan desde de una deformación de las prioridades y de una posición superior con respecto a los instintos, pues representan la posición estratégica del intelecto de los *débiles*, quienes no son capaces de poseer su propia potencia para entablar un combate contra la existencia (Nietzsche, 2011, p. 436, 2014, p. 610). Por ello, no es casualidad que dentro de la tradición filosófica de Occidente la gran mayoría de los pensadores se hayan mostrado hostiles con el cuerpo, despreciándolo y mortificándolo, pues no se alinea con la lógica ni con la razón (Viñuela Villa, 2016, p. 610).

En tal sentido, en su textualidad, el cuerpo se encarga de interpretar y traducir las fuerzas que lo presionan. Cada organismo genera formas de vida a partir de la interpretación de su medio y desde la hermenéutica que lo sujeta. Por ende, la corporalidad presentada en el centro del pensamiento refleja su condición de equilibrio entre un mundo manifestado como caos e intensidad, y un intelecto que es orden y simplicidad (Bacarlett Pérez, 2006, p. 150). En consecuencia, tenemos la propuesta trágica de Nietzsche que consiste en esta «gran razón» que es el cuerpo mismo quien, al ser sometido a la conciencia, constituye el lugar primordial en donde la historia ha grabado de manera más radical y profunda su inscripción.

De acuerdo con lo que hemos expresado hasta ahora, nuestra propuesta pasa por señalar que la filosofía debe ser entendida como una *empresa terapéutica*, es decir, como una modalidad para hacer frente a la enfermedad. En esta afirmación, vale la pena destacar que encontramos dos sentidos: primero, en la terapia del solitario profesor Friedrich Nietzsche, quien arrastra su

abatida corporalidad por toda Europa en busca de climas adecuados para su compleja salud; pero también, es la terapia que debe descubrir por *sí mismo* todo el gran cuerpo en decadencia de Occidente. Por estos motivos, la escritura nietzscheana se define a partir de la tipografía de una corporalidad cuya tipografía sedimenta el camino de la *enfermedad* hacia la *salud desbordante*.

En tal sentido, la *enfermedad* representa una manifestación del cuerpo-*sí mismo* en sus aspectos a ser superados para aspirar a la «*gran salud*». Nietzsche encara en su propia escritura la tensión contra la enfermedad, en la medida en que él mismo se asume tanto como enfermo y como médico de *sí mismo*. De la misma forma, tanto su testimonio como su obra son también el *sí mismo* de Occidente que se encuentra absorto en su *decadencia*. Pero también constituye la configuración de un *discurso terapéutico*, es el relato de sus propios medios de curación, de *sí mismo a sí mismo* (Berríos Guajardo, 2014, p. 205).

Un primer aspecto de esta terapéutica puede ser abordado desde del «prólogo» a *La ciencia jovial*. En donde encontramos una relación sobre la *crisis* en tanto *denuncia* a partir de un *diagnóstico* escrito desde un presente en tanto «terapéutica del presente». En efecto, es una escritura terapéutica porque diagnostica su propia época mientras trata de comprender los alcances de su propia enfermedad, en el movimiento en que deviene su propio médico, así como también se constituye en un *médico de la cultura* (Nietzsche, 2014, p. 29). La filosofía de Nietzsche, a partir de esta perspectiva, nos invita a diagnosticar el tiempo presente desde su sintomatología, sean las afecciones propias – de *sí mismo* –, como de una cultura, civilización o época histórica.

Por ello, esta escritura terapéutica, si es asimilada respecto al *giro* que emplea la condición escritural de Nietzsche, corresponde a la invención y a la constitución de una narrativa que permite entablar un *testimonio* de ese *cuidado de sí* que faculta la rendición de cuentas sobre cómo un individuo constituye su propia subjetividad, esto es, la *experiencia* de su «transfiguración». Además, es posible asociar este último aspecto a una «retórica del cuerpo» en la medida que quien escribe y reflexiona lo realiza desde su propio cuerpo, desde las manifestaciones y voluntades que se expresan en su interioridad, y sobre cómo la enfermedad se termina por articular como el motor creativo de sus pensamientos y de su propia *experiencia*,

esto es, la corporalidad misma presentándose a sí misma como un problema filosófico y no como un discurso lato sobre el cuerpo (Berríos Guajardo, 2014, pp. 103; 111).

Es necesario tener en cuenta que, de acuerdo con lo anterior, no es posible abstraerse de la corporalidad del pensador, ni tampoco presentar ciertos aspectos sobre su condición de salud de manera anecdótica. Debemos ser enfáticos en señalar que todos los acontecimientos que hemos presentado son elementos *intrínsecos* al pensamiento mismo del filósofo, y todas sus referencias, desde nuestra interpretación, son ineludibles. Por consiguiente, Nietzsche realiza su filosofía «con», «desde» y «a pesar de» su corporalidad (Berríos Guajardo, 2018, pp. 98-99).

Un filósofo que ha hecho y vuelve siempre a hacer el camino a través de muchas saludes ha pasado también por otras tantas filosofías: pues no *puede* hacer otra cosa más que convertir en cada caso su estado en la forma y la lejanía más espiritual, – ese arte de transfiguración *es* precisamente la filosofía. Nosotros, filósofos, no tenemos la libertad de separar alma y cuerpo como lo hace el pueblo, y somos aún menos libres de separar entre alma y espíritu. No somos ranas pensantes, no somos aparatos registradores con entrañas congeladas, – continuamente tenemos que dar a luz nuestros pensamientos desde nuestro dolor y darles maternalmente todo lo que tenemos en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tortura, conciencia, destino, fatalidad (Nietzsche, 2014, p. 719).

En suma, el caso de la enfermedad como un tópico nietzscheano, abarca tanto la constitución del *sí mismo* que se exhibe en oposición a la conceptualización tradicional del *yo* cartesiano, como la constitución de la propia subjetividad del autor-Nietzsche. Incluso, presenciamos cómo la enfermedad es integrada por Nietzsche en sus reflexiones como un elemento inspirador para el filósofo, ya que la enfermedad genera estados que obligan al descanso y al aislamiento. Pero, así mismo, el padecimiento implica una movilización de las fuerzas que se manifiestan en combate contra la *decadencia* de *sí mismo*. Como resultado, de la enfermedad no se sale *mejorado*, sino que la misma *profundiza*, en la medida en que la vida se presenta más como un problema que como una solución.

Por consiguiente, la enfermedad posibilita el acceso a una nueva forma de valorar la temporalidad. Sin embargo, para Nietzsche también significa una nueva *topografía*, una concepción de los espacios en virtud de su habitabilidad para una corporalidad enferma que se encuentra deambulando en busca de reposo y salud (Cragolini, 2016, p. 106). En este mismo

contexto, al ser entendida como un paréntesis en el curso de la vida de un individuo sano, la *enfermedad* determina una ruptura en el curso de lo cotidiano, obligando a adoptar una nueva habitualidad para quien se encuentre enfermo. Nietzsche, una vez que abandona todos los vínculos formales que lo subyugan a un determinado modo de vivir, emprendió su errancia entre los años 1876 y 1886 por diversos sitios de Europa como la Alta Engadina en Suiza o por los roqueríos de Sorrento en Italia, con el fin de encontrar nuevos lugares para dar forma a un marco curativo para su tratamiento.

1.2.3 LA ESCRITURA COMO EJERCICIO DEL CAMINANTE

Quien ha alcanzado aunque sólo [*sic*] sea cierto grado de libertad racional, ya no puede sentirse sobre la tierra más que como un caminante, — pero no como un viajante dirigido *hacia* una última meta: pues no existe. Contempla con gusto todo lo que ocurre en el mundo, manteniendo los ojos bien abiertos; por ello no debe atar estrechamente su corazón a ninguna cosa particular; en él debe haber algo de nómada, que goza del cambio y de la provisionalidad.

Nietzsche (2014, p. 271).

El último aforismo de la obra *Humano, demasiado humano* titulado «El Caminante» nos presenta la figura de quien no se encuentra atado a las cosas mundanas. El *caminante* posee un espíritu eremita, es decir, la condición de un nómada del desierto, de alguien que encuentra placer en lo transitorio, en lo cambiante. Del mismo modo, es necesario señalar una serie de antecedentes que nos ayudan a comprender el viaje de Nietzsche en su condición solitaria por distintas localidades de Europa a partir de junio de 1879 (Janz, 1981b, pp. 457-459).

Un primer elemento es de orden económico. Corresponde a la pensión por invalidez que recibe al retirarse de sus labores en la Universidad de Basilea producto de su remecido estado de salud. Esta suma de dinero, bastante cómoda para la época, le permite formalizar adecuadamente su *existencia apátrida*. En segundo lugar, el *Caminante*-Nietzsche recurre a una serie de compañías para realizar su deambular sin *telos*. Sus nombres se encuentran explícitamente referenciados en el aforismo 408 titulado «Viaje al Hades»: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con la ayuda de estos pensadores, Nietzsche se conforta y contrasta la *eterna vitalidad* de estos espíritus respecto al

cuerpo moribundo del hombre moderno, «a esos ocho dirijo mi mirada y veo sus rostros vueltos hacia mí» (Nietzsche, 2014, p. 370). Finalmente, encontramos otro importante aforismo para complementar esta relación, se titula «El caminante a sí mismo entre las montañas». Uno de los principales elementos que surgen al revisar esta máxima, es la vista panorámica como indicio de que se está ascendiendo en el propio camino (Nietzsche, 2014, p. 340).

Respecto a las dos últimas sentencias, señalamos la identificación de al menos tres características importantes para la relación que comenzamos a desarrollar: primero, ambos aforismos implican una relación con el caminar como una actividad *vital*; segundo, el caminar corresponde a una forma de reflexionar la manera en que se constituye la propia subjetividad; tercero, el viaje del *Caminante* se relaciona directamente con la posibilidad de acceder a una multiplicidad de nuevas perspectivas una vez se alcance la cima.

En este sentido, la continuación de *Humano, demasiado humano II* lleva por título *El caminante y su sombra* (1879). Esta obra, tanto en su apertura como en su clausura, presenta un diálogo entre los dos personajes que componen el título del libro, ambos articulan una relación con lo otro de sí presente en uno mismo. Por ello, la sombra que acompaña al *Caminante* es la presencia de la alteridad y del doble en uno, aspecto de *sí mismo* que indica la multiplicidad del sujeto y la presencia de la otredad en la mismidad (Cagnolini, 2016, p. 215). La creación de esta obra se produce en el contexto de uno de los períodos más delicados de la salud de Nietzsche, en sus palabras, su *mínimum* (Nietzsche, 2016, p. 785). Así pues, como nos contará en retrospectiva en *Ecce homo*, la edad de Nietzsche en esta época coincide con la de su padre al momento de su colapso y posterior fallecimiento. Pese a ello, su escritura no comporta el delicado estado de salud en el que se encontraba Nietzsche en ese período, por el contrario, vemos una escritura rebosante de vitalidad, de aprender, de una *enseñanza de la salud* que puede ser aprehendida como una *disciplina voluntatis* (Nietzsche, 2014, p. 276, 2016, p. 828).²⁸

²⁸ La obra *El caminante y su sombra* representa, tal como su autor lo indica en el prólogo escrito en 1886, todo aquello que ha sido *superado*, es decir, nos testimonia la *experiencia* de un cuerpo que tuvo que aplicar un *pathos de la distancia*, lejanía necesaria para aspirar a un nivel de liberación que le permitió acceder a una mejor *salud*. Este escrito corresponde a la oportunidad de entablar un soliloquio consigo mismo en medio de la soledad del desierto, en donde la figura de la propia sombra es más que un mero ejercicio de introspección, es una liberación que solo puede revelarse al momento de fijar el verdadero estado en el que se encuentra la propia *salud* (Nietzsche, 2014, pp. 276-277).

En relación con la condición de multiplicidad del sujeto, en la transformación que es el viaje mismo, se van adoptando diversas máscaras temporales. Este *juego de las máscaras*, para Nietzsche, es una danza infinita e interminable que remite a un problema específico: la experimentación con ellas en torno a la subjetividad individual. En su condición de diversidad, las máscaras remiten a múltiples nombres, a sujetos históricos avalados como «tipos» (Berríos Guajardo, 2019, p. 93). En esta infinidad de nombres, de máscaras, de experimentos sobre la propia subjetividad, precisamos que *Ecce homo* no establece el relato de un «yo» idéntico o identificable, sino que, por el contrario, será el desarrollo de un largo ejercicio de conocerse a *sí mismo* como *experimentación* en tanto *autoconocimiento*. Asimismo, esta *experiencia* debe ser analizada desde la comprensión de una larga travesía repleta de fracasos y desvíos con un pretendido fin, una pretendida vida.

Por un lado, toda relación con la máscara es también un enfrentamiento con la temática del ser y de la apariencia, distinción que se puede recorrer desde la obra temprana de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*, en donde la máscara exhibe una relación directa con lo aparente (Cragnolini, 2016, p. 216). La oposición apolíneo-dionisiaco posee una importancia capital para la primera etapa de la filosofía nietzscheana, porque, bajo la diferencia que se establece entre estas dos divinidades vemos, por un lado, un dios santo como Apolo, que es limpio y purificador; en contraste con la extraña y múltiple deidad de origen extranjero, como Dionisos, señor de la vida, del vino, del éxtasis que quiebra individualidades y de la muerte.

A partir de esta *diferencia valorativa* que contrasta a estos dioses griegos, así como una interpretación estética del mundo que se orienta hacia una mitología, surgen expresiones desde las realidades naturales vistas en forma plástica y de las formas simbólicas de las realidades espirituales vividas. Bajo la cosmovisión griega, Nietzsche vislumbra un intento de glorificación del mundo con todas sus contradicciones y monstruosidades, encaminado hacia una posición afirmativa de la existencia, en contraste con el cristianismo, degenerada a una religión de la negación, mortificación y la renuncia de sí. Por consiguiente, una cultura que se autoafirma en sus propios dioses, debe vérselas también en una relación afirmativa consigo mismo, pero también con los signos de estadios previos a la cultura, como son los instintos primitivos (Frey, 2011, p. 188). En todas las manifestaciones culturales hacia los dioses griegos, Nietzsche observó el reflejo de hombres nobles y orgullosos, dueños y soberanos de sí mismos, quienes

servían el mayor tiempo posible a sus dioses con la finalidad de mantener alejada la «mala conciencia» y así poder estar en contacto con la felicidad de su alma (Nietzsche, 2016, pp. 510-511).

Vale la pena señalar que el ordenamiento divino del mundo, bajo la cosmovisión griega, no era caos ni tampoco aparición espontánea. Su origen era de permanencia eterna y declaradamente divino, este orden no eludía la fatalidad ni el destino, tampoco la casualidad, sino que requiere una absoluta necesidad. Desde esta visión de la existencia, no solo los hombres eran parte del cosmos, sino que los dioses también pertenecían a él, por lo que también se encontraban sujetos a la finitud del existir (Roca Jusmet, 2017, pp. 63; 122-123). Para Herbert Frey, el objeto de admiración de Nietzsche al momento de estudiar la cultura clásica no era la idea de que el mundo divino no podía contraponerse al mundo real en tanto *cosmos*, sino que este correspondía al principio que impregnaba, dotaba de estructura, orden y sentido a la vida (2011, p. 189).

¿De dónde tendría que proceder entonces el deseo opuesto, un deseo que predominó antes en el tiempo, el *deseo de lo feo*, la buena, estricta voluntad del heleno primitivo, una voluntad de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todo lo terrible, malvado, enigmático, aniquilador y funesto que se encuentra en el fondo de la existencia, – de dónde tendría que provenir entonces la tragedia? ¿Quizá del *placer*, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud sobremanera grande? ¿Y qué significado tiene entonces, formulando la pregunta en términos fisiológicos, aquella demencia que surgió tanto el arte trágico como el cómico, la demencia dionisiaca? ¿Cómo? ¿Acaso no es la demencia, necesariamente, el síntoma de la degeneración, del decible, de la cultura sobremanera tardía? ¿Hay tal vez –una pregunta para médicos de locos– neurosis de la *salud*?, ¿de la juventud-y de la adolescencia-de-un-pueblo? ¿A qué remite aquella síntesis de dios y macho cabrío en el sátiro? ¿Desde qué vivencia de sí mismo, para colmar qué necesidad apremiante tuvo el griego que imaginarse al entusiasta dionisiaco y al dionisiaco ser humano primordial como un sátiro? Y en lo que se refiere al origen del coro trágico: ¿hubo tal vez éxtasis endémicos en aquellos siglos en los que el cuerpo griego florecía, en los que el alma griega rebotaba de vida? ¿Visiones y alucinaciones que se comunicaban a comunidades enteras, a asambleas enteras convocadas para el culto? ¿Cómo?, ¿y si los griegos, precisamente en la opulencia de su juventud, tuvieron la voluntad *de lo trágico* y fueron pesimistas?, ¿y si fue precisamente la demencia, para

utilizar una expresión de Platón, la que trajo las *máximas* bendiciones sobre la Hélade? ¿Y si, por otra parte y de manera inversa, los griegos, precisamente en los tiempos de su disolución y debilidad, se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo, es decir, se hicieron a la vez «más serenos» y «más científicos»? (Nietzsche, 2011, p. 332).

Es así como la configuración de los meta-relatos permite al mundo divino corresponderse al destino de la humanidad, a su felicidad y su dolor. Pero también al sufrimiento que se encuentra en directa relación con el sin-sentido de esta, a sus crisis y sus soluciones. En efecto, en las distintas transiciones de la vida, el mito representaba el enlace desde donde se exhibía y se podía asociar el destino de los dioses. Su configuración a partir del lenguaje busca cumplir con la generación de un orden armónico para la vida humana de manera espiritual y manifestado en su pluralidad. Una vez que los griegos se enfrentaron con el sentimiento de vacío en el abismo de la existencia, éstos crearon a sus dioses.

Por otro lado, la relación entre profundidad y superficialidad puede ser observada al final del «prólogo» de *La ciencia jovial*, en donde Nietzsche señala la paradoja presente al referirse a la máscara: «los griegos fueron profundos por ser superficiales» (Nietzsche, 2014, p. 721). Mayor profundidad implica más superficialidad si nos atenemos al sentido nietzscheano, esto puede explicarse al vincular a los griegos en su enfrentamiento con el abismo de la existencia, ellos no buscaron un fondo, sino que optaron por permanecer en el ámbito de la superficie. Por consiguiente, si la profundidad es la superficie, significa que el individuo más profundo es quien posee más máscaras (Cagnolini, 2016, pp. 126-127).

Desde sus orígenes, la máscara aparece relacionada con la tragedia griega, corresponde al elemento que los latinos posteriormente denominaron «persona», el cual se empleaba en las representaciones trágicas para amplificar la voz. Las máscaras, en su reproducción, no cooperan al mantenimiento de una identidad entendida como posesión de una serie de atributos permanentes, sino que es la *huella* del exilio en uno mismo. Si consideramos la concepción que hemos formulado sobre el *sí mismo* nietzscheano hasta ahora, las máscaras hacen referencia a las distintas formas en que uno cruza sus fuerzas con el otro (Cagnolini, 2016, p. 128). Al ser pensada como una máscara, la filosofía se presenta como una *perspectiva* que va generando sentidos provisorios, pues sabe muy bien que en la profundidad todo es abismo, que no existe un sentido último de las cosas. Para Nietzsche, la filosofía no trae a la luz ningún fondo, sino

que esta permite crear nuevas perspectivas, nuevos mundos, nuevas máscaras. Si las perspectivas son ficciones interpretativas para configurar lo real, las máscaras son las ficciones interpretativas de la identidad (Cragnolini, 2016, p. 129). Por ende, no hay un detrás de la filosofía como fachada, no hay reverso de las perspectivas y tampoco hay una filosofía última, solo hay abismo; del mismo modo puede señalarse con la subjetividad: no hay un reverso de la máscara, un último rostro, sino solo abismo (Nietzsche, 2016, p. 431).

En este mismo sentido, la figura del *eremita* reconoce la inexistencia de una última opción, pues sabe muy bien que toda opinión, toda palabra, es una máscara y que, en su reverso, no se halla ninguna fundamentación. En consecuencia, si todo es abismo, entonces, toda elaboración filosófica se erige desde este fondo sin fundamento que es el sin-sentido de la existencia (Nietzsche, 2014, p. 33, 2014, pp. 720-721).

– Caminante, ¿quién eres tú? Veo que recorres tu camino sin desdén, sin amor, con ojos inescrutables; húmedo y triste como una cuerda plomada que retorna a la luz insatisfecha de toda profundidad – ¿qué buscaría ahí abajo? –, con un pecho que no suspira, con unos labios que ocultan su repugnancia, con una mano que ya solo lenta se aferra: ¿Quién eres tú? ¿Qué hiciste? Descansa aquí: este lugar es hospitalario para todo el mundo, – ¡recupérate! Y quienquiera que seas: ¿Qué te apetece ahora? ¿Qué puede ayudar para recuperarte? Basta que lo nombres: ¡Lo que yo tenga te lo ofrezco! – «¿Para recuperarme? ¿Para recuperarme ¡Oh, curioso, qué cosas dices! Pero dame, te lo ruego –» ¿Qué? ¿Qué? ¡Dilo! – «¡Una máscara más! ¡Una segunda máscara!» ... (Nietzsche, 2016, p. 428).

Solo hay máscara, solo hay un juego de superficie de máscaras, porque no existe la posibilidad de conservación de una identidad permanente. Las máscaras permiten plantear, en un determinado momento, un mínimo de conservación para luego desintegrarse. Por este motivo, en la danza de máscaras se hace presente una multiplicidad de ellas: las máscaras son deconstruidas tanto por el juego mismo de las fuerzas como por la intención de cambio; de otro modo, habría una conservación en una última figura de *sí mismo* (Drivet, 2017, p. 276). El *Caminante*, como un viajero sin destino, necesita de lugares de *hospitalidad* para descansar en medio del desierto. En este sentido, las perspectivas, las filosofías, las opiniones, las palabras, las máscaras, son «puntos de hospitalidad», casas provisorias en el viaje sin destino, puntos en los que uno encuentra cierto ámbito de re-construcción de sí en una figura provisorio de la

identidad (Cragolini, 2016, pp. 226-227; Nietzsche, 2016, p. 431).²⁹ Frente al filósofo que necesita de puntos finales, está la importancia del eremita, pues sabe que éstos no existen, sino solo perspectivas, y que en su reverso no hay nada.

²⁹ Nos referimos a la *hospitalidad* de la forma en que es desarrollada por Jacques Derrida. La hospitalidad se ofrece, o no, al extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y el otro, en la medida en que es *lo otro*, nos interpela directamente. Nos cuestiona a partir de nuestros saberes, nuestras certezas, introduciendo la posibilidad de cierta separación dentro de la subjetividad del individuo (Derrida, 2008, pp. 7-9).

1.3 EL ESTILO DE NIETZSCHE FRENTE AL LÍMITE DE LA EXISTENCIA

1.3.1 DIONISOS COMO AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Un elemento fundamental en la última filosofía de Nietzsche es el proyecto de la *transvaloración*. Este tiene como característica la promoción de un *tipo* particular de hombre que emerge desde una cultura manifestada como *afirmativa*. En tal sentido, este individuo que es *soberano de sí mismo* es capaz de autorregular su propia configuración instintiva de tal forma que éstos se organizan en función de un centro de gravedad que permite dar un impulso hacia la *autosuperación*. Dicho estímulo debe ser entendido como un *distanciamiento* y una *elevación* de un *tipo* de hombre *superior* que se exhibe en contraste con el hombre *decadente* propio de la cultura occidental. Así pues, este individuo soberano, gracias a la *autosuperación*, consigue incrementar el control y dominio sobre sus fuerzas instintivas, sometiéndose a una configuración manifestada en una *voluntad de poder afirmativa*.

Para Sánchez Meca, la disciplina de la *autosuperación* tiene por objetivo la intensificación de la fuerza y su autodomínio. Es el ascetismo de hombres calificados como *superiores*, quienes perciben la realidad del propio cuerpo de manera muy distinta a la predominante en Occidente. Un elemento importante para entender esta diferencia se encuentra en la disociación que, posteriormente, el cristianismo establecerá entre la «mala conciencia» y la fuerza de la vitalidad (Sánchez Meca, 2009, p. 265). Sin embargo, una posición afirmativa de la existencia contempla una disposición de apertura a lo diverso y de esfuerzo por su integración. Esta es la visión que mantenía Nietzsche al estudiar las costumbres de los griegos, pero ¿por qué retornar hacia ellos y a su dimensión trágica de la existencia? Su estudio permite y posibilita un acceso desde otra perspectiva para comprender los fenómenos del *pesimismo* y la *decadencia* de la cultura occidental, es decir, nos ofrece una alternativa para enfrentar al nihilismo moderno (Berríos Guajardo, 2014, p. 207).

De este experimento que es la *transvaloración*, surge el reemplazo para una cultura que es diagnosticada como *decadente* y nihilista. Una nueva moralidad deberá fijar nuevos juicios de valor, estos son los últimos soportes para la edificación de los sistemas de ideas, creencias y convicciones, todos ellos, diseminados por la totalidad del cuerpo. En tal sentido, el individuo de la *transvaloración* deberá erigirse de manera afirmativa frente a la existencia. ¿De qué

manera es posible identificar esta posición? En la asimilación del sin-sentido de la existencia, en el reconocimiento de la inocencia del devenir y en la celebración de la vida con todas sus incongruencias. Todos estos elementos son identificados por Nietzsche en la actitud propia de un pesimismo trágico, de una cultura que se afirma a sí misma desde la fortaleza.

En relación con la tragedia griega, vemos la apertura de una posibilidad originaria y múltiple para dotar de significación al mundo. Esta facultad inaugura una pluralidad de perspectivas que permiten al hombre enfrentarse a lo real de manera que pueda aceptar su carácter plural, tanto del mundo como de las múltiples formas humanas que permiten dotar de sentido a la existencia. Al respecto, desde la perspectiva de Frey, el interés y objeto de admiración de Nietzsche para estudiar tan profundamente la cultura griega corresponde el posicionamiento que éstos adoptan ante la existencia: su mundo divino no se contrapone al mundo real en cuanto *cosmos*, sino que era el principio que impregnaba, dotaba de estructura, orden, armonía y sentido al mundo (Frey, 2011, pp. 84-85). Es así como el relato mítico, en tanto meta-relato, sella la manera en que el mundo divino se corresponde al destino de la humanidad, a su felicidad y su dolor. En los vaivenes de la existencia, este vínculo representa y exhibe el destino de los dioses. Su formulación, desde un lenguaje común, busca establecer un orden valorativo para la vida humana de manera espiritual y manifestado en su pluralidad.

La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de hombres secundarios y subhombres, de enanos, hadas, centauros, sátiros, demonios y diablos fue el inapreciable ejercicio preparatorio para justificar el egoísmo y la soberanía del individuo: la libertad que se otorgaba al dios frente a los otros dioses terminó por atribuirse a uno mismo frente a las leyes, las costumbres y los vecinos. El monoteísmo, por el contrario, la rígida secuencia de la doctrina de un único hombre normal ha sido quizás el mayor peligro de la humanidad hasta el momento: le amenazaba con él ese estancamiento prematuro (...) En el politeísmo estaba prefigurada la libertad de espíritu y la pluralidad de espíritu del hombre: la fuerza de crearse ojos nuevos y propios, y de seguir siempre crenado otros nuevos y aún más propios: de manera tal que, entre todos los animales, sólo [*sic*] para el hombre no hay horizontes y perspectivas eternas (Nietzsche, 2014, p. 808).

De acuerdo con la cita, en la cultura y cosmovisión griega existe una aceptación e integración de lo diverso. Asimismo, los griegos no asocian la fuerza de la vitalidad con la mala

conciencia como lo hará posteriormente el cristianismo, sino que su orientación se dirige hacia una astuta exaltación de los instintos fuertes en una forma coactiva traducida en costumbres e instituciones. Por ello, es posible interpretar una sustitución de las manifestaciones más salvajes provenientes de las propias pasiones de estos individuos, por un conjunto de manifestaciones «espiritualizadas» en las que se refleja el triunfo de su voluntad de poder afirmativa (Sánchez Meca, 2009, p. 265). Por ello, en el politeísmo, y específicamente en la cosmovisión griega, Nietzsche vislumbra un intento de glorificación del mundo con todas sus contradicciones, injusticias y monstruosidades, encaminado hacia una posición afirmativa de la existencia. Reflejados en los dioses griegos, los individuos se conducían soberanamente como hombres nobles y orgullosos, dueños de sí mismos, quienes servían el mayor tiempo posible a sus dioses con la finalidad de mantener alejada la «mala conciencia» y permitirles estar en contacto con la felicidad de su alma (Frey, 2011, p. 188; Nietzsche, 2016, pp. 510-511). Este ordenamiento divino que presenta la visión griega no era caos ni tampoco aparición espontánea, sino que su génesis se remite a una permanencia eterna y declaradamente divina. Igualmente, es posible identificar este elemento en la filosofía preplatónica, donde encontramos un orden que no eludía la fatalidad o el destino, tampoco la casualidad, sino que demandaba una absoluta necesidad (Nietzsche, 2011, pp. 578-579). Bajo esta cosmovisión, no solo los hombres pertenecían al *cosmos*, los dioses también, por lo que su existencia se fijaba a la finitud del existir (Frey, 2011, p. 189; Roca Jusmet, 2017, pp. 122-123).

Por el contrario, la imposición histórica de una manera de llevar la propia vida, es decir, la *sacralización de una ética*, dio paso a que los individuos –ahora *sujetados*– cargaran con una subsistencia que fuera del agrado del Dios monoteísta, particularmente el judeocristiano, negando toda manifestación interna que sea contraria con lo fijado en la tabla de valores y estableciendo una profunda contradicción en la animalidad misma del hombre, culminando en la degeneración progresiva de sus instintos. En este sentido, el Dios de Israel no se contentaba con ofrendas o tributos, sino que exigía un *modo de vida* acorde a sus mandamientos (Frey, 2011, pp. 198-199). Por ende, la creación de un Dios único fue una consecuencia directa en la devaluación del mundo por una manifestación externalizada de la vida, en un aparente porvenir, trascendente, después de la muerte. Desde la interpretación nietzscheana, este acto, fundacional del posterior vaciamiento de sentido de Occidente, revela en sus raíces una revolución moral

que determinó la jerarquía valorativa imperante por más de dos milenios bajo la configuración de un Dios monoteísta judeocristiano (Nietzsche, 2016, p. 508).

Ahora bien, otro escrito que nos permitirá seguir profundizando nuestras reflexiones sobre la tragedia griega y la existencia, es el «prólogo» que escribe Nietzsche para su primera obra publicada. Bajo el título de *Ensayo de autocritica*, trata de establecer un comentario introductorio que permita ajustar cuentas consigo mismo y con todas las polémicas en las que se vio envuelto al momento de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (1872). Pero, por otro lado, esta obra contiene ciertos elementos analíticos que para el último Nietzsche todavía son de interés: el optimismo socrático y la cuestión de la razón frente al instinto, optimismo-pesimismo, decadencia-salud (Nietzsche, 2016, pp. 817-818).³⁰ Pero, asimismo, en este escrito encontramos nuevamente la importancia de la antítesis apolíneo-dionisiaco.³¹

Bajo la dicotomía apolíneo-dionisiaco, vinculadas a los dioses señalados, así como una interpretación artística del mundo que se orienta hacia la mitología griega, Nietzsche formula su pensamiento interpretativo del ascenso y decadencia de la tragedia griega con la cultura como telón de fondo en su conjunto.³² Desde la cultura clásica, es posible detectar una disposición única por parte de estos individuos soberanos hacia una experiencia esencialmente trágica de la

³⁰ La idea del *último Nietzsche* corresponde a una segmentación de los estudios del filósofo de acuerdo con su etapa final de producción intelectual, que abarca el período entre los años 1883 y 1889. En esta época, encontramos una serie de ideas que representan a esta figura, como lo es el eterno retorno, la voluntad de poder, la moral de los señores y los esclavos, la idea del Superhombre, la consolidación del método genealógico y la Transvaloración de todos los valores. Debemos señalar, sin embargo, que esta idea no corresponde a un distanciamiento respecto a sus períodos anteriores de producción, como pueden ser el período intermedio o sus escritos de juventud, sino, más bien, esta época para nosotros se constituye como la continuidad y una actualización de su pensamiento, que culmina después de un período de autointerpretación de toda su obra con la serie de prólogos, *Ecce homo* y un cúmulo de escritos que quedarán inéditos debido a su colapso mental a comienzos de 1889. Como mencionábamos en un comentario anterior, estos escritos que constituyen su obra capital iban a llevar el título de *La voluntad de poder*. Para mayores profundizaciones en este período, recomendamos revisar la introducción al volumen IV de las Obras completas de Nietzsche, escrita por Diego Sánchez Meca (Nietzsche, 2016, pp. 17-58)

³¹ Es importante señalar que, en los estudios filológicos de Nietzsche, específicamente en la «Introducción a los *Diálogos* de Platón», se encuentra patente la presencia de Dionisos y el efecto embriagador del vino. «Mejor que en la vida diaria, en [las fiestas de] Dionisos (...) el vino revela las emociones más secretas (...) quedan así en condiciones de escudriñar en el corazón de los demás» (Nietzsche, 2013, pp. 494-495). Por otra parte, desde una posición estética, lo apolíneo se corresponde con aquellas extensiones vinculadas a la poesía, la imagen formal, el sueño y la racionalidad. Mientras que, en lo dionisiaco, se manifiesta la música, el ritmo natural, lo orgiástico y la ruptura del principio de individuación. Ambas disposiciones, lo apolíneo y lo dionisiaco, se salvaguardan en órdenes arquetípicos del alma humana: sueño y delirio, expresan enfoques estéticos entre lo figurativo y lo no-figurativo (Frey, 2011, p. 93).

³² La tragedia nace desde la lírica dionisiaca, no de la apolínea. «Dolor, espanto, placer, complacencia en el dolor, irritación elemental, una especie de encanto, espantoso incluso en su dicha: un dios extraño que ha triunfado sobre la más dura resistencia. El desarrollo artístico del ditrambo es un intento por dominar este demonio» (Nietzsche, 2013, p. 640).

existencia, en donde el mito de Dionisos se convierte en el punto de partida para una nueva perspectiva sobre el mundo (Frey, 2011, p. 75). La tragedia no posee un trasfondo moral, algo que deba pasar bajo una exégesis de culpa-castigo, sino que esta experiencia fundamental se asocia directamente con la dinámica interna del actuar de los dioses, a la potencia e importancia de la vida humana y al inexorable destino, del cual ni siquiera los dioses pueden escapar. A partir de esta posición, comprendemos que la consumación de la vida en la tragedia tiene su realización en la destrucción, es decir, en la finitud.³³

El odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un deseo ardiente de adentrarse en la nada, en el final, en el descanso, hasta llegar al «sábado de los sábados» – todo esto, así como la voluntad incondicional del cristianismo de admitir *sólo* [*sic*] valores morales, me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una «voluntad de ocaso», me pareció, cuando menos, un signo de muy grave enfermedad, de muy profundos cansancios, desaliento, agotamiento, empobrecimiento de la vida, – pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, ante la moral incondicional) la vida *tiene que* estar equivocada de manera constante e inevitable, porque la vida *es* algo esencialmente amoral, – la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno no, ha de sentirse como indigna de ser apetecida, como no-válida en sí. La moral misma – ¿cómo?, ¿no sería la moral una «voluntad de negación de la vida», un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y, en consecuencia, el peligro de los peligros?... *Contra* la moral, así pues, se volvió entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una contradocctrina radical y una contravaloración radical de la vida, una doctrina y una valoración opuestas puramente artísticas, una doctrina y una valoración *anticristianas*. ¿Cómo denominarlas? Como filólogo y como ser humano dedicado a las palabras las bauticé, no sin cierta libertad – pues ¿quién sabrá el nombre correcto del Anticristo? – con el nombre de un dios griego: yo las llamé *dionisiacas*. – (Nietzsche, 2011, pp. 333-334).

³³ «La tragedia surgió de la representación de los terribles y dolorosos mitos dionisiacos, y nunca perdería este carácter. Desde el principio, su ήθος [uso, tipo] era diatrático, su τρόπος τραγικός [modo musical o estilo propio de la tragedia]» (Nietzsche, 2013, p. 640).

Lo dionisiaco, desde su carga mitológica, debe ser analizado a partir de su condición desmontadora de las interpretaciones religiosas que niegan la vida mediante la anestesia, es decir, ocultan el sentido trágico de la existencia forzando un *modo de vida* de acuerdo con una jerarquía valorativa. Por ello, con el objetivo de establecer una conexión temática con sus obras anteriores, Nietzsche explicita en *Ensayo de autocrítica* su crítica al cristianismo y su posición hostil ante la vida. En su oposición, la divinidad múltiple encarnada en la figura de Dionisos no corresponde a una creencia que niegue la existencia, ni tampoco encarna un sentimiento de venganza ni de resentimiento, sino que, en su sufrimiento, despedazamiento y renacimiento, este mito permite afirmar la existencia, en otras palabras, la *voluntad de vivir*. La interpretación de la cosmovisión griega radica en la importancia de subvertir el sufrimiento del sin-sentido y hacer que la vida sea digna de ser vivida, pero ¿qué representa exactamente esta figura?

Es la posibilidad de modelar una contrafigura frente a lo racional que representa Apolo, el otro dios griego. La muerte y desaparición de lo griego como cultura de la grandeza es producto del triunfo de Sócrates a través de Eurípides, el triunfo del socratismo, el triunfo de la racionalidad (...) Dionisos es una figura que representará al menos dos cosas: por un lado, es la *figura de la interpretación*, en cuanto la interpretación es una constante mutación, movimiento, del mismo modo como lo es el dios griego. Y, por otro, es una *figura* que se *enfrenta* a la concepción moral de la existencia (Berríos Guajardo, 2014, p. 210).

Esta comprensión de la tragedia se acerca hacia una noción de la voluntad materializada que abarca de manera totalizante todas las expresiones activas del hombre, es decir, una modelación de todas las actitudes en relación con un determinado modo de hacer. El recurso de Dionisos se debe principalmente a su condición mutante, múltiple, para llevar a cabo una «inversión» de las voluntades ciegas que niegan la vida con el disfraz de las «buenas intenciones». Asimismo, la «intención» es el refugio desde donde la moral imprime y marca a los individuos, siendo sometido a un *modo de vida* particular. Dionisos será, entonces, la figuración del Dios pagano que muta, se «transfigura» y da forma a una variable que permite el ejercicio que «desmonta» la concepción judeocristiana de la moral: con la afirmación de la vida y del sufrimiento, es posible enfrentar al Dios monoteísta y su tabla de valores.

1.3.2 EXHIBICIÓN, IDENTIDAD Y NOMBRE PROPIO: UNA LECTURA DEL ECCE HOMO

La exhibición presentada por Nietzsche en *Ecce homo*, su escritura polémica, la insistencia por su nombre, su persona, sus padecimientos, su dietética, sus preferencias literarias, musicales, ambientales, en suma, todas estas *preocupaciones* buscan exasperar, provocar, al filósofo *decadente* y tradicional. Su protesta evidencia principalmente que la filosofía no habla en *nombre propio*, no habla sobre las contingencias del quehacer filosófico, ni de las compañías presentes a la hora de pensar. En este sentido, la pregunta por el *nombre propio* guarda relación directa con la subjetividad y la pregunta por la identidad, por lo que relato de *sí mismo* puede ser considerado como un punto de convergencia entre ambos tópicos. Jacques Derrida señala en *Otobiografías* (1984) que el nombre de Nietzsche es uno de los primeros en ocuparse de la filosofía de la vida «*con su nombre, en su nombre*» (Derrida, 2009, p. 33). Al poner en juego su nombre, Nietzsche realizó una *inmensa rúbrica biográfica* sobre todo lo que se escribe cuando hablamos de la vida o de la muerte, es decir, la noción misma de *experiencia*.

La felicidad de mi existencia, su singularidad tal vez, reside en su fatalidad: yo, para expresarme en forma de acertijo, como mi padre, ya estoy muerto; como mi madre, sigo vivo y voy envejeciendo. Esta doble procedencia, como si dijéramos, del peldaño más elevado y del más bajo en la escala de la vida, al mismo tiempo *décadent* y *comienzo* – esto, si es que algo lo hace, es lo que explica esa neutralidad, ese estar libre de partidismo en relación con el problema global de la vida que quizá sea lo que me distingue (Nietzsche, 2016, p. 785).

Sin embargo, quien escribe en *nombre propio* señala que siempre ese nombre es *doble* y/o *múltiple*, tal como señala Derrida, el muerto y la viva: el nombre doble y dividido del padre muerto, y la madre que sobrevive. Este doble origen de Nietzsche, circunscrito en la dualidad etimológica del término «nacimiento» (acto de nacer y linaje), se forma a partir de una bifurcación articulada bajo un relato enigmático o una leyenda proverbial, sea la muerte y la vida, el muerto y la viva, el padre y la madre (Derrida, 2009, pp. 47-49; Nietzsche, 2016, p. 785). El doble nacimiento, en efecto, determina la subjetividad: el *sí mismo*, la identidad y cómo esta se conforma de manera doble y neutra.

Por otro lado, en la obra de Nietzsche el efecto de su *nombre propio* se percibe de manera ambivalente, fácilmente podría leerse como un elemento característico de las propiedades del *yo*, de la interioridad de un «yo», pero, en realidad, se acerca más hacia la «desapropiación» del mismo. El relato de *sí mismo* propio del filósofo no consiste en presentar una identidad del *sí mismo*, no es el desenvolvimiento de un «yo» *a priori*, sino que radica en presentar el relato de un camino repleto de aciertos y desaciertos, un camino que nos presenta un *sí mismo* que es resultado de una serie de experimentaciones consigo mismo (Berríos Guajardo, 2019, p. 94).³⁴ En una lectura errada y simplista de las obras de Nietzsche, la primera crítica que podría levantarse es la presencia de un profundo carácter narcisista y personalista de sus escritos, cuando en realidad nos está indicando su multiplicidad, en la medida en que ella no remite a una identidad, a un «yo», sino que nos está indicando cómo, al momento de reflexionar en torno al *nombre propio*, el individuo se «despersonaliza».

Una cosa soy yo, otra lo son mis escritos. – Antes de hablar aquí de ellos, tocaré la cuestión de si han sido comprendidos o *in*-comprendidos. Lo hago con tanta despreocupación como, en cierto modo, corresponde: pues en absoluto ha llegado todavía el momento para abordar esta cuestión (...) No quiero que se me confunda con otros – de ello forma parte el que yo mismo no me confunda con otros – (Nietzsche, 2016, p. 809).

Si pensamos en *Ecce homo* como un relato de *sí mismo*, encontraremos los efectos paradójales de un discurso múltiple, desapropiado y configurado en un «nombre propio»: el individuo que señala «una cosa soy yo y otra mis escritos» es, al mismo tiempo, quien presenta toda la filosofía como un ejercicio mnemotécnico de su autor. Al respecto, es menester señalar que *Ecce homo* se configura como un «gran prólogo» a toda la obra del autor, en este sentido, el acto de prologar es lo contrario a un gesto de suplemento, es un complemento indeterminado al libro, como un agregado innecesario.³⁵ Al decir de Derrida, el prefacio corresponde al

³⁴ De acuerdo con lo señalado por Berríos Guajardo, el relato de Nietzsche invita a alcanzar el conocimiento de *sí mismo en tanto modelo*. ¿Qué quiere decir esto? No existe un método único para alcanzar esta *verdad*, deviene de las propias experiencias de cada cuerpo. Este *sí mismo* es único para cada uno en cuanto ser singular, el cuerpo es transformado en la «gran razón», en donde el organismo de cada uno es quien construirá ese *sí mismo* que permite dirigir la propia vida. *Ecce homo* será entonces el relato de cómo Nietzsche se convierte en *Nietzsche-tipo*.

³⁵ No es una mera casualidad el rechazo al prólogo como recurso en la tradición filosófica de Occidente. Encontramos ejemplos de esto en autores como Hegel, quien en el preámbulo a la *Fenomenología del espíritu* (1807) indica que resulta superfluo e inadecuado a la naturaleza misma de la investigación filosófica (Derrida, 2015, p. 13; Hegel, 2017, p. 7). P.13 En el mismo sentido, Michel Foucault, considerando la circulación de la obra,

adelanto de un habla, su anticipación supone tener conciencia de aquello que se comunica, de lo que acontece en la escritura. *Ecce homo*, constituido como un prólogo de prólogos, corresponde a un gran doblez sobre la obra escrita, es una «inesencialidad» que lanza la escritura hacia el ámbito de la diseminación.

– Pero dejemos al señor Nietzsche: ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté de nuevo sano?... Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la de la relación entre salud y filosofía, y en caso de que él mismo se enferme aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica (Nietzsche, 2014, p. 718).

En segundo lugar, el prefacio es *desorganizador*. Para Cragnolini, el carácter de los prefacios nietzscheanos y lo que acontece con la escritura, no pueden ser reapropiados por el Padre-sentido del texto, porque también acontece con la identidad, la cual es arrojada a la diseminación de sí más allá de la polisemia de los nombres (Cragnolini, 2016, pp. 108-109).³⁶ Dentro del «prólogo» a *La ciencia jovial* es posible ubicar el efecto paradójico de presentar su propia obra como el *resultado* y la escritura de un cuerpo convaleciente, que posee nombre y apellido, pero que, al mismo tiempo, esta escritura es la de otro cuerpo: el cuerpo enfermo de Occidente (Nietzsche, 2014, p. 717). Cuando se deja de prestar importancia al estado del «señor Nietzsche», se produce el efecto que permite despersonalizar el *nombre propio*. Por ello, la enfermedad aludida en *nombre propio* es siempre, al mismo tiempo, la enfermedad del cuerpo de los otros y del cuerpo civilizatorio de Occidente.

su fragmentación, su difusión, su recepción, los comentarios que lo desdoblan y lo repiten; confiesa su desagrado ante la idea de que el prólogo cumpla un rol forzado de reinscribir el texto en lo que acontece hoy, sin suprimir el libro de la antigua edición (Foucault, 2017b, pp. 7-9).

³⁶ Es necesario señalar que, en esta afirmación se sostiene la propuesta derridiana que concibe al texto como tejido, en continuo entramado, tendiente a un crecimiento exponencial, a su transformación y entrecruzamiento con otros textos, lo que confiere al mismo un grado de alejamiento y destierro en donde el autor se extravía a sí mismo y el sentido se disemina. La diseminación de la escritura implica una no-disponibilidad del sentido, Derrida plantea la cuestión del texto como un límite de la voluntad de decir. Existe en el texto un *remanente* que puede no-querer-decir-nada, este *residuo* es quien impide toda apropiación definitiva, es también el que permite que el texto permanezca abierto, expuesto e indescifrable (Cragnolini, 2001, pp. 73-74). Dicho esto, indicamos que no es posible encontrar la seguridad del horizonte de sentido en la lectura, en la medida en que ese *residuo* pueda ser interpretado nuevamente. En este orden, la interpretación nunca nos entrega los objetos en su verdadera presencia, sino que, en términos de Derrida, son «huellas» que nunca se podrán hacer presentes en su plenitud (Derrida, 2015, pp. 9-10). En toda hermenéutica, el sentido último de las cosas queda totalmente desplazado y distanciado a un grado en que es imposible determinar en dónde termina un «texto» y comienza otro. Por tanto, la hermenéutica de Derrida constituye un momento culminante de las expresiones agrupadas en la denominada «escuela de la sospecha» (Vásquez Rocca, 2016, pp. 295-296).

Hasta este punto, señalamos que hablar en *nombre propio* y el acto de prologar implican, en el caso de Nietzsche, al menos dos características que definen su ambivalencia y efecto paradójal: primero, el nombre se relaciona con un proceso de despersonalización; segundo, cuando se habla en *nombre propio* se habla también en nombre de los otros y se es atravesado por ellos. En este sentido, el *nombre propio* garantiza un cierto fundamento y permite consignar una identidad. Dicho esto, el comprender a *Ecce homo* como el relato de *sí mismo*, precisa que la textualidad misma del *yo* desde la escritura misma en que ese *yo*-Nietzsche se conoce y se desconoce, siendo él «una cosa» y «otra sus escritos», son los mismos que construyen y deconstruyen su identidad. De la misma forma, la noción del *yo* nietzscheano que se configura desde el *nombre propio* opera, desde la constitución de la identidad al modo de un *indecible*: no significa solamente una polisemia de los nombres, sino también un desplazamiento, un continuo separarse de la unidad-sentido, un rondar por los márgenes de la unidad dadora de sentido (Cagnolini, 2016, p. 66).

Mi genio está en mi nariz... Yo contradigo como jamás se ha contradicho y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu negador. Soy un *alegre mensajero*, como no hubo ningún otro, conozco tareas de una altura tal, que hasta ahora ha faltado el concepto para ellas; solo a partir de mí vuelve a haber esperanzas. Con todo, soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad (Nietzsche, 2016, p. 854).

Escribir en *nombre propio* nunca es un ejercicio individual, es un trabajo de *diferenciación*, en el sentido de que es imposible alcanzar una unidad única y totalizante. El autor es una *localización*, el nombrar des nombra, el *nombre propio* desapropia, lo despoja, desplaza la propiedad del nombre hacia su desapropiación (Berríos Guajardo, 2018, p. 102). Tal descentramiento reside, en primer lugar, en la escritura, en el momento en que el autor no puede dominar el texto que escribe por más que intente establecer su firma; escribir es retirarse, tomar distancia, lo escrito se liberará de él en el mismo momento de su inscripción. En palabras de Derrida, tal como Dios, «el escritor es a la vez todo y nada» (Derrida, 1989, p. 96). Escribir implica devenir casi en un *lugar vacío* mientras se es atravesado por otras fuerzas, otros cuerpos, otras voces, otros textos.

Escribir en *nombre propio* implica dejar toda propiedad de sí para permitir que otros se constituyan y hablen desde nuestras palabras. En este sentido, el texto filosófico se desborda continuamente de su propio sentido y se disemina con respecto al mismo configurando otra

forma de constituir la «identidad». Esta nueva «identidad» es asumida en el relato de *sí mismo* y en el modo de filosofar, caracterizado por una continua desapropiación de sí y la posibilidad que un «yo» pueda constituirse desde una *impropiedad*: no es un *sí mismo* fundacional, sino un constituirse desde los otros que se escriben en su propia escritura. Entonces, no sería el autor el que produce el texto, sino el texto que produce al autor. El texto es quien da origen a la entidad del autor, y este es creado a partir de su propia escritura, como si se tratase de una máscara tras la cual es posible ocultarse. Pese a ello, es necesario reconocer la fragmentación del autor y tener presente su condición plural de voces y disfraces. El Nietzsche que se escribe en el *Ecce homo* para decir quién es, nombrándose a *sí mismo*, en realidad se des nombra, y al realizarlo, demuestra su carácter doble y múltiple de su escritura, *estilo* y de *sí mismo*.

1.3.3 NIETZSCHE Y EL EXPERIMENTO DE LA TRANSVALORACIÓN, O CÓMO VOLVERSE UN DESTINO

Condammo te ad vitam diavoli vitae
[te condeno a la vida del diablo de la vida].

Nietzsche (2008b, p. 780).

La filosofía de Friedrich Nietzsche, junto con el pensamiento de Karl Marx y la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, son consideradas como las tres grandes teorías clínicas de la cultura (Albuquerque, 2017, p. 11). Hasta ahora, toda la producción intelectual de Nietzsche que hemos analizado nos permite dar cuenta de la existencia de una *diagnosis*, es decir, una lectura de síntomas que nos conduce hacia una novedosa relación del pensador frente a la existencia: la definición de un aspecto médico-terapéutico en la filosofía (Nietzsche, 2016, pp. 629-630). Introducirnos dentro de esta labor implica, en primer lugar, intensificar la lectura de los prólogos nietzscheanos, pues, en tanto testimonio de sí, devela de un combate encarnizado contra la enfermedad, en donde el padecimiento cumple la función de revelar la apertura a múltiples puntos de vista, pero, también, es la comprensión y la denuncia de una civilización profundamente *enferma*, *decadente* y *reprimida* por la preeminencia de las valoraciones de la moral cristiana en Occidente.

A medida que Nietzsche comprende la necesidad de explicitar una continuidad intelectual dentro de su pensamiento filosófico, es decir, tensionando las obras publicadas y las que se presentarán poco tiempo después, emprenderá el acto de prologar como una

«escenografía vital» que detalle el proceso de creación intelectual bajo los criterios de *salud* y *enfermedad* antes descritos.³⁷ Esta escenografía, como telón de fondo, brinda las tensiones que surgen dentro de esta construcción creativa, ya sea en la lucha por superar las dificultades y contradicciones de la vida, o en la crítica a los sistemas morales y metafísicos de Occidente. Por lo tanto, lo que está en juego es una *condición terapéutica* desplegada desde su escritura.

En este sentido, el experimento de la transvaloración debe tomar como punto de partida la *gran razón* que es el cuerpo. Es preciso que esta transformación pase por este sitio, porque en su interioridad es donde se manifiesta simultáneamente un campo agonístico de fuerzas que se despliegan bajo una determinada configuración instintiva como consecuencia de un proceso de cultura. Por consiguiente, el estado del cuerpo es la fuente de toda valoración y de toda interpretación. Asimismo, los valores y las interpretaciones, bajo su forma de culturización, actúan sobre el cuerpo fortaleciéndose o debilitándose. Es así como, para Sánchez Meca, el enfrentamiento contra la moral cristiana corresponde a un *desplazamiento*, esto es, el traslado del mismo esquema conceptual con el que Nietzsche analiza el arte.³⁸ La acusación en contra del cristianismo apunta principalmente a la responsabilidad de este por haber forjado lo que conocemos como *nihilismo europeo* mediante la intoxicación y el debilitamiento de los instintos individuales para reducirlos a una mera figura de rebaño (Sánchez Meca, 2009, pp. 110-111).

Sin embargo, este esfuerzo por analizar la cultura europea no debe entenderse como una nueva interpretación de las evoluciones y transformaciones más significativas, el propósito de Nietzsche no es la formulación de un sistema que explique coherentemente todos los fenómenos que pasan por una cultura. Contrariamente, toda esta elaboración teórica se dirige hacia la *experimentación*, hacia una especie de ensayo del pensamiento con la finalidad de alcanzar una transformación de la situación espiritual y psicológica de Europa. Al respecto, no debemos olvidar que el propio Nietzsche describe su tarea como un «experimento con la “verdad”» bajo

³⁷ Nos referimos particularmente al período que abarca los años 1886 y 1887, años en que Nietzsche comienza a redactar una serie de prólogos para sus obras ya publicadas, bajo el motivo de establecer un *continuum* de sus escritos para los futuros lectores. Es necesario señalar también el escaso éxito que tuvieron sus obras en vida, por lo que esta estrategia también puede leerse como una táctica para conseguir mejores ventas y atraer potenciales intelectuales.

³⁸ De acuerdo con Sánchez Meca, la adopción por la óptica del arte se debe a que Nietzsche considera que el ámbito de la cultura es donde, de un modo más auténtico, se expresa el trasfondo fisiológico de la configuración instintiva de un individuo. El arte es, para Nietzsche, una sintomatología del cuerpo y el efecto sobre la vida. Es, principalmente, una manera de digerir la realidad (Sánchez Meca, 2009, p. 119).

la premisa de conjurar una *praxis* culturizadora alternativa que permita, como terapia, hacer frente a la enfermedad del nihilismo europeo (Nietzsche, 2016, pp. 556-557; Sánchez Meca, 2009, p. 245).

En primer lugar, debemos señalar que la transformación de toda una cultura trae consigo una nueva clase de hombre como *tipo* predominante, corresponde a todo un procedimiento que puede tardar siglos y generaciones para que, cuando aparezca un nuevo individuo, este pueda heredar todos los esfuerzos, luchas y logros de todos quienes le han precedido. En segundo lugar, un precepto que es fundamental en todo este análisis es la definición del hombre como un animal que *aún no está fijado* (Nietzsche, 2016, pp. 338-339). En este sentido, la cultura engloba una serie de elementos constitutivos: una moral, una religión, una ciencia, una política y una práctica del derecho, todos ellos configuran una generalización de las condiciones de existencia para que los individuos las incorporen bajo una forma de conjunto de valores (Sánchez Meca, 2009, p. 253).

El proceso histórico de domesticación propio de la cultura nihilista, incorpora el dolor corporal como un elemento que permite la asimilación del individuo al modelo gregario-colectivo. La cultura establece una organización determinada de fuerzas instintivas, adoptando un centro gravitatorio que funciona como regulador de los instintos (Sánchez Meca, 2009, p. 254). La creación cultural, de acuerdo con esta configuración, deberá incidir dinámicamente en los dispositivos instintivo-pulsionales de los individuos, organizando el conjunto primario de juicios de valor que se hallan a la base de todo aquello que el individuo hace, de todo lo que es y de todo lo que siente (Nietzsche, 2008b, p. 153). Por lo tanto, en lo que consiste la cultura, o el proceso de *culturización*, es una selección, un entrenamiento y una configuración que favorece, expande y, al mismo tiempo, reprime, debilita, impide o elimina. Esta configuración de los dispositivos pulsionales, mediante un proceso de *incorporación*, forma en los individuos una disposición en su comportamiento con la imposición de una serie de *reglas de vida* que interpretan las necesidades específicas de este *tipo* de vida, traducidas como condiciones de existencia. Es precisamente en ese proceso de *cultivo*, en la generación de juicios de valor, donde los sujetos incorporan las valoraciones procedentes de la cultura, y es justamente el sitio donde debe posicionarse el experimento de la *transvaloración* con el objetivo de producir la sustitución de la perspectiva *decadente* y nihilista que prevalece en Occidente, por una configuración

afirmativa de los instintos, es decir, el paso definitivo de una voluntad de poder negativa por una afirmativa.

La fórmula más famosa para esto se encuentra en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña (...). Allí mismo se dice, por ejemplo, con aplicación práctica a la sexualidad, «si tu ojo te escandaliza, arráncalo» [Mateo, 5, 29]: por fortuna ningún cristiano actúa según esta prescripción. *Aniquilar* las pasiones y apetitos simplemente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de esta estupidez suya, eso hoy día se nos parece simplemente incluso como una forma aguda de estupidez (...) La Iglesia primitiva luchó, en efecto, como es sabido, *contra* los «inteligentes» en favor de los «pobres de espíritu»: ¿cómo sería lícito esperar de ella una guerra inteligente contra la pasión? – La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su práctica médica, su «cura», es el *castradismo*. No pregunta jamás: «¿cómo se espiritualiza, se embellece, se diviniza un apetito?» – en todas las épocas ha puesto el peso de la disciplina en el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del afán de dominio, de la codicia, de la sed de venganza). – Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*... (Nietzsche, 2016, pp. 635-636).

Aquellos sujetos que incorporan la cultura nihilista en su configuración instintiva parecen requerir soluciones drásticas al no ser capaces de comprender sus disposiciones internas, se trataría, básicamente, de otro indicador de la debilidad y degeneración constitutiva de este tipo de posicionamientos. En las raíces de la moral tradicional *decadente* se encuentra una defensa al tratamiento contra ciertas pasiones mediante procedimientos de *negación*, *censura*, *amputación* y *castración*. Es así como todas las instituciones y las formaciones culturales operan como instrumentos de *culturización* que proceden a operar mediante una *selección* de un *tipo* de hombre. A partir de los estudios de Nietzsche, encontramos que, en la cultura griega, el *tipo modélico* de hombre fue el individuo afirmativo dionisiaco, mientras que en la cultura cristiana europea fue el nihilismo reactivo y *decadente*. Al ver estas dos configuraciones, podemos decir que tanto Grecia como Europa han tenido procesos de culturización diferentes. Para Sánchez Meca, la principal diferencia entre ambos procesos radica en la constitución del hombre predominante, en el primer caso se realiza una búsqueda positiva de instintos poderosos, reconocidos por Nietzsche como fuerzas fundamentales de la vida ascendente. Mientras que, por el contrario, en la Europa cristiana, el proceso ha cultivado a

fondo una moralización y un reblandecimiento que degenera la vida del animal-hombre, quien termina avergonzándose por todos sus impulsos instintivos (Sánchez Meca, 2009, p. 260).

Pese a ello, vemos en los griegos una celebración de todas sus pasiones y de las malas inclinaciones naturales. Estos elementos, demasiado paganos, nunca fueron comprendidos por el cristianismo en el proceso de integración de la cultura clásica entre los siglos I-IV d.C. En tal sentido, los griegos no clausuraron el instinto natural que se expresaba en las malas cualidades, sino que lo integraban y lo dominaban a través de un conjunto de cultos en días específicos. Este procedimiento, que claramente no es una aniquilación, sino una reconfiguración de los instintos, se lleva a cabo mediante un proceso de espiritualización instintiva al que Nietzsche se refiere con los términos de *refinamiento* y de *divinización*. Ambas conceptualizaciones, nos remiten al término *sublimación*, el cual consiste en la refinación instintiva con la ayuda de otros instintos que le obligan a ejercer su fuerza para incrementar la potencia total, pero fijando siempre un equilibrio que permite la autorregulación de todo el conjunto instintivo (Nietzsche, 2010b, p. 627). Por lo tanto, la oposición a esta espiritualidad vendría siendo la brutalidad del animal cuando carece de toda sutileza, es decir, la barbarie, la obstinación y el fanatismo. El espíritu no ejerce su ingeniosidad para anular el instinto, sino para desplazar la manifestación de su fuerza. Es decir, que bajo el proceso de *sublimación* no se cambia la naturaleza de un instinto, sino que la transformación acontece en la forma en que manifiesta su fuerza. Para Sánchez Meca, la *sublimación* no significa la represión ni la suplantación instintiva, más bien remite a un modo específico de desarrollarse (Sánchez Meca, 2009, pp. 264-267).

Frente a una voluntad que se presenta de manera negativa ante la vida, como la moral cristiana, Nietzsche contrapone su hipótesis del impulso *autoafirmativo* de la vida como aquello capaz de encontrar en *sí mismo* su principio de autorregulación y de control. Para mantener esta autorregulación interna de las fuerzas, no es necesario negar nada. Por el contrario, la invitación es una apertura a lo diverso y a esforzarse por su integración. El individuo que quiera mantener un equilibrio interior debe moderar y dominar lo diverso, esto, según Nietzsche, era la función que cumplían las costumbres de los griegos al ofrecer festividades para todas sus pasiones e inclinaciones «malas» (Sánchez Meca, 2009, p. 265). En consecuencia, no hay virtud ni más deber que mandarse a *sí mismo*, que fijarse a sí mismo la ley propia, de la *autosuperación*, de convertirse a *sí mismo* en ley, de modo que no exista más necesidad que ser uno para *sí mismo*

su propio regidor y legislador (Sánchez Meca, 2009, p. 85). Ante cualquier otra moral que se presente como negación de la vida, la ética será un asunto de «estilo», de un refinamiento en el comportamiento con una importante relación en la estética.

Una ética no moralizante, efectivamente, estaría orientada en la confianza y la verdadera autonomía del otro. Por ello, la experiencia del «estilo» nietzscheano es manifestada a partir de una *crisis* de la cultura, de una determinada interpretación del mundo, en donde la fractura y la decadencia de los meta-relatos desprenden una crisis civilizatoria. Al respecto, es posible afirmar que la filosofía de Nietzsche *vive la crisis*, encarna sus contradicciones en un constante ejercicio de cuestionamiento de las condiciones de existencia, es la máxima expresión de la enfermedad como un «dar vuelta las perspectivas» (Berríos Guajardo, 2019, p. 109; Deleuze, 2000, p. 14; Nietzsche, 2016, p. 786).

Desde una moral que favorezca el reforzamiento de lo individual, existe la posibilidad de que algunos individuos puedan aspirar al grado de existencia que el resto de la humanidad desea alcanzar. En este sentido, Nietzsche plantea que el individuo fuerte y afirmativo no buscaría perjudicar a los demás. Por el contrario, el moralizador es quien se preocupa por la virtud de los otros y por la obediencia dentro del rebaño, es también quien predica la humildad y la igualdad movido por un profundo resentimiento contra todo individuo que escape de la norma (Sánchez Meca, 2009, p. 87). La *moral de los señores*, como sustitución de la moral occidental, propone una autodisciplina de los instintos como ascetismo propio de los fuertes, quienes son capaces de dominar y organizar el caos instintivo empleando una voluntad de poder afirmativa, de manera que el propio caos deviene una *forma superior*, generando las condiciones que permiten la creación de una cultura superior, afirmativa, no nihilista.³⁹

Contemplando los análisis precedentes, es preciso señalar que la terapia de la cultura propia de la *transvaloración* suprime la vigencia de las nociones morales en torno a la

³⁹ Una mala lectura respecto a esta idea nietzscheana de los *señores de la tierra* equivaldría a establecer una diferenciación de razas, cuando en realidad está hablando de una *diferenciación valorativa*. En primer lugar, la expresión de los señores como «dominadores de la tierra» no guarda un sentido político, sino que alude a la esperanza, en cuanto *tipo humano*, de que algún día llegarán a convertirse en un *tipo* predominante en el futuro. El mismo Nietzsche *enfatiza* esto en la redacción de un fragmento póstumo (primavera-verano de 1883) que nos indica que la finalidad no será concebir al Superhombre como un dominador de la humanidad, sino que deben ser comprendidos ambos *tipos* como dos especies que coexisten, pero lo más separadas posibles la una de la otra (Nietzsche, 2010b, p. 178). Coexistencia, por ende, de dos tipos de valoraciones morales y de dos clases de hombres, de actitudes, valores, es decir, *antitéticos* (Sánchez Meca, 2009, p. 284).

emergencia de las pasiones más intensas vinculadas a la corporalidad, impulsando una gestión diferente de la fuerza y la reconciliación del individuo con su interioridad. Dado la dificultad que presenta esta acción terapéutica, su desarrollo no contempla a la totalidad de la humanidad, sino que su objetivo es un grupo selecto de los *señores de la tierra*, quienes desvían la mirada frente al nihilismo pasivo del *último hombre* y desean constituirse en gobernantes de una civilización que reconoce a la voluntad de poder como único principio generador de valores.

Para ello, estos *hombres superiores* requerirán la disciplina de un ascetismo propio de su condición para lograr la *autosuperación*.⁴⁰ Su realidad corporal se manifiesta diferente a como es presentada por las concepciones dualistas, por lo que el hombre de la transvaloración deberá habituarse a la fuerza de sus estímulos instintivos estableciendo una regulación entre las fuerzas contradictorias, de la misma forma en que el arte clásico sometía las sensaciones y emociones a un canon organizador de orden estético. En consecuencia, la configuración de una nueva moral consistirá en una valoración distinta de aquella que ha determinado el orden de la historia en Occidente.

Para que estos juicios se arraiguen efectivamente, será necesario que el proyecto de la *transvaloración* apunte a la totalidad de las condiciones de existencia, es allí donde los nuevos valores, en función de una acción creadora, se afirman. Este momento experimental permite concebir estados tendientes a un nivel superior de elevación, los cuales conducirán a la permanente *autosuperación* del hombre.

La posibilidad de realizar este experimento de la *transvaloración* depende de que los filósofos del futuro sean capaces de emplear valoraciones contrapuestas, invirtiendo el sentido que la metafísica imprimió en los valores ante el reconocimiento de la voluntad de poder como su principio organizador. Ahora bien, este movimiento implica necesariamente una modificación absoluta respecto a la procedencia de los valores, la expresión *crear* no puede significar concebir una valoración desde la nada, que cumpla con reemplazar a las estimaciones que ya han sido proscritas en la cultura occidental. No es preciso crear nada, sino más bien realizar un ejercicio de reconocimiento universal que simpatice con todas las posiciones que

⁴⁰ Cuando nos referimos a ascetismo, no nos referimos al ascetismo moralmente activado que pregona el cristianismo. Sino que este corresponde a otro tipo de manifestación ascética, de tipo afirmativo. Véase el segundo capítulo de nuestra investigación, en donde abordamos la constitución de un tipo de ascetismo afirmativo de la existencia dentro del siglo de oro del cuidado de sí en la *experiencia* grecorromana.

tradicionalmente se mostraron antagónicas. Para Sánchez Meca, la tarea que se propone como meta la superación de la moral nihilista, consiste principalmente en determinar todo lo que debería situarse *más allá del bien y del mal*, asociados a nociones abstractas y dogmáticas (Sánchez Meca, 2009, p. 87). El éxito de la *transvaloración*, es decir, la coronación de la superación de una moral *decadente* por otra moral que promueva los instintos promotores de la vida, finaliza con el quiebre de las tablas de valor donde se conserva la consagración de la antítesis de los valores.

Ahora bien, el *estilo* nietzscheano en su última etapa de pensamiento entabla una retórica que demuestra un *testimonio* del *cuidado de sí*, reflejo de cómo este configura su individualidad, es decir, la *experiencia* de su «transfiguración». Asociaremos este planteamiento de acuerdo a una «retórica del cuerpo», donde quien escribe y reflexiona lo hace desde su propia corporalidad como problema filosófico, desde las manifestaciones y voluntades expresadas en su configuración interna, y sobre cómo la enfermedad se articula como *motor creativo* de su pensamiento y de su propia *experiencia* (Berrios Guajardo, 2014, pp. 103; 111). El reconocimiento de una sintomatología permite formalizar la condición de Nietzsche como un *intempestivo*, «a pesar de» la familia, «a pesar de» las pérdidas, «a pesar de» la guerra, «a pesar de» Wagner (Berrios Guajardo, 2018, pp. 98-99).⁴¹

Elevar la vista hacia conceptos y valores más asnos desde la óptica del enfermo y luego, a la inversa, desde la plenitud y la certeza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de *décadence* – éste [*sic*] fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia, en esto, si en lago, fue en lo que llegué a ser maestro. Ahora poseo esta habilidad, tengo la mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la que quizás tan solo a mí me sea posible cabalmente una «transvaloración de los valores». – (Nietzsche, 2014, pp. 858-859).

⁴¹ El «a pesar de no es la afirmación dialéctica a la resolución de la vida ni a la explicación de por qué se crean obras, por qué se filosofa. Ellas no se “resuelven” dialécticamente a partir de oposiciones categoriales. Por el contrario, Nietzsche nos quiere mostrar que su obra es una *refutación* al intento de una comprensión totalizadora de la vida. Ninguna vida, mirada filosóficamente, puede ser resuelta desde un punto de vista teórico y teleológico. La vida la comprende, como el triunfo de una voluntad, de una existencia, que se enfrenta de modo *agonal* con sus circunstancias» (Berrios Guajardo, 2014, p. 206). Por «agonal», comprendemos una interpretación de lo vivo, antepuesto, no es producto de una necesidad de defenderse, sino que es una producción de una afirmación de la propia diferenciación y las propias fuerzas (Bacarllett Pérez, 2006, p. 194).

El proceso de *autoconocimiento* al que nos referimos permite diagnosticar críticamente la enfermedad civilizatoria. Nietzsche denunciará los síntomas, detectará la génesis de los ideales y valoraciones que terminan por degenerar la vida. A partir del año 1888, sentirá la necesidad de experimentar la transvaloración consigo mismo, si bien los prólogos inaugurarán un periodo creativo de elaboración subjetiva, existe también el objetivo más grande de la humanidad, un objetivo *superior*: «la transvaloración de los valores» (Nietzsche, 2016, p. 830).

La tarea para los años siguientes quedaba trazada a partir de entonces de la manera más rigurosa posible. Una vez que la parte de mi tarea dice sí había quedado resuelta, le tocaba el turno a la mitad que dice no, que *hace no*: la transvaloración misma de los valores habidos hasta la fecha, la gran guerra, – el conjuro de un día decisión. Aquí está incluida la mirada que se demora inspeccionando en derredor en busca de seres afines, en busca de aquellos que, por su naturaleza, me tendiesen la mano *para aniquilar*. – Desde ese momento, todos mis escritos son anzuelos: ¿quizá entienda yo de pescar con anzuelo más que nadie?... Si nada ha *picado*, la culpa no es mía. *Faltaban los peces...* (Nietzsche, 2016, p. 843)

Durante sus últimos meses de lucidez, este proyecto alcanzará un estatus de *tarea vital* y de *destino* de su filosofía. Los escritos producidos en esta época nos permiten comprender la profunda perturbación que en esos momentos padecía Nietzsche, de la cual no habrá retorno, y él lo sabe muy bien, por lo que su determinación será exhaustiva. Su experimento consiste en hacerse cargo de esta *tarea*, aplicándose a *sí mismo* como un *destino* (Berríos Guajardo, 2018, p. 100). Su cometido, el más importante en la historia de Occidente, busca impactar y remover todos los cimientos de la cultura *decadente* en el intento de establecer una nueva jerarquía valorativa. Nietzsche, transfigurado a sí mismo como un *destino*, se apropiará de las consecuencias de este acontecimiento viéndose a *sí mismo* como un Dios que puede rehacer una nueva visión del mundo, una nueva valoración, una nueva tabla de valores.

Astu.

Lo que es desagradable y molesta a mi modestia es que en el fondo yo soy todos y cada uno de los nombres de la historia; incluso con los hijos que he traído al mundo las cosas están de tal manera que pondero con un poco de desconfianza si no provienen también de Dios todos los que van al «reino de Dios». Este otoño he estado presente en mi entierro dos veces, vestido de la mínima manera posible, primero como *conte* Robilant

(– no, ese es mi hijo, en cuanto yo soy Carlo Alberto, mi naturaleza en la parte baja), pero Antonelli era yo mismo (Nietzsche, 2012f, pp. 377-378).⁴²

Este registro de la última misiva de Nietzsche atestigua el carácter divino que adquiere un experimento de la magnitud que posee la transvaloración. Durante los últimos meses de 1888, se encuentran abandonados una gran cantidad de proyectos y borradores sobre este tema, no obstante, vemos que Nietzsche se transfigura en una condición divina, en la medida en que él establece o invierte nuevos valores. Al respecto, la práctica de transvalorar, como ejercicio, es una tarea cultural encargada a los dioses: ellos son quienes dejan un registro, un lenguaje, una cultura, una valoración, una impresión, una marca; es esencialmente Escritura. Este experimento divino es posible por la propia transformación del individuo que concluye en la mutación de la subjetividad, ahora devenida múltiple.⁴³

Pero ¿cómo entender esta metamorfosis de la propia subjetividad? Es posible encontrar en la correspondencia de esta época una multiplicidad de firmas, nombres, relaciones: F.N, Dioniso, el crucificado, Nietzsche Dioniso (Berríos Guajardo, 2018, p. 101).⁴⁴ Escribe para muchas vidas, redacta una gran cantidad de proyectos, impresiones, reseñas, totalmente fragmentado, despedazado en múltiples partes, semejando una semblanza al Dios pagano, reafirmando su declaración como discípulo de Dioniso (Nietzsche, 2008b, p. 760). Esta condición mutante, de Dios múltiple, proviene desde la afirmación de ser todos los nombres de la historia, como afirmamos en la presentación de este capítulo, el nombrar denota, establece una sustancialidad, un sujeto, una realidad. Pero, el afirmarse como todos los nombres, destruye la ficción que encadena al nombre, de todo lo que es posible enunciar desde él (Berríos

⁴² Esta carta dirigida a Jacob Burckhardt, uno de sus mejores amigos, generó las incertidumbres de este y le enseñó el escrito a Franz Overbeck, quien viaja apresuradamente hacia la ciudad de Turín para encontrarse con un Nietzsche completamente desmoronado. En los últimos días de su ocaso, se encuentran múltiples documentos agrupados en torno al título «cartas y papeles de la locura», recomendamos visitar el apartado «La catástrofe» del último tomo de la célebre biografía escrita por Curt Paul Janz (1985b, pp. 9-40).

viaje hacia Turín donde encontró a un Nietzsche completamente loco. (La carta fue enviada a Burckhardt, quien se la enseñó a Overbeck y fue este último el que viajó a Turín a ver a F.N.

⁴³ A propósito, no es casualidad que uno de los títulos tentativos para el *Ecce homo* fuese «*Ecce homo. Anotaciones de una persona múltiple*» (Nietzsche, 2008b, p. 771).

⁴⁴ Respecto a la firma que da clausura-apertura la filosofía de Nietzsche en *Ecce homo*, debemos comentar la necesidad, por parte de Friedrich Nietzsche, de un relato que eleve la formulación de un «tipo», de un hombre superior, no presente, ni contemporáneo, sino, *del futuro*, del porvenir. Es el (re)nacimiento de un ser inmortal, múltiple, la máscara Nietzsche-Dioniso nos viene a interpelar, transformado, convertido y transfigurado, desde la danza de máscaras, respecto al quiebre de la ficción del «yo». «¡Escuchadme!, pues soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis!» (Berríos Guajardo, 2019, pp. 101-102; Nietzsche, 2016, p. 781).

Guajardo, 2018, p. 108). De esta manera, la multiplicidad y virtualidad del nombre desborda la individualidad misma se vincula con la reacción que el culto del Dios pagano lograba en sus participantes, quienes perdían su condición sustancial de individualidad.⁴⁵

El juego de las máscaras es una danza infinita e interminable, para Nietzsche, esta remite a un problema específico: la experimentación con ellas en la subjetividad individual. Es un eterno juego de múltiples máscaras que remiten a múltiples nombres, a sujetos históricos avalados como «tipos» (Berríos Guajardo, 2019, p. 93). Esa multiplicidad de nombres, de máscaras, de experimentos sobre la propia subjetividad, suponen que Nietzsche en el *Ecce homo* no entablará un relato sobre un «yo» idéntico o identificable, sino que, por el contrario, será el desarrollo de un largo ejercicio por conocerse a sí mismo, como *experimentación* en tanto *autoconocimiento*, comprendiendo asimismo una larga travesía de fracasos y desvíos con un pretendido fin, una pretendida vida.

En este sentido, la obra nietzscheana se constituye desde una premisa que busca preparar a la humanidad y advertir sobre la magnitud abismal que significa un proyecto experimental como la «transvaloración de los valores», develando la necesidad de comparecer y soportar la verdad trágica, exponiéndose a *sí mismo* como una *estructura modélica* para tal exigencia. Para lanzarse hacia lo prohibido, es fundamental tener *coraje* y *valentía* para cargar con todo lo que esto implica, desde la consolidación de la *fortaleza*, no desde la *debilidad*, evitando claudicar ante la narcosis que proveen los sistemas morales imperantes en Occidente para eludir la verdad (Nietzsche, 2016, pp. 782; 853). Y es aquí donde el *relato* cumple la función de *testimoniar* una *vida*, una *experiencia*, desde las decisiones empleadas sobre una *corporalidad*, esta es la expresión de una *voluntad* dentro de un juego de encadenarse-desencadenarse en relación con los otros. Nietzsche, como el primer transvalorado y transfigurado, se aprecia a *sí mismo* como un individuo apto para llevar a cabo la *gran tarea*. La determinación para alcanzar este punto proviene desde toda una travesía existencial para conocerse, desconocerse y reconocerse a *sí mismo*, de experimentar triunfos y fracasos por sobre la vida, como modelo, como *destino*.⁴⁶ A partir de lo analizado sobre las obras y la filosofía de Nietzsche, es primordial comprender que

⁴⁵ «En el culto dionisiaco se trata de una fiesta que celebra las penas del despedazamiento, la disolución de los límites de la individualidad, el dolor de la muerte y el desgarramiento» (Frey, 2011, p. 90).

⁴⁶ «Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino], no quererse “distinto” – esto, en semejantes circunstancias, es la *gran razón* misma» (Nietzsche, 2016, p. 792).

la rogativa de lanzarse hacia las contradicciones de la existencia no es proceso de unas pocas semanas, sino, obra y ejercicio de toda una vida.

CAPÍTULO 2: DESCENSO AL HADES: CUIDADO DE SÍ Y FILOSOFÍA ANTIGUA

¡Ay esos griegos! Sabían lo que era *vivir*: ¡para ello hace falta permanecer valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel, adorar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia! ¡Esos griegos eran superficiales – *por profundidad*! ¿Y no nos volvemos precisamente allí, nosotros, temerarios del espíritu que hemos escalado la cima más alta y peligrosa del pensamiento presente y desde allí hemos mirado a nuestro alrededor, desde allí hemos *mirado hacia abajo*? ¿No somos en eso – griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¡Y precisamente por ello – artistas?

Nietzsche (2014, p. 721).

2.1 MODELO DE REMINISCENCIA O SOCRÁTICO-PLATÓNICO

Se dice que Sócrates vio en sueños que tenía un cisne de poca edad en sus rodillas, que al punto desarrollaba sus alas y se echaba a volar cantando dulcemente. Y al día siguiente se encontró con Platón, y dijo que él era el ave.

Diógenes Laercio (2009, p. 155).

Más los humanos, por su propio miedo ante la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar (...). Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tampoco los cisnes, sino que antes pienso que, como son de Apolo, son adivinos y, como conocen de antemano las aventuras del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida.

Platón (2020, p. 80).

2.1.1 SÓCRATES, PLATÓN Y EL MOVIMIENTO DEL ALMA

Para quien se preocupa por su alma, lo esencial no se ubica en las apariencias, en el atuendo o en la comodidad, sino en la libertad.

Hadot (2006, p. 65).

En lo que concierne a la conformación del modelo «modelo de reminiscencia» o «modelo platónico-socrático», utilizaremos una serie de diálogos para estudiar las principales características que lo constituyen: *Apología de Sócrates*, *Fedón*, *Fedro*, *Primer Alcibiades*, *Menón* o la *República*, son algunos de los escritos que aparecerán en la extensión del presente apartado.⁴⁷ Al respecto, debemos indicar que dentro del curso *La hermenéutica del sujeto* (1982) se ubica el diálogo *Alcibiades* como la matriz conceptual que explora en profundidad el sentido del imperativo *gnothi seauton* («conócete a ti mismo») que caracteriza a este modelo. Pero, asimismo, dentro de las fuentes señaladas, se descubre la fuerte imbricación presente entre este precepto y la *epimeleia heatou* («inquietud de sí»)⁴⁸. De acuerdo con Humberto Giannini, quizás no hubo en toda la extensión histórica de la Antigüedad griega un filósofo que haya puesto más énfasis en la exhortación ética del oráculo de Delfos como Sócrates (Giannini, 2018, p. 66).⁴⁹

⁴⁷ Tomando en cuenta la introducción al *período antropológico*, siguiendo la denominación que consigna Giannini, debemos señalar como contexto histórico que la vida ciudadana en Grecia fue tornándose paulatinamente complicada. A inicios del siglo V a.C., vemos aparecer una serie de factores producto del crecimiento de las *polis* y el contacto con nuevas regiones. Por un lado, aparece la necesidad de comprender la vida humana en relación con la divinidad que estaba en crisis, pero, por otro lado, esta comprensión también se extiende a las relaciones interpersonales. En esta búsqueda por una *indistinción*, encontramos la figura de un excéntrico que deambula descalzo por las calles de Atenas interpellando a las personas que se encuentra por su caminar, Sócrates (Giannini, 2018, p. 50).

⁴⁸ La *epimeleia heatou* es un término griego originario que Foucault traduce en múltiples oportunidades del latín como *cura sui*, en español puede ser leído como *cuidado de sí* o *inquietud de sí* (Castro, 2018, p. 297). Al respecto, este término designa un conjunto de ocupaciones: sean las actividades del dueño de casa, las preocupaciones del príncipe hacia sus súbditos, los cuidados de un enfermo o los deberes que se consagran a los dioses (Foucault, 2003, p. 71, 2012, pp. 16-17). El primer uso de este término en la obra foucaultiana, puede ubicarse en el marco del curso *Subjetividad y verdad* (1981). Véase el capítulo «El cultivo de sí» en (Foucault, 2010b, pp. 44-53), o también recomendamos revisar la primera hora de la clase del 6 de enero de 1982 (Foucault, 2012, pp. 15-38). Por otro lado, este *cuidado de sí* debe ser entendido de acuerdo a la relación presente entre los términos «cuidado» y «sí», los cuales no se presentan en oposición, sino que son expuestos como una conjunción (Smith, 2017, p. 303).

⁴⁹ Sócrates (470 a.C. – 399 a.C.), es considerado como uno de los más grandes filósofos de Occidente. Fue uno de los principales pensadores que contribuye con sus enseñanzas a sortear la crisis moral e intelectual que sumía a la *polis* a fines del siglo V a.C. A pesar de la enorme influencia que ejerció de manera cultural, política y social, nunca llegó a escribir ningún tratado o epístola, por lo que sabemos de él gracias a los escritos de su principal discípulo, Platón. Si bien el comediante Aristófanes describe a Sócrates como un excéntrico que profesaba ideas que rozaban la «impiedad», que pervierte a los jóvenes impresionables y que cobraba por sus clases de retórica. Platón, contrariamente, lo presenta como el adversario más distinguido de los sofistas. Sócrates participó activamente de la vida pública de Atenas, combatió asimismo en batallas decisivas para el futuro de la ciudad, como las de Poditeia

Para situarnos en un contexto histórico particular, este modelo tiene su desarrollo en el período denominado por los historiadores como *Época clásica* o también como *Grecia clásica*, que comprende desde la *revuelta de Jonia* (499 a.C.) y el final del reinado de Alejandro Magno (323 a.C.). Respecto a los acontecimientos y cotidianidades de esta época, tenemos un gran cúmulo de narraciones, comentarios, y obras de distintos autores de este tiempo. Muchos de estos se encuentran escritos directamente por ciudadanos atenienses o por otros grupos activos dentro de la *polis*. Asimismo, Atenas disfrutó de un predominio cultural y una gran relevancia política que define a este período en particular (Rhodes, 2016, pp. 137-138).⁵⁰

Una vez definido el contexto general, ahora nos remitimos al diálogo que presenta a Sócrates ante un joven e impaciente Alcibíades, Foucault indica la presencia de al menos tres momentos fundamentales para analizar el precepto *gnothi seauton*: en primer lugar, una incitación a la *epimeleia heatou* mediante el consejo prudente de contemplarse y observar sus propias insuficiencias; en segundo lugar, una cuestión metodológica: ¿de quién hay que ocuparse, en qué consiste esa *inquietud*?; en tercer lugar, el sentido completo del *gnothi seauton* debe consistir en el sendero del autoconocimiento: del conocerse a sí mismo hacia la ocupación de sí mismo (Foucault, 2010b, p. 43, 2012, pp. 46; 77; 173; 467).

La necesidad de ocuparse por *sí mismo* exhorta al individuo a enfrentar el estado de ignorancia en el cual se encuentra, en este caso, Alcibíades ignora qué debe hacer para gobernar bien la ciudad, pero también ignora que no lo sabe. Estos dos elementos, el *gnothi seauton* y la *epimeleia heatou* (conocimiento de sí e inquietud de sí), se entrelazan recíprocamente en este *modelo*. Y como resultado, en esta vinculación dinámica, encontramos la *reminiscencia* como un puente intermedio entre estas nociones (Foucault, 2003, p. 71, 2012, pp. 16-17; 78). En el caso particular de Platón, por un lado, mediante la elaboración mítica, es posible dar cuenta de

(432 a.C.) y Delio (424 a.C.) en la guerra del Peloponeso; también formó parte del jurado popular que condenó a muerte a los generales participantes de la batalla de Arginusas (406 a.C.), siendo uno de los pocos que votó por la absolución de los implicados (Gómez-Espelosín, 2001, p. 576; Lane Fox, 2008, p. 407; Spawforth, 2019, p. 344).

⁵⁰ De la misma manera, los historiadores que analizan este período frecuentemente se ponen de acuerdo en la definición este tiempo como el *siglo de Pericles*. Tenemos toda una linealidad de políticos que fueron fundamentales para la consolidación de la política ateniense: Dracón, Solón, Pisistrato, Clístenes, Efialtes y Pericles, siendo estos últimos dos, quienes se propusieron realmente una Atenas más democrática. Sin embargo, de acuerdo con Rhodes, es una paradoja corriente de los sistemas democráticos el hecho de que Pericles, lejos de ser un hombre de pueblo, era de origen aristocrático, pues pertenecía a una distinguida familia de Atenas. Pese a ello, los antiguos le consideran como uno de los principales arquitectos del gran florecimiento de Atenas en el siglo V a.C., y bajo su influencia, Atenas se transformó en una potencia dominante en el Egeo (Lane Fox, 2008, pp. 356-357; Rhodes, 2016, p. 157; Spawforth, 2019, pp. 279-280).

esta idea que nos presenta todo conocimiento como una memoria, un recuerdo o una visión que el alma tuvo en una existencia anterior. Por ende, será necesario aprender a recordar para encontrar lo que ella misma es (Platón, 2002, p. 80).

Mientras que, por otro lado, Sócrates decía que su labor consistía en hacer que los hombres tomen conciencia de su propio no-saber, de su propia ignorancia (Platón, 2019a, pp. 156-157). Para ello, empleaba su famosa *ironía*, es decir, fingiendo la ingenuidad de un infante se dirige hacia los incultos que actúan bajo la influencia de prejuicios sin fundamento pensado, con el objetivo de averiguar acerca del *sentido* que éstos tienen y determinar sobre qué saber están fundados. Pero también apunta hacia quienes están persuadidos de poseer la «única forma» de conocimiento, entonces, la *ironía socrática* se halla fundamentada en una *actitud* que representa un interés fingido por aprender algo de su interlocutor con la finalidad de descubrir que en realidad desconoce todo en un campo donde pretende ser sabio (Giannini, 2018, pp. 55-56; 58). Del mismo modo, Sócrates no sabe nada y no enseña nada. Cuando interroga a sus interlocutores, sus preguntas buscan que este pueda dar a luz «su» verdad.⁵¹ Al mismo tiempo, bajo esta óptica, comprendemos que en el alma es donde se encuentra el saber y que el propio individuo es quien debe descubrirlo luego de identificar el vacío de su saber (Hadot, 1998, pp. 38-40). Una vez que este individuo se manifieste inquieto ante una evidente contrariedad, iniciará un proceso de examinación y cuestionamiento de *sí mismo*. Esta es la imagen del tábano con la cual se asociaba a Sócrates, porque interpela de manera irritante a sus interlocutores hasta clavar el aguijón de la inquietud que los llama a que se examinen a *sí mismos* mediante una serie de preguntas que los exhortaba a poner cuidado en ellos mismos mediante una conciencia de sí (Castro-Gómez, 2016, p. 175; Giannini, 2018, pp. 52-53).⁵²

A propósito de la *reminiscencia*, Foucault señala que es posible rastrear este aspecto en la denominada *epistrophe* platónica. Entendida como todo un «movimiento de la existencia», se

⁵¹ Al respecto, no debemos olvidar mencionar que la madre de Sócrates, Fenáreta, ejercía la labor de partera. Es al final del diálogo *Teeteto* donde Sócrates le menciona a su interlocutor que él y su madre comparten el arte de los partos, ella a través de las mujeres, él con los jóvenes de noble condición (Diógenes Laercio, 2009, p. 153; Platón, 2019b, pp. 255-256, 2021, pp. 313-317). De los padres de Sócrates, Sofronisco y Fenáreta, poco se conoce, pero tenemos antecedentes de que su padre era cantero y los tres vivían en el *demo* de Alopece, Atenas.

⁵² La analogía del tábano es un recurso que emplea Sócrates para definir su insistente actitud al momento de dialogar con las diversas personas que cruzan palabra con él por las calles de Atenas. En su defensa, justifica su actitud debido a la solicitud del dios que lo pone en función similar a la del insecto que molesta a los caballos para que se concentren en su labor, Sócrates se presenta mediante la persuasión para que los individuos despierten (Platón, 2019a, pp. 169-170).

caracteriza de la siguiente manera: en primer lugar, consiste en apartarse de las apariencias; en segundo lugar, retornar a sí constatando la propia ignorancia y ocupándose de *sí mismo*; en tercer lugar, a partir de ese retorno a sí es posible volver a la «patria» de las esencias, la verdad y el ser (Foucault, 2012, pp. 207-208).

De esta manera, *reminiscencia*, retorno a sí y conocimiento son las características de la *epistrophe* platónica. En este sentido, Pierre Hadot da un tratamiento especial a esta temática en una presentación en el marco del congreso internacional de filosofía en Bruselas el año 1953, ponencia que posteriormente integrará su célebre obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981) bajo el título de «Conversión». Al respecto, Foucault reconoce en las primeras sesiones del curso sobre *La hermenéutica del sujeto* la importancia capital de este texto para analizar el significado de la *conversión* tanto en su deriva latina como griega. Hadot, inicia su análisis con la *conversio* latina y sostiene que esta noción proviene de la conjunción de dos palabras griegas con sentidos distintos.

El primer término corresponde a *epistrophe*, asociado con un «cambio de orientación» y la idea de un retorno, un retorno a uno mismo o un regreso al origen. Mientras que la segunda palabra es *metanoia*, significa un «cambio de pensamiento» o «arrepentimiento», sugiriendo la idea de una mutación o un renacimiento del sujeto (González Hinojosa & López Santana, 2016, pp. 31-32; Hadot, 2006a, p. 177). Por lo tanto, dentro del concepto de *conversión* se encuentra una cierta oposición interna entre la idea de «vuelta al origen» y la de «renacimiento».

De acuerdo con Hadot, la *conversión* tuvo un sitio preponderante en el espacio de la discusión judicial y política dentro de la antigua Grecia. Esto permitió descubrir la posibilidad de lograr un «cambio de alma» en el adversario mediante el hábil manejo de los mecanismos de persuasión que provee y codifica el lenguaje. Aquí, es posible encontrar lo que actualmente conocemos por «ideología», como la revelación de la fuerza política de las ideas. En este sentido, encontramos la *conversión* filosófica menos extendida que su variante política, pero familiarmente ligada a ella. Pues, para Hadot, la filosofía de Platón consiste esencialmente en una *teoría de la conversión política*: para transformar la ciudad, previamente será necesario transformar a los individuos que la componen. Esta labor, será propia del filósofo, consignado como el único que puede llevarla a cabo, porque él mismo es ya un *converso* (Hadot, 2006a, p. 179).

El filósofo converso es la definición del individuo que ha sido capaz de apartar su mirada desde las sombras del mundo sensible y dirigirla hacia el resplandor que proviene desde la idea del Bien. Por el contrario, como hemos visto, la principal causa del mal es la *ignorancia* (Giannini, 2018, p. 67). Por consiguiente, una absoluta transformación del alma implica, por supuesto, un quiebre con la cotidianeidad. La filosofía de la Antigüedad nunca aspiró a la formulación de un sistema abstracto, sino que se presentó como una llamada a la *conversión* en virtud de que el hombre pudiera retornar a su naturaleza original, es decir, *epistrophe*, erradicando las desviaciones que rodean al individuo común mediante una alteración en la totalidad de su ser, esto es, *metanoia*. Conviene subrayar el acápite 518c de la *República* que es mencionado por Hadot para ejemplificar la primera reflexión platónica sobre el concepto de la *conversión*. Esta abstracción, bajo la figura de «volverse hacia la luz», le otorga una relevancia tanto política como filosófica:

- Lo que dices es razonable.
- Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen como si pusiera la vista en ojos ciegos.
- Afirman eso, en efecto.
- 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. ¿No es así? (Platón, 2016, pp. 343-344).⁵³

Esta relación entre *epistrophe* y *metanoia*, o sea, entre la conversión y el proceso de transformación que la acompaña, posteriormente, adopta una serie de modificaciones en su modo de procedimiento, pues, ya no se dirige hacia la ciudad, sino que el objetivo de esta será concentrarse exclusivamente en el individuo. Aquello puede apreciarse con toda claridad en las escuelas estoica, epicúrea y neoplatónica durante el transcurso de los dos primeros siglos de nuestra era. Pero, sin adelantarnos en cuestiones elementales, nos interesa comprender en este

⁵³ En relación con nuestra investigación, esta idea plantea una relación entre el filósofo converso y el gobierno. Para ampliar este aspecto, recomendamos revisar especialmente los apartados que siguen de esta exposición de Sócrates (Platón, 2016, pp. 317-346).

punto que la lectura hadotiana de la filosofía de Platón se articula como una teoría de la *conversión* política que apunta tanto a la ciudad como a los ciudadanos.

En el caso de Foucault, este se inspira en los estudios de Hadot sobre la *conversión* para elaborar su propia lectura sobre estas dos nociones. En el primer caso, *epistrophe* tendrá como modelo el despertar a través de la reminiscencia: descubriendo los ojos ante el radiante amanecer, el individuo se vuelve hacia la fuente misma de esta, que es al mismo tiempo la fuente del ser (Foucault, 2012, p. 217).

Mientras tanto, la *metanoia* en este mismo periodo histórico, para Foucault, nunca tuvo un valor positivo como sí lo tendrá posteriormente en el cristianismo. Tomando distancia de la posición de Hadot, este tipo de conversión no es una manera de marcar al sujeto con una cesura especial, sino que entabla un proceso prolongado y continuo de *autosubjetivación*, para así presentar una diferencia esencial de lo que posteriormente será la *conversión* cristiana, porque lo que está en juego es el establecimiento de una relación adecuada y plena consigo mismo (Vignale, 2012, p. 316). Por lo tanto, el acercamiento de Foucault hacia la *metanoia* no posee la impronta que observaremos más adelante. En esta época, sus usos se remiten principalmente a una idea de cambio de opinión, debido a que en el convencimiento se produce una *metanoiei*, es decir, una alteración en la manera de deliberar. En segundo lugar, la idea de *metanoein* se puede asociar también como disgusto, aflicción, remordimiento o contrariedad; aquí es posible identificar la connotación negativa que señala en principio Foucault al analizar la *metanoia* dentro de la literatura griega de esta época (Foucault, 2012, pp. 213-215).

2.1.2 ALCIBIADES Y LA INQUIETUD DE SÍ

Indicamos con anterioridad la presencia de tres elementos fundamentales para estudiar la vinculación entre la inquietud de sí y el autoconocimiento propio de este *modelo*: primero, la exhortación al cuidado de sí en la tradición platónica y neoplatónica tendrá su realización en la forma del *autoconocimiento*; segundo, esta corriente tendrá como característica principal el hecho de que la conciencia de sí mismo permite un acceso a la verdad, y a la verdad en general; tercero, será característico de esta forma platónica de la *inquietud de sí* que el acceso a la verdad permita, al mismo tiempo, reconocer lo que puede haber de divino en uno mismo (Foucault, 2012, pp. 86-87).

Teniendo presente estos tres antecedentes, considerando las implicancias particulares presentes en el diálogo platónico y la posición social del individuo interpelado, en este caso, Alcibiades, es posible analizar las circunstancias vitales que envuelven a este personaje histórico. Es importante señalar asimismo su presencia en otros diálogos platónicos como *El banquete* o *Protágoras*, siendo el que lleva un título homónimo en donde adquiere mayor relevancia filosófica.

Alcibiades, efectivamente, fue un joven ateniense miembro de la familia aristócrata de los Alcmeónidas, los cuales ostentaban una enorme posición social y grandes deseos de gobernar la ciudad. Pero el joven, quien posee un gran atractivo físico, no es consciente de su propia ignorancia y de las grandes carencias que padece. Este enorme obstáculo para su objetivo final, recibe justificación en la negligente educación que se le impartió y en la condición social en la cual se encontraba al momento del diálogo, a lo que debemos añadir la confusión e impaciencia propia de su edad.

Sóc. – ¡Ay, Alcibiades, qué desgracia la tuya! Aunque yo vacilaba en calificarla, sin embargo, como estamos solos, debo hablar. Porque estás conviviendo con la ignorancia, querido, con la peor de todas, tal como te está delatando nuestro razonamiento, e incluso tú mismo. Por eso te lanzas a la política antes de recibir formación en ella. Y no eres tú solo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad, excepto unos pocos, y entre ellos tal vez tu tutor Pericles (Platón, 2002, p. 51).

En su interpelación, Sócrates le hace ver que para gobernar correctamente la ciudad es imperativo afrontar una serie de cuestiones, tanto sobre sí mismo como sobre los otros, despertando su atención respecto de qué debe hacer, pero también de lo que debió haber sido y lo que deberá seguir siendo. El método con el que Sócrates busca que Alcibiades rinda cuentas de *sí mismo* tiene por finalidad sembrar en su interlocutor una *inquietud* que le permita reconocer su convivencia con la *ignorancia* y la necesidad del *cuidado de sí mismo* para salir de ella. Sin embargo, debemos señalar que la constitución de las ciudades-Estado en esta época, particularmente Atenas, permite el establecimiento de un tipo de relación entre iguales basada en la rivalidad entre hombres libres, esta rivalidad no es la del conflicto bélico, sino una concepción en donde la virtud (*areté*) era producto de un enfrentamiento (*agon*) con la finalidad

de obtener los honores públicos. En otras palabras, la relación agonística presente como elemento constitutivo de la sociedad griega tenía como objetivo ser el mejor de todos para alcanzar la admiración pública y el privilegio político (Castro-Gómez, 2016, pp. 180-182). Este ideal, de la competición agonística, será desplazado por quien es capaz de gobernarse a *sí mismo*, no quien posea las mejores riquezas, más títulos nobiliarios o fuera mejor estratega militar, sino quien gobierna adecuadamente sus asuntos particulares. En este contexto encontramos a un jovial Alcibiades que no puede ver con claridad sus insuficiencias como virtudes a cultivar, por lo que Sócrates le reprocha su ambición, su educación y, principalmente, su nulo conocimiento en los asuntos que son de importancia para la ciudad. Para entregar consejo, es necesario tener un saber sobre el tema en cuestión, y no solo poseer riquezas, sobre todo si consideramos los temas fundamentales para un buen gobierno en este período, como lo son la guerra y la paz.

En este sentido, lo que despierta el interés de Sócrates es que ha comprendido que dentro de la cabeza de Alcibiades hay algo distinto a una voluntad ambiciosa por acaparar todo. La inconformidad de este agraciado muchacho radica en querer volcarse hacia el pueblo, tomar en sus manos las riendas de la ciudad, su destino y el gobierno de los otros. Para Foucault, Alcibiades es quien va a transformar su condición privilegiada en acción política, es decir, gobierno efectivo de *sí mismo* sobre los otros (Foucault, 2012, p. 48). En un pasaje específico del diálogo, las interrogantes de Sócrates se dirigen hacia las valoraciones de Alcibiades, con la finalidad de orientar la conversación hacia una pregunta más acertada: «cuando se hace lo mejor en la guerra y en la paz, ¿cómo defines lo que es aquí lo mejor?» (Platón, 2002, p. 32). Asunto que nos conduce hacia la definición de justicia, en otras palabras, el conocimiento respecto de lo que es justo y lo que es injusto.

Pese a la condición de Alcibiades, quien se encuentra sumido en su propia ignorancia y ajustando su defensa con el desconocimiento de los demás, Sócrates se empeña en demostrar lo presuntuoso que sería tomar cargo de la ciudad sin más, considerando que el día en que gobierne deberá tomar posición respecto a los enemigos de la ciudad, como lo eran Esparta o el Imperio Persa. Luego de dar un rodeo en los aspectos económicos y educación de los dos territorios en conflicto, la interrogación se dirige hacia Alcibiades. ¿Cómo se formó? Hijo de un eupátrida y una lacedemonia, tras la muerte de ambos es entregado a la tutoría del político ateniense Pericles. Este, tiene un poder total sobre la ciudad, pero no fue capaz de educar a sus propios

hijos, ambos inútiles a ojos de Sócrates. Por lo mismo, Pericles le encarga la formación de Alcibiades a un esclavo senil llamado Zopiro de Tracia que, absorto en su ignorancia, no pudo enseñarle nada (Platón, 2002, p. 58; Vignale, 2012, p. 311). Entonces, en estas condiciones, es necesario emplear una comparación tanto de la formación educativa como de las riquezas que posea Alcibiades en comparación con sus potenciales enemigos. Es en este momento, cuando Sócrates le encomienda:

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 tú crees, rivales a los que no podríamos superar por otro medio que con la aplicación y el saber. 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 (Platón, 2002, p. 61).

Esta sentencia, «conócete a ti mismo», proviene desde un viejo apotegma de la cultura griega. Son los Lacedemonios, la aristocracia espartana, quienes poseían un vasto territorio cedido a los ilotas para el cultivo de las tierras. En este contexto, Alexandrides, miembro de esta casta, al ser preguntado por la concesión de estos espacios, responde: «pues bien, simplemente para poder ocuparnos de nosotros mismos [*ou touton epimelomenoi all'hauton*]» (Foucault, 2010b, pp. 42-43, 2012, p. 45). Es una frase que no necesariamente se cuadra con una filosofía, en principio, sino que obedece a la afirmación de una forma de existencia basada en un triple privilegio nobiliario, es decir, un privilegio político, un privilegio social y un privilegio económico. Por lo que, a lo largo de toda la historia de la *epimeleia heatou* en la época clásica, nos encontraremos con esta triada prerrogativa.

Conforme con la exhortación pronunciada por Sócrates, es posible comprender la importancia de la preocupación por sí mismo en este *modelo de reminiscencia*. El filósofo se equipa con el lenguaje para aislar al *sujeto* de la acción, del conjunto de los elementos que constituyen esa misma acción y permiten su realización. De esta manera, Sócrates inicia una reflexión con lo que Foucault denomina «mediaciones instrumentales», vale decir, la condición del zapatero respecto de la herramienta empleada para la fabricación de calzados, o el músico que se vale de la cítara, pero también es válido emplear esta relación con actos que suceden en la corporalidad misma. El individuo que mira algo se apoya en sus ojos, es decir, se sirve de un elemento. Entonces, ¿cuál será el instrumento que utiliza el cuerpo, si este se vale de sus partes,

órganos, instrumentos y del lenguaje? Así es como llegamos al *alma*, analizada como *sujeto de la acción* (Foucault, 2012, pp. 68-70; Vignale, 2012, p. 313).⁵⁴

Como corolario, Foucault dedica tres elementos que son importantes de estudiar sobre el punto de vista del alma en cuanto *sujeto*. En primer lugar, desde el momento en que se refiere al alma en tanto *sujeto de acción*, es posible distinguir la *inquietud de sí* respecto de otros tres tipos de actividades: primero, el médico que se ocupa del cuerpo mediante un arte (*tekhné*), no de *sí mismo*; segundo, la economía. Cuando un propietario se preocupa por la prosperidad de sus bienes, se preocupa de lo que es suyo, no de *sí mismo*; tercero, los enamorados de Alcibiades que se preocupan en realidad de su cuerpo y de la belleza de este, pero cuando cumpla una cierta cantidad de años dejará de ser deseado socialmente (Foucault, 2012, p. 71). El hecho de que Sócrates hubiera esperado a que Alcibiades fuera mayor de edad demuestra que, a diferencia de sus pretendientes, él se preocupaba por el alma de Alcibiades, entendida principalmente como *sujeto de acción* (Platón, 2002, pp. 24; 77-78).

Este último detalle es quien define la posición del maestro en la *inquietud de sí*. El modelo de la *epimeleia heatou* implica la obligación de relacionarse con algún Otro que actúe como mediador entre esa forma de salvación y de contenido que es necesario adquirir. En este sentido, el Otro, el prójimo, es fundamental para la práctica de sí, en la manera que esta pueda definir su práctica de forma efectiva. Para que esta realización pueda llevarse a cabo, para que el sujeto se alcance a *sí mismo*, será indispensable el Otro. En el caso del *Alcibiades*, aunque también en todos los diálogos platónicos, vemos una serie de personajes y oficios sociales que reciben una serie de valorizaciones, positivas o negativas, en donde es posible determinar, de acuerdo con Foucault, al menos *tres magisterios*, tres tipos de relación con el Otro indispensables para la formación del joven (Foucault, 2012, p. 131; Vignale, 2012, p. 313).

⁵⁴ Foucault relaciona este elemento de «valerse de» con el término griego *khresthai*, del sustantivo *khresis*. Ambos términos, con un amplio recorrido histórico que les otorga una enorme dificultad, designan varios tipos de relaciones que pueden tenerse con un elemento o consigo mismo. *Khraomai* puede emplearse tanto para alguien que emplea un instrumento o una herramienta, como con una actitud propia. Véase en particular la clase del 13 de enero de 1982, primera hora (Foucault, 2012, pp. 70-71). Con esta noción de *khresis*, Foucault explica que el «alma» presentada por Sócrates participa como un *sujeto*, es decir, el alma se hace «sujeto» de las acciones que realiza, en la medida en que a través de ellas se manifiesta una verdad. Por lo tanto, en el centro del imperativo *gnothi seauton* se encuentra la relación entre sujeto y verdad asociado a un *ethos* filosófico (Castro-Gómez, 2016, pp. 183-184).

El primer modelo es el *magisterio del ejemplo*, en donde el Otro es modelo de comportamiento transmitido y propuesto al más joven para su formación. Este ejemplo puede exhibirse desde la tradición, por ejemplo, mediante el relato de epopeyas o grandes relatos. El magisterio del ejemplo se encuentra asegurado principalmente por los ancianos reconocidos por la ciudad. Pero, también, por los enamorados que circulan en torno al joven para proponerle, en teoría, un modelo de comportamiento. En segundo lugar, el *magisterio de la competencia* consiste en la transmisión de conocimientos, principios, actitudes y destrezas técnicas. Finalmente, en tercer lugar, tenemos el *magisterio socrático*, definido por Foucault como un magisterio de la turbación y el descubrimiento mediante el diálogo. En consecuencia, vemos que estos tres modelos se desarrollan y se sostienen en un cierto juego de *ignorancia* y de *memoria*, en la medida que se trata de memorizar un modelo, de familiarizarse con una técnica, o bien, de descubrir qué es lo que le falta al joven. Por ello, estos tres modelos nos vienen a señalar el paso de la ignorancia a la no-ignorancia, y de esta al saber. Asimismo nos demuestran que este movimiento no puede llevarse a cabo sin la presencia del Otro (Alzuru, 2019, pp. 37-38; Foucault, 2012, p. 132).

Para Foucault, dentro del *modelo platónico-socrático*, el imperativo fundamental de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) se encuentra completamente absorbido por el «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*) y se despliega por todo el diálogo de *Alcibíades* en la forma de *autoconocimiento*. Del mismo modo, en *Las tecnologías del yo*, indica que el debate descansa en torno al principio delfico y es presentado en términos de «conócete a ti mismo». En otras palabras, el *cuidado de sí* consiste en el conocimiento de sí. La refracción del espejo es también el reflejo que vemos cuando nos miramos desde otro ojo, por lo que Sócrates concluye que, si el alma está dispuesta a conocerse a *sí misma*, tendrá que mirar un alma otra y a la parte en donde reside su propia facultad: su sabiduría (Castro-Gómez, 2016, p. 185; Platón, 2002, p. 80; Vignale, 2012, p. 310). Dicho saber se convierte en el objeto de la búsqueda del *cuidado de sí*, en donde la ocupación consigo mismo y las actividades políticas están fuertemente relacionadas (Foucault, 2008b, p. 54). Cabe señalar que ocuparse de sí mismo en los dos sentidos presentes en el diálogo, propicia el entendimiento de la virtud entre los ciudadanos y, por extensión, lo que es apropiado para el buen gobierno de la ciudad.

Así mismo, luego de identificar la problemática que envuelve a este modelo, Foucault propone la revisión de la *epimeleia heatou* desde dos interrogantes: ¿cómo podemos ocuparnos de nosotros mismos si no sabemos qué es ese «sí mismo» [*Autó to autó*]? ¿En qué consiste este cuidado? En primer lugar, el *sí* corresponde a un pronombre reflexivo con dos sentidos. *Auto* significa «lo mismo», pero también reside en la noción de identidad implícita en este modelo (Oñate, 2015, p. 741).

Cuando uno se preocupa del cuerpo, 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 por el alma: ésta [*sic*] 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 (Foucault, 2008b, p. 59).

Sócrates invita a Alcibíades a mirarse a *sí mismo* y lo compara con mirarse en un espejo (Platón, 2002, pp. 79-80). En este *modelo*, el *sí* es el *alma* desenvolviendo y desarrollando su identidad en relación con todo aquello que la constituye y rodea. Es el alma como *sujeto* y no como sustancia (Foucault, 2012, p. 71; Oñate, 2015, p. 275). Por lo que, abordando la segunda incógnita, Foucault señala que el individuo debe saber en qué consiste el alma. El alma no puede conocerse a *sí misma* más que contemplándose en un elemento similar, de manera especular. En este sentido, se accede al elemento de la contemplación divina, lugar en donde el alma descubre los cánones de conducta personal y política. Para Foucault, Platón retoma una serie de técnicas arcaicas y las configura en distintas formas de asociación entre la inquietud de sí y el cuidado de los otros: primero, la ocupación de uno mismo en el ejercicio y la formación en las *tekhné* que sean necesarias, lo que facilitará luego la tarea de ocuparse de los otros. A través del cuidado de *sí mismo*, se adquiere el saber-hacer necesario para actuar en conformidad con la ciudad, ocuparse de los otros y aspirar al buen gobierno. Esta noción recibe el nombre de «lazo de afinidad».

En este sentido, Foucault presenta el «lazo de reciprocidad» como la consecuencia del *cuidado de sí mismo*, pues, con su realización, se adquieren una serie de aptitudes, conocimientos y artes que tendrán repercusiones en el buen gobierno de la ciudad, traducido como salvación, progreso y seguridad. De esta manera, se producirá un retorno de todos esos

bienes hacia el *sí mismo*, en tanto miembro de la ciudad. En otras palabras, al formar parte de la ciudad, la salvación se lleva a cabo solo si el individuo se salva previamente a *sí mismo*.

Y, en tercer lugar, el «lazo de implicación esencial» posee una enorme importancia en relación con la *catártica de sí*.⁵⁵ En esta ligazón, el alma descubre a la vez qué es y qué sabe, algo que siempre supo. Descubre a la vez su *ser*, su saber, qué es y qué contempló previamente en la forma de la memoria. De esta manera, se desplaza esta noción hacia un acto de memoria que puede remontarse hasta la contemplación de las verdades que permiten volver a fundar el orden de la ciudad (Alzuru, 2019, p. 39; Foucault, 2012, p. 176). Este lazo, como vemos, presenta explícitamente la forma de la *reminiscencia*. Esto es lo que Foucault denomina «patria ontológica», es decir, el retorno a sí que permite recordar lo ya contemplado, o sea, la verdad, las esencias y el *ser*. Por lo tanto, se produce un regreso a través del retorno a sí y mediante el acto de reminiscencia. En Platón, el alma es quien se mira a sí misma en un movimiento espiritual que busca lo ya olvidado. Veamos un ejemplo de ello en el *Menón*:

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 que asombrarse si es posible que recuerde, no sólo [*sic*] 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 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 el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (Platón, 2019b, p. 302).

La *epistrophe* platónica se caracteriza por un estímulo del conocimiento que lo aproxima al umbral de la verdad, el cual permite pasar de este mundo al mundo de las ideas, pero que también consiste en liberarse del cuerpo y en conocer lo verdadero. Encontramos aquí, el cisma entre alma y cuerpo (Oñate, 2015, p. 543). Conocerse es conocer la verdad, conocer la verdad es liberación. Todos estos elementos terminan por ensamblarse en el acto mismo de la

⁵⁵ Pese a que Foucault insiste en reiteradas ocasiones con el término «catártica de sí», el término no es de la época que estamos estudiando, sino que corresponde a una noción neoplatónica que puede apreciarse entre los siglos I y II d.C. (Foucault, 2012, p. 191). Este término, es abordado por Foucault de acuerdo con los comentarios neoplatónicos de Proclo y Olimpiodoro en la clase del 3 de febrero de 1982 durante la primera hora (Foucault, 2012, pp. 169-171).

reminiscencia, forma fundamental del conocimiento en este modelo (Foucault, 2012, p. 208). Vemos, entonces, que en la filosofía platónica se condensan al menos tres maneras de ver el lazo entre inquietud de sí e inquietud por los otros. Estas formas se presentan de tal manera que su disociación es muy difícil de identificar.

Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de moral e inmoral. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal (Platón, 2020, pp. 345-346).

Este acceso a la verdad termina por constituir el acceso al *ser* mismo, una apertura en la que el agente de transformación logra plegarse. En este sentido, la «patria ontológica» mantiene una circularidad debido a que el conocimiento de *sí mismo* conduce hacia un *ser* que es la verdad, es decir, esta verdad transforma al *ser* a través de la contemplación asimilada a Dios. Es necesario destacar que, por una parte, encontramos la interrogante por el acceso a la verdad; mientras que, por otra, rastreamos las transformaciones necesarias en el *ser* del sujeto para que pueda alcanzar la verdad. Este acceso se lleva a cabo mediante la transformación del individuo, esto es, las condiciones de la espiritualidad que pueden consignarse bajo la fórmula de la *epimeleia heatou* (Oñate, 2015, p. 136; Roca Jusmet, 2017, pp. 71; 74-75).

Finalmente, el diálogo *Alcibiades* comporta una suerte de contexto histórico del precepto *gnothi seauton* y, de acuerdo con Foucault, plantea cuatro problemas principales que continuarán su tránsito durante toda la Antigüedad. En primer lugar, la emergencia de la relación entre estar ocupado consigo mismo y la actividad política. Foucault señala que, en los últimos períodos helénicos e imperiales, el precepto va sufriendo una serie de transformaciones hasta presentarse en la forma de una alternativa: ¿cuándo es preferible alejarse de la actividad política para ocuparse de *sí mismo*? (Foucault, 2008b, p. 60). En segundo lugar, la existencia del problema entre la relación de estar ocupado consigo mismo y la pedagogía. Para Sócrates, ocuparse de *sí mismo* es deber de un hombre joven, pese a que, más adelante, se considerará como una obligación para toda la vida sin importar la edad del sujeto o su condición social. En

tercer lugar, se presenta el problema de la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. La posición privilegiada del *gnothi seauton* es un elemento característico de los platónicos, pues este filósofo le dio preponderancia a la segunda máxima. Posteriormente, en los periodos helénicos e imperiales se produjo una inversión de este precepto, en donde el cuidado de sí obtendrá una posición de primacía como solución filosófica. Y finalmente, en cuarto lugar, encontramos el problema de la relación entre el cuidado de sí y el amor filosófico o, en otras palabras, la relación erótica con un maestro.⁵⁶ El cuidado de sí no era un consejo vacío, sino que correspondía a toda una red de obligaciones y servicios para el alma. Posteriormente, en el transcurso de los siglos I y II a.C., la inquietud de sí entablará una nueva experiencia del *yo* gracias a una tecnificación de la introspección, permitiendo un mayor detalle en todos los matices de la vida, del estado de ánimo a la lectura o la experiencia de sí. Así, de esta manera, iniciaba un nuevo ámbito de la *experiencia*.

2.1.3 UNA TRANSICIÓN HACIA LA CULTURA DE SÍ

XXI. Quien conoce los límites impuestos a la vida sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por falta de algo y lo que hace perfecta la vida. De modo que no necesita en absoluto tareas que entrañan competencias.

Epicuro (2012, p. 95).

Los alcances dibujados en lo que podemos considerar como un primer estadio de una teoría del *cuidado de sí mismo* que se encuentra en el *Alcibiades*, son retomados y asumidos por las corrientes filosóficas posteriores al platonismo como un precepto de carácter general. Los neoplatónicos de los siglos III y IV a.C. otorgan un lugar fundamental a este diálogo. Por lo que en un determinado periodo comienzan a organizar los diálogos platónicos como pedagogía y como matriz del saber enciclopédico. De acuerdo con el juicio de los neoplatónicos Proclo y Olimpiodoro, el *Alcibiades* constituye el resumen mismo de la filosofía de Platón. En segundo

⁵⁶ Esta práctica atraviesa gran parte de los temas tratados por Foucault en la segunda parte de su serie sobre la sexualidad. Invitamos a revisar el capítulo V de *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres* titulado «El verdadero amor». A modo de contextualizar este aspecto, debemos señalar que socialmente los niños permanecían en el seno de las familias aristócratas hasta los siete años, momento en que pasaban a la *skhòle* para recibir una instrucción basada fundamentalmente en el entrenamiento físico, ejercitación musical y redacción poética. Aquellos que poseían mayores fortunas, podían ingresar al gimnasio a los trece años, en donde los filósofos y los poetas impartían lecciones al mismo tiempo que ejercicio físico. Asimismo, el gimnasio junto con la escuela eran los sitios apropiados donde surgían relaciones pederásticas entre hombres adultos (*erastés*) y con sus jóvenes discípulos (*erármenos*) (Foucault, 2003, pp. 145-150; Gómez-Espelosín, 2001, pp. 549-551).

lugar, es la solemne introducción del *gnothi seauton* como condición primordial de la práctica filosófica (Foucault, 2008b, p. 55, 2012, pp. 170-172; Hadot, 1998, p. 171).

Es, también, en esta misma época donde la estructura nocional del *cuidado de sí mismo* se desborda. Por lo que es posible encontrar la diseminación del principio *epimeleia heatou* en distintas escuelas y en diferentes planteamientos del *modelo* respecto de la relación social, permitiendo la coexistencia de una pluralidad de sistemas de pensamiento, incluso aunque éstos sean opuestos. Cabe destacar que esta idea filosófica alcanzó un amplio nivel de exploración, abarcando aspectos elementales en torno a las prácticas del quehacer diario. Por ende, el *cuidado de sí* será un lugar común para estudiar las escuelas de los epicúreos, los estoicos y los cínicos.

En consecuencia, la preocupación por *sí mismo* devino en un principio general e incondicional, un imperativo que era impuesto a todos, sin distinción de títulos nobiliarios. En segundo lugar, la preocupación por *sí mismo* se desprende de la actividad que consistía en gobernar a los otros. Existe un desplazamiento respecto del fin último que es la ciudad, ahora el cuidado es para sí mismo y se erige como un fin. Anteriormente, la ciudad se configuraba como la mediadora entre la relación de sí y el *yo*, para que este pudiera ser tanto objeto como fin, pero solo lo era por esta condición de la ciudad. En este nuevo contexto, *la inquietud de sí* en su deriva imperial revela un *yo* que aparece como el objeto por el cual el individuo se desvela, como el objeto de exclusiva preocupación y también como la finalidad de toda preocupación. En tercer lugar, *la inquietud de sí* ya no se determina en la forma exclusiva del *autoconocimiento*. No es una desaparición del precepto, sino un desplazamiento hacia un conjunto mucho más complejo, agrupación que anuda al menos cuatro familias de expresiones:

Primero, aquellas que remiten a actos de conocimiento y se relacionan principalmente con la atención, la mirada o la percepción que se tiene de *sí mismo* (*prosekhein ton noun*). Segundo, el conjunto de ideas que guardan relación con la inquietud de sí, pero no se queda solamente en la conversión de la mirada, sino que amplía su bagaje hacia concepciones relacionadas con la vigilancia necesaria sobre *sí mismo*, pero también se corresponde con todo el movimiento de la existencia que encierra el término *convertere*, como lo es la *metanoia* referida anteriormente. Tercero, las expresiones que se relacionan con actividades y conductas con respecto a *sí mismo*. Estas se encuentran explícitamente en el vocabulario médico: sanar, curarse, amputarse, abrir los abscesos o diagnosticar. También encontramos aquí expresiones

que se alzan respecto a *sí mismo*, pero que poseen una alta carga de «reivindicación» jurídica: derechos que se tienen sobre *sí mismo*, el tema de la esclavitud, liberarse, emanciparse. En este punto se encuentran términos que tienden a asociarse con expresiones de tipo religioso respecto a sí: rendirse un culto, honrarse, respetarse, y tener vergüenza ante sí mismo. Cuarto, las palabras que designan un tipo de relación permanente consigo mismo, sea dominio, soberanía o sensaciones autoprovocadas: ser dueño de sí mismo, complacerse consigo mismo, alegría consigo mismo, felicidad autocomplaciente o autosatisfacción (Foucault, 2012, pp. 91-95).

La masificación de la inquietud de sí desborda ampliamente la actividad de conocimiento para referirse a toda una práctica de *sí mismo*. Foucault caracteriza este fenómeno como la transmutación de la inquietud de sí mismo en una práctica autónoma, autofinalista y plural en todas sus formas (Foucault, 2012, p. 95; Oñate, 2015, p. 135), siendo su primer movimiento la coextensividad de la vida individual con la inquietud de sí en lo que denomina un *arte de vivir* (*tekhnē tou biou*), definición fundamental de la filosofía y fórmula que dará forma a toda una cultura de sí durante el periodo histórico denominado helenístico. Al respecto, Foucault identifica tres actitudes que iluminan mejor esta problemática:

En primer lugar, el individualismo de este período se caracteriza por el valor entregado a la singularidad del individuo y al nivel de autonomía que obtiene con respecto a la sociedad. En segundo lugar, la valorización de la vida privada se encuentra en directa relación con las dimensiones familiares, de amistad y económicas. En último lugar, los alcances de las relaciones consigo mismo. Nos referimos a la finalidad de alcanzar la transformación con el objetivo de conquistar su propia salvación, presentándose a *sí mismo* como objetivo de conocimiento y ámbito de acción (Foucault, 2010b, pp. 40-41). Estas tres disposiciones tienen la cualidad de complementarse entre ellas, pero la última actitud guarda gran importancia para Foucault, pues, a partir de ella, germina lo que posteriormente denomina *cultura de sí* (Castro-Gómez, 2016, pp. 187-188).⁵⁷

⁵⁷ Gómez-Espelosín cree que la condena a Sócrates en el 399 a.C. se debe al reflejo de las inquietudes e incertidumbres en las que se debatía en Atenas en esta época, considerando la diferencia de treinta votos que lo terminaron por declarar culpable. En este sentido, sindicó a las nuevas creencias y actitudes de carácter personal e individualistas que desplazan el viejo ideal político, introduciendo la incertidumbre a todos los valores de la comunidad ateniense de esta época (Gómez-Espelosín, 2001, p. 579; Spawforth, 2019, p. 346).

Pero ¿qué ocasiona este desbordamiento? Creemos que la significación platónica deja de ser un tema exclusivo para un círculo elitista de integrantes y pasa a transformarse en un tema universal de al menos dos vertientes analíticas: primero, comienza un lento pero progresivo proceso de individualización que persigue la creencia de la relación consigo mismo en la dirección de constituirse en un sujeto responsable de sus propios actos. Segundo, en todo el periodo helenístico existe la conciencia de que no hay instituciones fuertes para asegurar el paso de la adolescencia hacia la «adulter», en tanto momento en el que un individuo se integra a la vida pública. Incluso se puede hablar de una crisis y un déficit de pedagogía, pues, en base a este fenómeno, se formó el discurso filosófico en su forma platónico-socrático (Gutiérrez, 2019, pp. 70-72). Por lo que respecta a este acontecimiento, recién entre los siglos I y II d.C. *la inquietud de sí* adopta una posición holística que debe extenderse a lo largo de toda la vida. Este argumento puede verse con toda claridad en la entrada a la *Epístola a Meneceo* de Epicuro:

Ni por ser joven demore uno interesarse por la verdad ni por empezar a envejecer deje de interesarse por la verdad. Pues no hay nadie que no haya alcanzado ni quien se le haya pasado el momento para la salud del alma. Y quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de interesarse por la verdad es igual que quien asegura o que todavía no le ha llegado o que ya se le ha pasado el momento de la felicidad. De modo que debe interesarse por la verdad tanto el joven como el viejo, aquél para al mismo tiempo que se hace viejo rejuvenecerse en dicha por la satisfacción de su comportamiento pasado, y éste [*sic*] para al mismo tiempo que es viejo ser joven por su impavidez ante el futuro. Así, pues, es menester practicar la ciencia que trae la felicidad si es que, presente ésta [*sic*], tenemos todo, mientras, si está ausente, hacemos todo por tenerla (Epicuro, 2012, p. 87).

El desbordamiento de la actividad de conocer se desplaza hacia la práctica de *sí mismo* o, en otras palabras, se produce una metamorfosis desde la *epimeleia heatou* hacia la *tekhné tou biou*. No es posible, de acuerdo con Foucault, encauzar este acontecimiento en una tendencia cultural de carácter egoísta porque la inquietud individual no puede oponerse a la preocupación por los otros. Un ejemplo de esto, como ya hemos mencionado, puede observarse en la continuidad prolongada de la importancia en las relaciones familiares o de amistad. Encontramos en esta época la afirmación de que el principio debe ser enseñado a todos, pero muy pocos lo escuchan, división que en toda la cultura antigua se empleó entre algunos y los

otros, entre los mejores y la muchedumbre, entre los primeros y los muchos (*oi protoi* y *oi polloi*) (Foucault, 2012, pp. 127-128). Esta cesión, usada principalmente para establecer una división *jerárquica* entre individuos, cambia su resonancia: ahora es una división *operativa* entre quienes sean capaces de cuidar de sí y quienes no lo sean, por ende, no pueden salvarse.

Esta forma universal del llamado a la salvación recibe su forma plena entre los siglos I y II de la era cristiana, siendo respuesta cultural al desplazamiento cronológico que transformó la concepción de la inquietud de sí en la adolescencia hacia la adultez bajo la interrogante: ¿en qué sentido podemos salvarnos? Por lo que el problema general de la salvación nos remite a la relación entre medicina-práctica de sí: la buena salud, evitar enfermedades, ser conducido a la muerte y salvarse, en cierta manera, de ella. La salvación, como problemática, puede encontrarse en pensadores clave como Epicuro de Samos, quien remite este tema hacia la voluntad de un llamado universal, que muy pocos son capaces de escuchar. La *cultura de sí* comienza a delinear su ámbito de acción y el *yo* delimita su apertura.

2.2 MODELO ALEJANDRINO-ROMANO O EL PROLONGADO VERANO HELENÍSTICO

Aquel que pretenda ser libre no debe por tanto querer ni rechazar nada que dependa de los demás. De lo contrario, por fuerza se convertirá en su esclavo.

Epicteto (2015, p. 19).

Te deseo el dominio de ti mismo, que tu espíritu, al que un pensamiento fluctuante ha perturbado, se mantenga firme y esté seguro, que encuentre satisfacción en sí mismo y que, una vez reconocidos los bienes verdaderos, cuyo reconocimiento lleva emparejada su posesión, no tenga necesidad de que se le prolongue la existencia. Aquel que vive después de haber consumado su vida, ha superado, por fin, las necesidades, y se halla exonerado y libre.

Séneca (2019, p. 233).

2.2.1 SALVACIÓN Y PRÁCTICA AUTOFINALISTA: UNA REVISIÓN DE LA TEKHNÉ TOU BIOU

Y si tal vez no te vez aún bello, haz como el escultor con una estatua que ha de salir bella: que quita esto, pule lo otro, hace lisa una parte, limpia otra, hasta que se ostente en la estatua la belleza de las líneas.

De parecida manera: quita de ti lo superfluo, endereza lo torcido, haz que lo tenebroso resulte por purificación esplendoroso, y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que resplandezca en ti el brillo divino de la virtud, hasta que veas la templanza asentada en trono sagrado.

Plotino (2005, p. 166).

En principio, dentro del *modelo alejandrino-romano* no solo confluyen los elementos que configuraron el *cuidado de sí* «helenístico»,⁵⁸ sino que, como analizamos en última instancia, la *epimeleia heatou* sufre una disociación conceptual que termina con el desplazamiento en la actividad de conocimiento hacia una práctica de *sí mismo*. Estas transformaciones, que Foucault etiqueta bajo el rótulo de una «práctica autofinalista», acontecen mediante la generalización de la inquietud de sí de manera coincidente con la vida del individuo.

⁵⁸ El término *helenístico* deriva del sustantivo «helenismo» acuñado por J. G. Droysen en el siglo XIX para denominar convenientemente al mundo griego y a su historia posterior a la conquista romana, abarca los años que van desde la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) en Babilonia hasta el suicidio de la última soberana helenística, Cleopatra VII de Egipto y su amante Marco Antonio, luego de la derrota en Accio (31 a.C.). Asimismo, el final de la Época Clásica también se define desde la muerte de Aristóteles (322 a.C.) y la conformación de una serie de escuelas de «sabiduría» en el mismo período (Giannini, 2018, p. 162; Gómez-Espelosín, 2001, p. 806; Rhodes, 2016, p. 330). En este tiempo encontramos, como característica principal, la extensión del mundo griego más allá de la extensión territorial de las ciudades-estado, que incluía el contacto con sitios que habitaban griegos desde el Período Arcaico (800-500 a.C.), pero que no se encontraban en su extensión territorial, y también la relación económico-cultural con la parte occidental de Asia gracias a las conquistas de Alejandro. Luego de la conquista romana, diferentes partes de este mundo griego quedaron bajo control de Roma, desde el sur de Italia al inicio del siglo III, Sicilia a mediados del mismo siglo, hasta Egipto en el año 30 d.C. (Rhodes, 2016, pp. 332-333). En el mundo helenístico, se mantuvo una pluralidad de grandes potencias que competían entre sí, y las ciudades griegas podían mantener una política exterior en el sentido que les permitía posicionarse a favor de una potencia u otra. Tras la invasión romana, esta libertad desaparece. Sin embargo, culturalmente, existirá una hegemonía que permitirá que la lengua griega siga siendo la lengua franca de la parte oriental del Imperio Romano. La clase alta y regente romana aprendía el idioma griego y la religión, que era una asimilación de los dioses romanos a sus homólogos griegos, la literatura, la filosofía, las artes visuales y la arquitectura seguirán basándose en los modelos griegos de la época arcaica como de la época clásica. Por otra parte, en el ámbito político, Atenas comenzó un progresivo declive en el protagonismo que le había caracterizado en los siglos V y IV. Las instituciones griegas comenzarán una ampliación hacia las ciudades nuevas o que serán refundadas dentro del mundo griego, en donde destacarán algunos escritores de literatura en griego y también mujeres que, por supuesto, eran extranjeros. De especial importancia también es la fundación del *Museion* de Alejandría (286 a.C.) por parte de una comunidad de académicos asalariados y la fundación de la Biblioteca de Alejandría (285-246 a.C.) por Ptolomeo II aconsejado por el ateniense peripatético Demetrio de Falero (Rhodes, 2016, pp. 372-373). Finalmente, los filósofos del siglo V habían cuestionado una amplia cantidad de creencias y explicaciones comúnmente aceptadas, por lo que en esta época comienza una búsqueda de nuevas certezas por parte de una serie de filósofos que destacaremos en este apartado.

La práctica de sí, por consiguiente, va adquiriendo una suerte de imperativo que abraza todos los aspectos de la existencia: es una instrucción que se altera en un principio generalizado que involucra a todos los individuos y su objetivo final la *autenticidad del yo* (Castro-Gómez, 2016, p. 189).

Conviene subrayar que este desplazamiento constituye una exhortación para el desarrollo íntegro de la existencia individual. Por ello, uno de los fenómenos más importantes en la historia de las prácticas de sí mismo sea la revelación del *yo* como una finalidad autosuficiente, desplazando la inquietud por los otros como finalidad última de preocupación (Castro-Gómez, 2016, p. 191). Por un lado, este razonamiento proviene desde una forma de conocimiento particular; por otro, este *yo* por el cual el individuo se desvela no es un relevo, tampoco una transición, como lo sería la ciudad o los otros en el *modelo platónico-socrático*. El *yo* es la meta definitiva y única de esta *práctica autofinalista*, es una actividad que encuentra su consumación, cumplimiento y satisfacción, en el oficio mismo que se ejerce sobre él (Foucault, 2012, pp. 177-179).

Ahora bien, ¿cuál es el sentido y el objetivo de tomarse la vida, en su valor formativo y discriminante, como una prueba? Precisamente, para formar el *yo*. Es preciso vivir de tal manera que en todo momento exista una preocupación por *sí mismo*, y al final de la vida, se encontrará la vejez y la inmortalidad: perpetuidad que es personal y se obtiene a través de toda la *tekhné* que el sujeto aplica en su vida. Esta técnica es, precisamente, una relación determinada de sí consigo mismo, relación que es el cumplimiento y la coronación de una vida vivida como una prueba (*probatio*) (Foucault, 2012, p. 427). Pero también aspira a la constitución de un sujeto ético que sabe qué debe hacer y cómo debe preocuparse para que su acción sea recta. El sujeto que se ocupa de *sí mismo* tiene por objetivo un proyecto fundamental de la existencia, posee todo un soporte ontológico que debe justificar, fundar, gobernar mediante todas las técnicas de la existencia. En consecuencia, se debe vivir «para sí», es decir, como un proyecto fundamental de la existencia en la relación consigo mismo.

Después de Sócrates y sus herederos, la filosofía buscó por diversos medios un centro de gravedad, encontrando en este período (II-I a.C.) su objetivo en torno a la denominación de la *tekhné tou biou*, es decir, en un arte de la existencia o una técnica de vida. Con la emergencia y posterior consolidación de las tres principales escuelas helénicas, es decir, los estoicos, los

epicúreos y los cínicos, vemos aparecer en el horizonte el fortalecimiento de un *arte de la existencia*. Asimismo, en tanto que el *yo* se afirma como lo que *es*, comienza una aproximación cada vez más significativa entre el arte de la existencia y el arte de *sí mismo*. Eventualmente, la incógnita sobre «¿cómo debo hacer para vivir como corresponde?» es progresivamente asimilada por la pregunta «¿cómo puedo hacer para que el *yo* se transforme en lo que debe ser y siga siéndolo?». Este cambio trae consigo una serie de consecuencias que pueden apreciarse durante todo el período helenístico e Imperial, como fue, por ejemplo, la asimilación de la práctica filosófica como pensamiento de la verdad en la espiritualidad o, dicho de otra manera, como transformación del modo de ser del sujeto por *sí mismo* (Foucault, 2012, pp. 177-178; Giannini, 2018, p. 163).

Por otra parte, con la aparición del problema de la *metanoia* (conversión) la *tekhné tou biou* rotará cada vez más hacia la cuestión sobre la transformación del propio *yo* como condición para acceder a la verdad. A propósito, bajo esta cuestión surge posteriormente el problema fundamental de la espiritualidad cristiana cuando, entre los siglos III y IV d.C., se presente como la realización de una filosofía pagana que estaba fuertemente controlada por el tema de la *metanoia*. La vida monástica, la vida de ascesis, la verdadera escuela de filosofía, encontrarán directa vinculación con una *tekhné tou biou* ahora devenida en un arte de la existencia.⁵⁹

En consecuencia, la transformación que estudiamos en este *modelo* obtuvo un alcance inusitado, el cual abarca una multiplicidad de prácticas que van más allá de la literatura. Esta práctica autofinalista de sí, tuvo una diseminación a través de una serie de ejercicios, formas de vida, modos de existencia, de los individuos sobre *sí mismos* y por *sí mismos*, modos de experiencia que no fueron universales, pero que, de todos modos, tuvieron una considerable difusión. Al respecto, Foucault indica que este período podría ser analizado parcialmente con la tentativa de una «cultura de sí» de acuerdo con los siguientes criterios: en primer lugar, una cultura se eleva mediante un conjunto de valores que articulan entre sí un mínimo de

⁵⁹ La *conversión*, supone que el sujeto ha «girado» sobre *sí mismo* logra cambiar de dirección y transfigurar su propia vida, de modo tal que esa persona puede abandonar a su maestro una vez llegado el momento. Para Castro-Gómez, se trata de que el sujeto desplace la atención hacia *sí mismo*, en lugar de dispersarse hacia asuntos exteriores. En otras palabras, la *conversión* no se dirige hacia afuera, sino hacia dentro. La *conversión* tiene que ver con la labor constante de *sí mismo* que instaura una ardua disciplina, tomando distancia de cualquier tentativa hermenéutica de la interioridad (Castro-Gómez, 2016, p. 191). De la misma manera, recomendamos revisar la clase del 10 de febrero de 1982, donde Foucault aborda este tema con gran detalle en relación con la *conversión a sí mismo* (Foucault, 2012, pp. 203-239).

subordinación, coordinación y jerarquía; segundo, se habla de cultura en el instante que se presentan una serie de valores como universales, pero que, a su vez, son accesibles solo para algunos individuos; tercero, para que estos individuos puedan alcanzar estos valores, requieren la codificación de una serie de conductas reguladas y precisas. Dentro de esta misma categoría entran los procedimientos sacrificiales que se relacionan con la *askesis*; cuarto, este acceso a los valores se encuentra condicionado por procedimientos, técnicas, regulaciones, elaboraciones, validadas, transmitidas, enseñadas y asociadas con un conglomerado de nociones, conceptos, teorías, entre otros, es decir, se encuentran vinculadas a un campo de saber (Foucault, 2012, p. 179). Por lo tanto, a partir de la constitución de esta teorización, encontramos una definición de *cultura de sí* en tanto organización jerárquica de valores, accesible a todos, pero al mismo tiempo presenta un mecanismo de selección-exclusión mediante la exigencia de conductas reguladas que polarizan la vida del sujeto.

En razón con lo anterior, el *yo* se consolida en el instante que reorganiza efectivamente todo el campo de las valoraciones tradicionales que envolvían a la Grecia clásica. Esta noción, completamente individualizante,⁶⁰ no puede alcanzarse como un valor en sí a menos que se constituyan una cierta cantidad de conductas reguladas, exigentes y sacrificiales. Pero, asimismo, es posible observar cómo esta *cultura de sí* logra configurar un campo de valores organizado. En tal sentido, la idea de *salvación* emerge como un elemento esencial de esta nueva

⁶⁰ Históricamente, la guerra del Peloponeso significó un *desquicio* de todas las estructuras que componían a la *polis* ateniense. Son considerables las consecuencias en el terreno político, social, económico y moral. Por ejemplo, las sucesivas destrucciones de los campos en la periferia de Ática por parte de los espartanos llevaron a una progresiva e irreversible migración de los numerosos campesinos que sufrieron la ruina de sus producciones. Asimismo, el equilibrio que alguna vez logró generar Pericles entre la ciudad y el campo se rompió de manera definitiva. La pérdida de vidas humanas fue bastante considerable, tomando en cuenta la violencia que se reflejaba en los combates que buscaban tanto la aniquilación física del rival como su ruina definitiva. Los historiadores aproximan la cifra de muertos, entre la guerra y la epidemia, a cerca de la mitad de la población masculina ateniense para el año 403 a.C. Por último, el hundimiento moral que ocasionó la peste que asoló a Atenas en dos ocasiones (430-429 y 426-425 a.C.) no hizo sino acrecentarse con la rendición decisiva de la *polis* en el año 404 a.C., además de la imposición del régimen oligárquico de «Los treinta» bajo la supervisión de los lacedemonios (Gómez-Espelosín, 2001, pp. 570-573). En consecuencia, el espíritu cívico que, desde Pisistrato, se había impuesto con fuerza en Atenas, ahora comenzaba su escalonada decadencia, develando como consecuencia la tendencia de los elementos individualistas que buscan principalmente el beneficio y la salvación personal en perjuicio de los intereses públicos. Pero también desarrolla un enorme grado de mala voluntad que se tradujo en un desprecio privado por las autoridades públicas, en la burla generalizada, en el quiebre de la ley, en la alabanza generalizada de las glorias del pasado tiránico, y en la extraña creencia popular de que los hijos de los hombres notables eran mucho peores que sus padres (Gómez-Espelosín, 2001, pp. 570-573). La anterior sumisión del ciudadano a los intereses de la ciudad ahora daba paso a nuevas preocupaciones, principalmente personales, que derivaron en importantes reflexiones de carácter literario y filosófico. Por diversos motivos, como vemos, la Atenas de inicios del siglo IV a.C. presenta una imagen totalmente distinta a la que podía apreciarse en su siglo anterior bajo la dirección de Pericles, pero no menos interesante, como veremos a continuación.

cultura. El término *salut* (salvación) es completamente tradicional a la época, por ejemplo, lo encontramos en el pensamiento de Platón y puede ser asociado al problema de la *inquietud*. Por consiguiente, entre los siglos II-I a.C., esta noción de la *salvación* podrá verse desarrollada como una noción filosófica crucial para el campo mismo del ejercicio y de la vida filosófica.

En este sentido, la *salvación de sí mismo* no puede reducirse a la dramaticidad de un acontecimiento que conmuta la existencia de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, del mal al bien. Este término remite a la vida misma. Pese a ello, la salvación no consiste solamente en escapar de un peligro, la noción *sozein* (salvar) y el sustantivo *soteria* (salvación) poseen una multiplicidad de sentidos en esta época: desde las significaciones *negativas* que se asocian a quien logra escapar de un peligro, a la prisión del cuerpo, o a las impurezas de la corporalidad y del mundo (Foucault, 2012, p. 181). Pero también posee un sentido *positivo* cuando hablamos de la ciudad que se salva a *sí misma* cuando establece las defensas adecuadas en sus límites, de la misma manera cuando un alma se *salva* al encontrarse convenientemente armada cuando llega un momento de riesgo. Del mismo modo, «salvarse» se referirá a quien escapa de una dominación o la esclavitud, es decir, sortea las coacciones externas y recupera los derechos propios, la libertad (Foucault, 2012, p. 184). Por último, de acuerdo con Foucault, la salvación permitirá el acceso a unos bienes que antes no se poseían, es una especie de beneficio que el individuo se otorga a *sí mismo*, cuyo operador será él mismo. Cabe señalar que esta «salvación», en el período que estamos estudiando en el presente apartado, no nos remite a la dramaticidad de un acontecimiento, como sí podemos ver más adelante en el análisis del *modelo ascético-monástico*.

Sin embargo, en esta salvación helenística cuando un individuo alcanza la *meta*, el objeto de la salvación, no tendrá necesidad de nada ni de nadie debido a las dos grandes formas en que la salvación encuentra su recompensa: por un lado, tenemos la *ataraxia* entendida como el autodomínio que impide perturbaciones; mientras que, en el otro extremo, encontramos la idea del «señorío sobre sí mismo», esto es, la *autarquía*, asociada a la idea de la autosuficiencia o no necesitar nada al margen de *sí mismo* (Castro-Gómez, 2016, p. 204). Entonces, la salvación es la forma vigilante, continua y consumada, de la relación consigo mismo que se cierra sobre sí. En su deriva helenística, el *yo* se constituye como el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación en la vida filosófica. Dicho esto, es posible observar cómo la *salvación*

helenística también se distancia de la *salvación mediatizada por la ciudad* que estudiamos en los diálogos de Platón bajo el *modelo de reminiscencia*. Por el contrario, en esta nueva forma de salvación se encuentra un acceso que es indisociable en el tiempo y dentro de la propia vida, la salvación asegura un acceso a *sí mismo* en un trabajo que uno mismo efectúa sobre sí (Foucault, 2012, pp. 184-185).

Por otro lado, la finalidad de la *tekhné tou biou* es hacer de la propia vida el objeto de una *tekhné*, esto es, por consiguiente, la creación de una obra que sea bella, buena, y que forme parte de una *tekhné* racional. Nos encontramos, como vemos, ante un tema de elección y libertad claramente individual, para quien desee hacer uso de su *tekhné* particular. Este elemento, puede ser contrastado con un aspecto esencial de la espiritualidad cristiana, como es la vida «regulada». Esta *regula* se constituye como un *corpus* fortalecido en sus reglas, en donde el sujeto debe someterse totalmente, minuto a minuto, instante en instante, anulando toda libertad del ahora sujeto. Esta forma será fundamental para algunas formas del cenobio en el Oriente y en el monacato del Occidente cristiano.

En cambio, vemos que la vida filosófica, o la vida tal como es prescrita por los filósofos de la época helenística y del Alto Imperio romano, es posible de alcanzar gracias a la *tekhné* y no por la obediencia ciega a una *regula vitae*, sino a una *forma*. Para filósofos como Nietzsche, Foucault o Hadot, es crucial para la vida filosófica, para la vida propia, el otorgarle un estilo de vida, una especie de *forma* bella. Por ejemplo, siguiendo a Foucault, para la construcción de un templo es necesaria la *tekhné* de los arquitectos: es preciso obedecer las reglas técnicas indispensables. Pero el buen arquitecto es quien emplea su libertad y creatividad para dar a ese templo una *forma* única que sea bella en su singularidad. Del mismo modo, quien busca hacer de su propia vida una obra bella, deberá hacer un uso adecuado de la *tekhné tou biou*. En consecuencia, ni la obediencia a una regla ni el respeto impuesto puede, en el espíritu de un griego o de un romano, construir una obra bella (Foucault, 2012, p. 402). Gracias a este último aspecto, es posible entender por qué en la ascética de los filósofos durante los dos primeros siglos no encontramos una repetición ni una resignificación del catálogo de todos los ejercicios que deben ser realizados en cada momento de la vida, en cada momento de la jornada, que sí encontraremos posteriormente en la espiritualidad cristiana con Tertuliano y el movimiento

monaquista. La obra bella, en consecuencia, es la que obedece a la idea de una *forma determinada*, cierto *estilo*, cierta *forma de vida*.

2.2.2 ASKESIS Y LA PRÁCTICA DE LA VERDAD CONSIGO MISMO

El «ensayo» – que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicaciones el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta [*sic*] es todavía hoy lo que fue, es decir una «ascesis», un ejercicio de sí, en el pensamiento.

Foucault (2003, p. 7).

El problema del *cuidado de sí* en el período helenístico pasa principalmente por la consolidación de una práctica, es decir, por una cuestión esencialmente *técnica*, y no por un aspecto que deba ser remitido a una configuración que trasciende hacia la iluminación y posterior *autoconocimiento*. Por ello, el sujeto que desee transformarse a *sí mismo* requiere de todo un conjunto de procedimientos, ejercicios y reflexiones que constituyen lo que Foucault denomina *askesis*. En su contextualización original, no posee las resonancias que conduce hacia la renuncia o el sacrificio, sino que dirige hacia el *gymnazesthai*, es decir, la gimnasia.

En este sentido, una primera característica de la *askesis* es su relación con la idea de un ejercicio de sí sobre *sí mismo*. El asceta es el sujeto que lleva a cabo una serie de ejercicios, independiente de sus efectos de austeridad, renuncia o prescripción, porque su efecto no conduce precisamente hacia la obediencia de la ley. Por el contrario, corresponde a una *práctica de la verdad*, esto es, una manera de ligar al sujeto con la verdad. En la práctica, consiste en la producción de *sí mismo* como un sujeto «capaz de verdad» (Castro-Gómez, 2016, p. 193). Así pues, en el contexto de la conformación de la *cultura de sí*, ya no nos encontramos con un procedimiento de iluminación divina mediante el conocimiento de *sí mismo*, pero tampoco se trata de una *renuncia a sí mismo* para someter la propia voluntad a la de Otro. La presentación de la problemáticas entre sujeto y práctica, sujeto y verdad, tanto para los griegos como para los romanos, de acuerdo con Foucault, consiste en identificar en qué medida el hecho mismo de conocer, decir, practicar y conocer la verdad, puede favorecer al sujeto en su propia conducción en términos de querer y deber (Foucault, 2012, p. 305).

Cuando hablamos de *ascesis* o *ascética*, es necesario comprender que estamos tratando con una tradición particular, con una determinada forma de prácticas culturales que poseen elementos, fases y progresiones. Para analizar con claridad lo que caracteriza a la *ascesis* (*askesis*) en el mundo griego, helenístico y romano, es necesario tomar distancia de los efectos que se verán posteriormente, en el cristianismo primitivo, como son la austeridad, el renunciamiento o la prohibición, como efectos propios de una *renuncia a sí*. Para Foucault, la *askesis* no despliega sus técnicas en referencia a una ley, sino que la *askesis* se define en relación con la verdad, es una *práctica de la verdad* (Foucault, 2012, pp. 303-304). La *cultura de sí* del helenismo nos conduce hacia una serie de interrogaciones que se refieren a las relaciones entre sujeto y práctica para saber en qué medida el hecho de conocer la verdad, decir la verdad, practicar y ejercer la verdad, puede permitir al sujeto no solo actuar como debe hacerlo sino como debe y quiere ser. En otras palabras, estamos hablando de una «espiritualidad del saber» que es «práctica y ejercicio de la verdad» (Foucault, 2012, p. 305).

En este sentido, el objetivo fundamental de la *ascesis helenística* es la formación de cierta relación de sí consigo que sea plena, consumada, completa, autosuficiente y susceptible de producir una *transfiguración de sí* que se traduce como la felicidad que el individuo conquista consigo mismo. Por consiguiente, no encontramos características que nos hablen de una *renuncia a sí*. Sin embargo, no podemos descartar el hecho de que dentro de la *ascesis* se encuentran una serie de efectos de austeridad. Pero el objetivo final de esta *ascesis*, como vemos, no es alcanzar el abandono de la voluntad propia, sino el equipamiento de algo que es necesario adquirir. Una provisión que no conduce al individuo hacia la renuncia de un aspecto interior, sino que lo dirige hacia la protección del *yo* y de su alcance. Para Foucault, la *ascesis* no reduce, por el contrario, equipa y provee. Y esta provisión posee un nombre muy particular, que en griego se denomina como *paraskeue* (Foucault, 2012, p. 306).

Esta palabra, *paraskeue*, que es traducida al latín como *instructio*, posee una importancia fundamental en los últimos estudios que emprende Foucault frente a los ejercicios ascéticos del mundo griego, helenístico y romano. Desde el instante en que la finalidad misma de la *ascesis* corresponde a la constitución de una relación plena consigo mismo, su táctica, su instrumento y su función, serán elementos constitutivos de la *paraskeue*. Entonces, ¿en qué consiste? Foucault la caracteriza como una preparación integral del individuo ante las circunstancias que puedan

suscitarse en su existencia, es la estructuración de un «mecanismo de seguridad» que busca una formación para enfrentar los acontecimientos cuya naturaleza quizá se conozcan, pero que no es posible determinar cuándo se producirán (Castro-Gómez, 2016, pp. 197-198; Foucault, 2012, p. 307). En consecuencia, la *askesis* se provee de una *paraskeue* que pueda ajustarse al porvenir y al instante en que se produzca.

Ahora bien, con relación a la *paraskeue*, podemos mencionar que existen diversas definiciones. Una de ellas se ubica en el ejemplo que toma Foucault de la figura de Demetrio el Cínico,⁶¹ un filósofo que fue muy querido por el estoico Séneca y que es rememorado en diversas oportunidades. Nos referiremos al recuerdo que este expresa en *De beneficiis*, en donde el cínico adopta el sitio común de las prácticas de la vida: un enfrentamiento con la existencia y su acceso a ella para aspirar a la sabiduría del atleta. En esta obra, Demetrio el Cínico representa al *buen atleta* como aquel que se ejercita. Pero ¿en qué se entrena? Claramente, no en todos los movimientos existentes, pues no se trata de desplegar todas las posibilidades que se le entregan. Es cuestión, dice, de prepararse exclusivamente para aquello con lo cual se pueda tropezar, a saber, la preparación se concentra solo para los acontecimientos del porvenir que puedan encontrarse. Por lo tanto, no se trata de superar a los otros en un enfrentamiento agonístico, ni siquiera de superarse a *sí mismo*; se trata, en suma, de ser más fuerte o no ser más débil de lo que pueda suceder en la existencia (Foucault, 2012, p. 308). Esa es la formación atlética del sabio presentada por Demetrio el Cínico en una remembranza de Séneca pero, adicionalmente, dicha definición puede trazarse en muchos pensadores de la época, tales como Marco Aurelio, Epicteto o el mismo Séneca.

En este mismo sentido, Marco Aurelio realiza también una contraposición entre atletismo, lucha y danza. El *bailarín* es quien se esfuerza por alcanzar cierto ideal que le permita sobrepasar a los otros o superarse a *sí mismo*, el trabajo del bailarín es indefinido. El arte de lucha, por su parte, consiste simplemente en mantener al individuo en condiciones físicamente óptimas y en adoptar una posición de guardia. El *luchador* es quien debe ejercitarse para no ser

⁶¹ Demetrio el Cínico (7 d.C. – 90 d.C.). Séneca manifiesta una gran admiración por la figura de este filósofo, debido a que en su vestimenta, su austeridad y su actitud, el estoico identifica la constitución de un *testigo de la verdad*: «cuando le he visto [a Demetrio] desnudo, echado sobre algo peor que la paja: no es maestro de la verdad, sino testigo de ella» (Séneca, 2019, p. 179). Demetrio, con su sabiduría, demostró que nada le falta mediante una famosa diatriba, que dice: «para llegar a las riquezas, el camino más corto es el menosprecio de ellas» (Séneca, 2019, p. 348). Lamentablemente, no se han podido conservar obras de Demetrio, en cambio, sí se conocen muchas de sus ideas y anécdotas por las constantes menciones de Séneca en sus cartas y escritos.

derribado, es decir, no ser menos fuerte que los golpes que pueda recibir. El *atleta de la espiritualidad antigua* o atleta estoico, por último, marchará por la senda indefinida del progreso hacia la santidad en la que debe superarse a *sí mismo*. Este *atleta* deberá estar preparado para un combate en donde tendrá como adversario a toda la exterioridad del mundo: el acontecimiento (Foucault, 2012, p. 308).

Este equipamiento (*paraskeue*) que es necesario proveerse se constituye por discursos (*logoi*) y permite responder con eficacia y rapidez ante cualquier eventualidad. En primer lugar, por *logoi* no basta entender simplemente un equipamiento de principios, axiomas u otras formas de principios, que son verdaderos. Estos *logoi* en realidad son enunciados materialmente existentes. El buen atleta es quien posee la *paraskeue* suficiente y tiene estos discursos «implantados en la cabeza». ¿A qué nos referimos con esto? Séneca, entre los párrafos 6 y 8 de su carta 50 nos dice que los robles torcidos pueden volver a una posición recta, cada vez que la condición natural de las cosas permite la modificación en razón de la utilidad personal, en donde el *alma* es recibe también una configuración flexible para que estas frases puedan ser pronunciadas, escuchadas o leídas; oraciones que incrustó en su mente al repetirlas mediante ejercicios cotidianos, o al reforzarse mediante una escritura para *sí mismo* en notas, por ejemplo, como las que registraba Marco Aurelio (Foucault, 2012, pp. 309-310; Séneca, 2019, p. 294).

En tal sentido, ese equipamiento material que constituye la armazón necesaria del *buen atleta del acontecimiento* corresponde al *logos*. Al respecto, en segundo lugar, debemos señalar que estos discursos se adquieren en su materialidad y son mantenidos en ella, pero no es cualquier discurso. En realidad, son *proposiciones* que, como lo indica el término *logos*, se fundan en la *razón*. Esto quiere decir que son verdaderas, racionales y que conforman los principios aceptables del comportamiento (Foucault, 2012, p. 310). Asimismo, en tercer lugar, estos discursos son particularmente persuasivos. No solo dicen lo que es verdadero o lo que es apropiado hacer, sino que estos *logoi*, cuando constituyen la buena *paraskeue*, no se conforman con aparecer como una orden entregada a un sujeto. Son persuasivos en el sentido que inducen a acciones, poseen valor y una eficacia inductora, esto es, en el momento en que se presentan, su poseedor actuará como si lo hiciera espontáneamente, pues estos discursos se encuentran presentes en su cabeza, su pensamiento y su corazón, porque es el cuerpo mismo quien los posee. Finalmente, estos *logoi*, estos discursos, se integran progresivamente en la razón del sujeto con

su propia libertad y voluntad, precisando lo que debe hacer según la modalidad de la racionalidad necesaria. En consecuencia, estos elementos materiales del *logos* racional se inscriben efectivamente en el sujeto como *matrices de acción*. Este movimiento es lo que caracteriza a la *paraskeue* y, al obtenerla, también lo hará la *askesis* necesaria para el atleta del acontecimiento.

El siguiente aspecto de la *paraskeue*, su tercera característica, es la cuestión del modo de *ser*. Para que estos discursos puedan constituir efectivamente la preparación necesaria, no solo es preciso adquirirlos, sino que también éstos se encuentren dotados de una presencia permanente, es decir, que sean material y virtualmente eficaces, permitiendo recurrir a ellos tan pronto sea necesario. Por su parte, el *logos* que constituye a la *paraskeue* debe ser al mismo tiempo un *auxilio* (Foucault, 2012, p. 311). Y con ello, llegamos a una noción fundamental para este *modelo alejandrino-romano*, el cual se encuentra con mucha frecuencia en los escritos de la época: es preciso que el *logos* sea *boethos* (auxilio).

Originariamente, *boethos* significaba peligro. Y quien presta auxilio responde mediante un grito que anuncia su acción de socorro al desafortunado. El *logos* debe ser de esta manera, cuando se presenta una circunstancia, cuando se produce un acontecimiento que pone en peligro la integridad del sujeto, el dominio del sujeto será fundamental para que ese *logos* pueda actuar y responder en el momento oportuno, anunciando así su presencia para auxiliarlo. Lo que confirma que este auxilio radica precisamente en el enunciado, en la reactualización de ese *logos*, en «esa voz que se deja oír y promete el socorro» (Foucault, 2012, p. 312). Por lo tanto, el *logos* que habla, que constituye a la *paraskeue*, se hace presente de tal forma que anuncia lo que se debe hacer efectivamente. Esta relación del *logos boethos* se metaforiza de múltiples formas en toda la literatura de este período: por ejemplo, en la forma de un *logos pharmakón* (un *logos* medicinal), o en la idea del navegante (el *logos* como el buen piloto de la nave).

De esta forma, tenemos la idea de que cuando un sujeto se encuentre amenazado en su vida cotidiana, el *logos* deberá estar presente brindando fortaleza. Esta es la ciudadela encaramada sobre las alturas y hacia la cual el sujeto se repliega. El individuo que se repliega, se recoge sobre *sí mismo* en cuanto *logos*. Y en ese espacio es donde encuentra la posibilidad de rechazar el acontecimiento y combatirlo hasta su derrota. Para ello, el *logoi* racional debe estar siempre al «alcance de la mano». En el momento en que el acontecimiento se produzca,

será preciso que el *logos* se convierta en el sujeto mismo de la acción a tal punto que, sin necesidad de volver a pronunciar la frase, pueda actuar como es debido. Como vemos, en la *askesis* se juega otra forma de la *mneme*: «todo otro ritual de la reactualización verbal y la puesta en práctica, toda relación entre el discurso que se repite y el brillo de la acción que se manifiesta» (Foucault, 2012, pp. 312-313).

En relación con lo anterior, se desprende que la *paraskeue* es la forma que deben asumir los discursos verdaderos para incorporar la matriz de los comportamientos racionales. Por ello, la *paraskeue* es la estructura de la transformación permanente de los discursos de verdad anclados al sujeto en la forma de principios de comportamiento moralmente admisibles. Asimismo, la *paraskeue* es el elemento de transformación del *logos* en *ethos*. Tanto para los griegos como para los romanos, la *askesis*, debido a su objetivo final, tendrá por primera función la constitución de una *paraskeue* (una preparación o un equipamiento). Es así como Foucault termina definiendo la *askesis* como una sucesión regulada, calculada, de procedimientos que, cuando se encuentran presentes en un individuo, se encargan de formar, de fijar, de reactivar y de reforzar esa *paraskeue*. La *askesis* es lo que hace del *decir veraz* un *modo de ser* del sujeto (Foucault, 2012, p. 313). Dicho de otra manera, es adquirir los discursos de verdad que necesarios para estar preparado ante todas las circunstancias, acontecimientos y eventos que puedan suscitarse en la vida. Y, por otro lado, la *ascesis* es lo que permite al *sujeto* de ese discurso de verdad convertirse en *sí mismo*. Como consecuencia, esta enunciación de la verdad en el sujeto se lleva a cabo bajo una *transfiguración de sí*, transformación por el hecho mismo de decir la verdad. En suma, en la *ascesis* de la vida filosófica se da la función que asegura lo que Foucault denomina *subjetivación del discurso de verdad*: hacer que el *yo* se convierta en el sujeto de enunciación de ese discurso de verdad (Foucault, 2012, p. 316). Se trata, de acuerdo con Foucault, de reunirse consigo mismo con un momento esencial que no es la objetivación de sí en un discurso de verdad, sino la subjetivación en un discurso de verdad, en una práctica y ejercicio de sí sobre *sí mismo*. Esto puede apreciarse principalmente en los textos de Séneca cuando habla de hacer propias las cosas que sabemos, pero también se encuentra en el soporte permanente y el acompañamiento interrumpido de esta práctica ascética: la escucha, la lectoescritura y la palabra. En resumen, hacer propia la verdad, convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad.

La primera etapa de la *ascesis* filosófica corresponde a la escucha. Saber escuchar como corresponde, en una cultura que era fundamentalmente oral, es lo que permite recoger el *logos*, recoger lo que se dice de verdad. Pero si se escucha como corresponde, también lo hará el individuo para persuadirse de lo que se le dice, de la verdad que se encuentra en el *logos*. Asimismo, la escucha será el primer instante del procedimiento que se incrusta, en cierto modo, en la interioridad del sujeto y este la albergará como suya, para constituirse así en la matriz del *ethos*. El paso de la *aletheia* al *ethos*, es decir, del discurso de verdad a la regla fundamental de conducta, comienza inicialmente con la escucha (Foucault, 2012, p. 318). El siguiente procedimiento compete a toda una práctica que es comúnmente realizada en la Antigüedad, la lectura y la escritura. Por una parte, las lecturas consistían en la revisión de pocos autores, en cambio, la actividad consistía en escoger pasajes que puedan ser considerados como importantes y suficientes.⁶² Además, la práctica consiste en la extracción de citas importantes para ser enviadas posteriormente a un corresponsal con el objetivo de que este reflexione o medite sobre ellas. Esta práctica de la lectoescritura se sostiene, en su primer aspecto, para suscitar una meditación en el sujeto (Foucault, 2012, pp. 337-338).

En relación con el segundo punto, llegamos a la noción de «meditación», que en griego se menciona como *melete* y en latino como *meditatio*. Esta noción se distancia bastante de lo que comprendemos de manera contemporánea por meditación. El término *meletan* se encuentra muy cerca del *gymnazein*, por ejemplo, que significa «ejercitarse», «entrenarse en». Sin embargo, la *melete* concentra un centro de gravedad un poco diferente. En la medida que *gymnazein* designa una prueba «en la realidad», como quien se enfrenta como un adversario para comprobar la propia resistencia, por otro lado, la *meletan* se despliega una especie de ejercicio del pensamiento «en el pensamiento» (Castro-Gómez, 2016, p. 201; Foucault, 2012, pp. 338-339).

Cabe señalar, en primer lugar, que *meletan* es principalmente el ejercicio de apropiación de un pensamiento. Por ello, no consiste en el esfuerzo constante para interrogar el contenido de un texto dado, pues no es una exégesis. Se trata, por el contrario, de apropiarse tanto de un

⁶² Aquí encontramos una práctica que era bastante reconocida en la Antigüedad, como lo son los resúmenes de obras. Por ejemplo, si no fuera por esta actividad, no podríamos tener el día de hoy los planteamientos de Epicuro. Véase las *Disertaciones* escritas por uno de sus discípulos, Flavio Arriano también conocido como Arriano de Nicomedia.

pensamiento que, en consecuencia, se cree verdadero; por otro lado, es posible repetir este contenido tan pronto se imponga la necesidad. En tal sentido, en segundo lugar, la *meditatio* consiste en hacer una experiencia de identificación. Radica sobre todo en la práctica de la aquello sobre lo cual se piensa, siendo el ejemplo más célebre de esto la *praemeditatio malorum* de los estoicos, esto es, una meditación que consiste en un ejercicio que coloca al individuo en el lugar de alguien que va a morir pronto. Así, la meditación no será un juego del sujeto con su propio pensamiento, sino que corresponde a un tipo muy distinto de prueba: es un juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo (Foucault, 2012, p. 339).

El tercer procedimiento de la ascesis helenística, finalmente, es la palabra. Conviene subrayar que en la época grecorromana no existe una relación en donde el discípulo, que es conducido por el discurso del maestro hacia una iluminación, deba revelar la verdad sobre *sí mismo* (Foucault, 2012, pp. 345-347). Pese a ello, estas obligaciones de decir la verdad pueden identificarse en el instante en que el individuo habla francamente con su amigo o cuando se confía a su director. Como vemos, estos elementos de la confesión no son operativos, sino *instrumentales*: confesar es apelar a una indulgencia divina o judicial, es cooperar con el médico del alma en la transmisión de ciertos elementos que aporten en la diagnosis o bien, por otra parte, confesar una culpa permite ver los alcances en las progresiones del individuo. Por lo tanto, es preciso reconocer que en esta época el sujeto debe convertirse en sujeto de la verdad mediante una subjetivación que comienza con la escucha de los discursos de verdad que se le proponen, convirtiéndose en sujeto de la verdad: capaz de decir y decirse la verdad, pero no es necesario que revele la verdad de *sí mismo*. Esto en el caso del discípulo.

Ahora bien, ¿qué sucede con el discurso del maestro? Existe una noción fundamental que es reconocida en el discurso del maestro y que participa en este juego de la subjetivación progresiva del discurso de verdad, hablamos de la *parrhesía*. Esta idea nos remite etimológicamente al hecho de *decirlo todo*: franqueza, apertura del corazón, apertura de palabra, apertura del lenguaje, libertad de palabra (Foucault, 2012, p. 349). Así como el estudiante debe guardar silencio para efectuar la subjetivación de su discurso. El maestro, por su parte, debe emitir un discurso que obedezca al principio mismo de la *parrhesía* si quiere que lo dicho se convierta, al completar su dirección, en libertad de palabra.

En los estoicos, específicamente en Séneca, encontramos la *parrhesía* traducida en general como *libertas*: la apertura que permite al individuo hablar lo que tiene que decir, lo que tenga ganas de decir, lo que considera un deber porque es necesario, porque es útil, porque es verdad. Otro rasgo de la *libertas* es su cualidad moral que demanda a todo sujeto hablante. A partir del instante en que el sujeto tome la palabra para decir la verdad porque la cree verdadera, la *parrhesía* adoptará un sentido técnico muy preciso en la filosofía, en el arte y en la práctica de *sí mismo*, que se relaciona con el papel del lenguaje y el habla en la ascesis espiritual de los filósofos. La *parrhesía* es la forma necesaria para el discurso filosófico porque, como dice Epicteto, es preciso que desde el momento en que se utiliza el *logos* exista una *lexis*, esto es, una manera de decir las cosas y una selección de palabras en preferencia de otras (Foucault, 2012, p. 351). De este modo, vemos que la *parrhesía* se perfila dentro del conflicto de la filosofía con la retórica que se mantuvo en la Grecia clásica hasta fines del Imperio romano.

Todo lo expuesto confirma que, dentro de la problemática sobre la subjetivación del discurso de verdad, tanto la ética como la técnica del discurso verdadero no se centran en la cuestión de la palabra. En el fondo, lo que el discípulo tenga que decir, deba decir o pueda decir, no se plantea como una serie de problemas fundamentales, sino que lo impuesto como procedimiento técnico-moral, es el silencio. Por consiguiente, los múltiples ejercicios de subjetivación del discurso de verdad pueden ser organizados, en palabras de Foucault, mediante una técnica y una ética del silencio, una técnica y una ética de la escucha, una técnica y una ética de la lectoescritura (Foucault, 2012, p. 354).

La posición de quien es el encargado de la transmisión de la palabra verdadera, es decir, el maestro o el director, se articula a partir del problema sobre el qué decir, cómo decir, según qué reglas, qué procedimientos técnicos y de acuerdo con qué principios éticos. Es en torno a esta problemática, donde hallamos el término *parrhesía* para definir la calidad moral, la actitud moral y el *ethos* del maestro. Y, por otra parte, es también la *tekhné* imprescindible para que el sujeto lleve a cabo su autoconstitución como sujeto de veridicción de *sí mismo*. Por esta razón, a fin de que el discípulo pueda recibir adecuadamente el discurso de verdad, será necesario que este discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de la *parrhesía*. En este sentido, la *parrhesía* como *decirlo todo*, permite al individuo hablar de manera abierta y a su manera. El término se puede ligar a la elección, la decisión y la actitud de quien enuncia el discurso. El *decirlo todo* de la *parrhesía* se traslada como *libertas*: libertad de quien habla.

Concluyendo esta revisión de los ejercicios que conforman la estructuración de la *ascesis* en la vida filosófica, es necesario recalcar la presencia de este complejo conjunto que es posible segmentar, como estudiamos durante la extensión de este apartado, y de manera esquemática, en al menos dos grupos: por una parte, asociados a la «meditación» en el término *melete*. Por otra, tenemos los que se relacionan con una instrucción física agrupados en el *gymnazein*. Por lo tanto, la revisión de los ejercicios que conforman el ámbito de la ascética en el período helenístico nos posiciona ante dos conjuntos que nos introducen en la preparación particular del individuo para enfrentarse con una situación real durante su existencia.

2.2.3 PARRHESÍA O LA MODALIDAD DEL DECIR VERAZ

En la *parresía*, 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.

Foucault (2004, p. 46).

La temática que abarca la noción de *parrhesía* adquiere progresivamente una gran importancia en los últimos estudios que realiza Foucault, específicamente entre el período que comprende al *modelo alejandrino-romano* y su posterior transición hacia el *modelo* de la espiritualidad cristiana o *ascético-monástico*. Consideramos conveniente dedicar la extensión restante de este capítulo para profundizar este elemento en particular, principalmente desde su configuración e integración en la dinámica de los modelos mencionados. Por lo tanto, proponemos una revisión de los elementos conductores que presenta el mismo Foucault, tanto en sus cursos en el *Collège de France* como en una serie de conferencias que realiza entre los años 1982 y 1984.⁶³

⁶³ Considerando el orden que presenta Castro-Gómez, el análisis foucaultiano de la *parrhesía* en clave genealógica puede ser organizada en cuatro tiempos: primero, el «momento político», en donde revisará una serie de tragedias griegas; segundo, el «momento ético-filosófico», articulado como un puente entre los cursos de 1983 y 1984; tercero, el «momento cínico», que corresponde a la revisión de una serie de anécdotas que configuran la propuesta de la doctrina cínica; y cuarto, el «momento helenístico», abordado primeramente en el estudio de los estoicos al final del curso de 1982 (Castro-Gómez, 2016, p. 263). Por otro lado, los cursos que revisaremos en este apartado son *La hermenéutica del sujeto* (1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1983) y *El coraje de la verdad* (1984). Mientras que las conferencias aludidas y que complementarán nuestros argumentos son *Las conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (Berkeley, 1983) y las entrevistas tituladas «las técnicas de sí» (1982), «La ética de sí mismo como práctica de la libertad (1984), y «El retorno de la moral» (1984).

En el apartado anterior mencionamos que la definición del término *parrhesía*, en primer lugar, puede ser traducido como *decirlo todo*, es decir, una relación entre quien habla y lo que este dice. En toda la extensión histórica de la cultura griega y romana, *parresiazein* o *parresiazesthai* significaban «valerse de la *parresía*», o bien, «decir todo», siendo el *parresiastes* quien se vale de ella y enuncia la verdad. En otras palabras, es una *apertura del corazón*: quien dice todo no oculta sus pensamientos y busca manifestar de la manera más clara posible que lo dicho es su propia opinión a fin de que el otro pueda discernir con exactitud lo que dice. En el discurso de la *parrhesía* identificamos un lazo constitutivo entre quien habla y lo que dice, pero esta apertura se realiza bajo el riesgo de que la relación entre el hablante y su interlocutor se quiebre.

En este sentido, la persona que actúa de interlocutor, a quien el sujeto de la *parrhesía* se dirige, puede reaccionar de distintas maneras a lo que se le dice: desde desatenderse de lo dicho, hasta percibir la ofensa más profunda, que podría evolucionar hasta convertirse en una venganza para quien le ha dicho la verdad. De esto se desprende la idea de que el discurso del *parresiasta* es verdadero, en este juego de la *parrhesía* se hace presente un decidor valeroso de una verdad con la que arriesga su propia integridad y también pone en riesgo su relación con el otro (Foucault, 2010a, pp. 32-33, 2017a, p. 41). En consecuencia, la *parrhesía* no es una técnica ni tampoco un oficio, aun cuando posea algunos aspectos relacionados con la *tekhné*. Podemos decir que es algo más complejo: es una actitud, una *manera de ser* que posee un rol indispensable para el recto funcionamiento de la ciudad y sus integrantes. Guardando distancia de la retórica, la *parrhesía* debe ser caracterizada principalmente como una modalidad del *decir veraz*. Asimismo, en la medida en que los sujetos asumen el peligro de desatar la verdad de lo que es, el *parresiasta* pone en juego el discurso veraz que los griegos denominaban *ethos* (Foucault, 2009a, pp. 39-41).

Con relación a la modalidad del *decir veraz*, Foucault define un total de tres modalidades adicionales al *decir veraz* de la *parrhesía* con el objetivo de comprender apropiadamente su significado. En primer lugar, el *decir veraz* de la *profecía* posee cualidades similares a las del *parresiasta*, pues el profeta es alguien que dice la verdad, pero su veridicción no es enunciada en *nombre propio*. Quien habla es el profeta, pero lo hace desde otra voz, es decir, su boca actúa como intermediaria en un discurso que no es suyo (Foucault, 2010a, p. 34). Por ende, la función

del profeta consiste en dirigir a la humanidad hacia una verdad que se ubica en otro sitio, asimismo, al mismo tiempo, la palabra que devela este sujeto se encuentra envuelta en un manto enigmático. Entonces, el profeta jamás dice la verdad en su crudeza y transparencia, sino que su palabra, que busca iluminar todo lo que se halla oculto a los otros, deberá pasar por un marco analítico-interpretativo.

En segundo lugar, tenemos el *decir veraz* del sabio que, en oposición al profeta, este sí habla en *nombre propio*. La sabiduría que formula este sujeto puede inspirarse tanto en una deidad o transmitida por una tradición, y siempre se concibe presente en lo que enuncia, en su modalidad del *decir veraz*. Dentro de su discurso, el sabio manifiesta su modo de ser y, en esa medida, recibe la validación y la autorización para pronunciar el discurso de la sabiduría. Es necesario mencionar en este punto la cercanía presente entre el *parresiasta* y el sabio. Sin embargo, el sabio en su caracterización se mantiene en una reserva que es esencial. ¿a qué nos referimos con esto? En el fondo, el sabio es erudito en y para sí mismo, por lo que no necesita hablar. No tiene ninguna obligación de impartir su sabiduría, enseñarla o manifestarse. En este sentido, el silencio es un aspecto estructural en la figura del sabio, pero cuando este habla, lo hace solo por la interpelación de quienes lo interrogan o por una situación de emergencia para la ciudad. Esta modalidad del *decir veraz* del sabio puede asumir un valor prescriptivo, pero no bajo la forma de un consejo ligado a una coyuntura particular, sino a un principio general de conducta (Foucault, 2010a, pp. 35-36).

Por último, tenemos en tercer lugar a la modalidad del *decir veraz* del técnico. Para Foucault, existe toda una corriente de oficios vinculados a un aspecto técnico: médico, pedagogo, músico, zapatero, carpintero, entre otros. Con frecuencia, vemos estos roles descritos con una valoración particular y como interlocutores en los diálogos platónicos, en donde son caracterizados como poseedores de un *saber* en la forma de una *tekhné*: toda una serie de conocimientos que encarnan un conjunto de ejercicios, como vimos anteriormente, bajo la forma de la *askesis* o de la *melete*. El sujeto de la *tekhné* se encuentra obligado a decir la verdad, o en todo caso, de formular lo que sabe y transmitirlo a los otros; su aprendizaje no habría tenido un sustento sin el soporte de otro técnico (*tekhnites*) que le entrega su instrucción previamente. De la misma manera, bajo una relación maestro-alumno, el conocimiento debe ser transmitido luego

para que no desaparezca después de la muerte de este sujeto (Foucault, 2010a, pp. 37-38, 2017a, p. 77).

Ahora bien, el *parresiasta* se encuentra en oposición a la medida del profeta en el instante en que este habla desde una voz que no es la propia. Por definición, el *parresiasta* será quien hable en su *nombre propio*, es fundamental que lo enunciado en el discurso sea su opinión, su pensamiento y su convicción (Foucault, 2010a, p. 34). Y, con ello, el *parresiasta* debe *firmar* sus dichos, este es el precio de su *coraje* y su *franqueza*. El sujeto de la *parrhesía* revela su preocupación levantando el velo que ciega a los hombres que no pueden percibir la verdad por *sí mismos*, pero su *inquietud* no será la articulación de una estructura ontológica, sino de una cooperación en la identificación de las carencias, distracciones y disipaciones morales como consecuencia de una desatención o una cobardía por parte del individuo.

Por otra parte, cuando posicionamos la figura del *parresiasta* en oposición a la del sabio, por ejemplo, cuando este es interpelado incesantemente, el sabio mantiene un silencio esencial excepto cuando es interrogado, por el contrario, el *parresiasta* hablará con la mayor claridad posible, pues, en su *decir veraz* siempre está presente un cuestionamiento que apunta a los individuos y las situaciones para decir lo que son en realidad (Foucault, 2017a, p. 64). Al respecto, podemos decir que el *parresiasta* no revela a su interlocutor lo que es, sino que lo asiste en el reconocimiento de lo que realmente es. Finalmente, vemos una diferencia fundamental entre el *parresiasta* y el sujeto de la *tekhné* cuando comparamos ambas figuras frente a un *riesgo* eventual por su actuar. Si vemos que el *parresiasta* arriesga la relación que mantiene con su interlocutor al decir la verdad, entonces, lejos de establecer un lazo positivo, puede provocar contrariamente la ira de su oyente. Este *riesgo* pone en juego la propia vida de quien enuncia la *parrhesía*, cuando el otro acepta el pacto y participa en ella. Esta dinámica puede unir y reconciliar, pero luego de la inauguración de un momento estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento.

En suma, con esto queremos decir que el *decir veraz* del *parresiasta* no es el mismo del profeta que dice la verdad en nombre de otro; tampoco es el sabio que, en nombre de su sabiduría, enuncia la verdad en contra del telón de fondo de su propio silencio; menos aún, el individuo de la *tekhné* que dice su discurso en nombre de una tradición (Foucault, 2017a, p. 77). Respecto a lo que hemos desarrollado, Foucault define la *parrhesía* de la siguiente manera:

La *parresia* es cierta actividad verbal en la cual el que habla mantiene una relación peculiar con la verdad a partir de la franqueza, cierta relación consigo mismo a partir del peligro, cierta relación con la ley a partir de la libertad y el deber y cierta relación con los otros a partir de la crítica, crítica de sí o crítica de los otros. Para ser más preciso, es una actividad verbal en la cual el sujeto expresa su relación personal con la verdad a riesgo de perder su vida, porque considera que su deber es decir la verdad para hacer mejores a los otros o ayudarlos. En la *parresia* quien habla hace uso de su libertad y elige la verdad en lugar de la mentira, la muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, del deber en lugar del interés y el egoísmo (Foucault, 2017a, p. 62).

En relación con esta cita, debemos indicar que la *garantía de verdad* en la *parrhesía* se encuentra en la disposición personal del sujeto que realiza su actividad verbal, esto es, en el momento en que se enuncia la verdad. El discurso de la *parrhesía* siempre se presentará en su función crítica, sea de uno mismo, del interlocutor, de los otros. Por ende, en esta situación, la posición del hablante siempre se encuentra en inferioridad con respecto a quién se dirige, en tal sentido, una de las características por excelencia del *parresiasta* será el *valor* o el *coraje* para enunciar la verdad ante cualquier persona, sea un grupo de individuos en la plaza pública o en el salón de un tirano (Foucault, 2004, pp. 60-61).

Por consiguiente, vemos que Foucault desarrolla cuidadosamente la problemática del fundamento ético sobre el *decir veraz*. Estas cuestiones se pueden corresponder también con el marco genealógico que desarrolla respecto a la configuración de una serie de prácticas médicas y psiquiátricas que comenzaron a operar en Europa a comienzos del siglo XIX. En ellas encontramos, por ejemplo, el controvertido tratamiento que realizaba a sus pacientes el anatomista y psiquiatra François Leuret, publicado como *El tratamiento moral de la locura*, en donde afirma que la cura para las alucinaciones y los delirios de persecución consiste en conducir al «enfermo» hacia una ducha durante las mañanas para iniciar una larga sesión de interrogatorio en donde el individuo debe contar en detalle su delirio. Una vez que el psiquiatra escucha su verbalización, este le pide prometer no pensar en sus locuras, pero también le impone una exigencia: «va a recibir una ducha hasta que confiese que todas las cosas que dice no son más que locuras» (Foucault, 2014b, p. 22). Detrás de esta confesión exigida por Leuret, como veremos, encontramos el vínculo entre la pureza y el *decir veraz*, que también puede encontrarse en el cristianismo institucional de acuerdo con la obligación de la virginidad y en la necesidad

de limpiar la conciencia mediante la confesión, pues, de acuerdo con este postulado terapéutico, la verdad purifica y arranca el mal del cuerpo y el alma de quien confiesa. Para Foucault, esta confesión de Leuret se encuentra encadenada a una extensa historia de la confesión en Occidente, en las creencias y efectos del *decir veraz* en general, pero también del *decir veraz sobre sí mismo* (Foucault, 2014b, p. 23). Posteriormente, estas prácticas se diseminaron por distintas esferas de la sociedad, como es posible identificar en la práctica judicial o en la práctica psiquiátrica, en donde la confesión se logra posicionar rápidamente como imprescindible, pero, ante el individuo que no realiza la función solicitada, se da paso a una sustitución de la autoverificación del sujeto hacia el *examen*: examen psiquiátrico, examen psicológico del criminal, que consiguen hacer surgir la verdad del criminal que no es capaz de formular (Foucault, 2014b, p. 229).

Esta relación con la prolongada historia sobre las obligaciones de decirlo todo sobre uno mismo, es la que nos permitirá descender hacia la filosofía de la Antigüedad para buscar una raíz en la ética del *decir veraz*. Al respecto, la consideración de Foucault para abordar esta problemática se presenta a partir de la cuestión de la *epimeleia heatou*, en donde encontramos la noción fundamental de la *parrhesía* como la obligación de decirlo todo. Por ende, un análisis de la *parrhesía* en tanto actitud ética y procedimiento técnico del maestro, nos conduce luego a estudiar parte del *modelo alejandrino-romano* en el contexto de una reaparición de la cultura griega y el surgimiento del fenómeno que los historiadores conocen como *segunda sofística*.⁶⁴ Foucault aconseja el estudio de al menos tres filósofos que mencionan este tema del *decirlo todo* en distintos contextos: Filodemo de Gadara, con su texto *Peri parrhesias*; un texto de Galeno de Pérgamo que se encuentra en el compendio *Tratado de la cura de las pasiones*; Séneca y una serie de epístolas dirigidas a Lucilio. Antes de iniciar nuestro desarrollo, es evidente que no hay un desarrollo cronológico en esta propuesta, lo que se debe a la intención de Foucault de demostrar el sentido de la *parrhesía* en los ámbitos más significativos de esta época.

⁶⁴ Mencionamos anteriormente el acontecimiento cultural que definió finalmente a la lengua griega como lengua vehicular para las personas que habitaban la parte oriental del Imperio romano. También recordamos la expansión de las instituciones griegas hacia nuevas ciudades fuera del territorio de Grecia, que a fines del siglo I d.C. hasta la mitad del siglo V d.C. desemboca en un renacimiento de la retórica griega bajo las figuras de Filóstrato de Atenas, Dión de Prusa, Luciano de Samosata, Filón de Alejandría, Máximo de Tiro, el emperador Juliano «el Apóstata» y Plutarco de Queronea, en un movimiento cultural denominado «Segunda sofística» (Rhodes, 2016, pp. 421-414).

Para comenzar, Filodemo en su *Tratado del hablar claro (Peri parrhesias)* dice que la *parrhesía* se caracteriza por ser un *modo de expresión* que se sustenta en las circunstancias (*kairos*) para ser eficiente en la formación del discípulo. Vemos aquí una suerte de institucionalización de la *parrhesía*, pues, Filodemo realiza un paralelismo entre la *parrhesía* filosófica y la *parrhesía* médica, en donde concluye que la *parrhesía* debe ser un auxilio (*boetheia*) y una terapéutica (*therapeia*). Por ende, el sabio (*Sophos*) hablará con franqueza como un buen médico que se propone curar como corresponde. Finalmente, la función del maestro en la modalidad del *decir veraz* se lleva a cabo mediante la transferencia del discurso verdadero del maestro hacia el alumno, y en la amistad recíproca de los discípulos entre sí (Foucault, 2012, pp. 370-372).

Por otra parte, con respecto a la estructura institucionalizada que conforman los círculos epicúreos, el lugar del director de conciencia se encuentra fuertemente establecido. El maestro (*kathegoumenos*) es un personaje central en este tipo de grupos y su importancia se encuentra en una relación de sucesión directa: de hombre a hombre, de presencia a presencia, que se remonta hasta Epicuro. Al respecto, en la dinastía de los líderes epicúreos, el ascenso directo hasta el primer maestro se realiza mediante la transmisión de un ejemplo viviente, un contacto personal, que es indispensable para fundar el lugar particular del que dirige (*kathegetes*). En este sentido, una característica esencial del maestro es que su *decir veraz* es, precisamente, la figura del sabio. Su discurso, en consecuencia, será un discurso de verdad que presenta una modalidad del *decir veraz* que es vertical y esencialmente apegado a un silencio. Mientras que, por el otro lado, la *parrhesía* de su propio discurso pondrá al alumno en presencia del discurso del primer maestro, Epicuro. Pese a ello, habría que añadir la existencia de una serie de *relaciones horizontales* que son las relaciones de amistad que tienen como utilidad la salvación recíproca de sus integrantes. Es así como la *parrhesía* circula dentro de estas organizaciones de manera doble: cuando la palabra proviene del maestro, quien posee el derecho de hablar por encontrarse ligado al discurso de Epicuro. Pero, en el otro extremo, esa *parrhesía* se invertirá y se transformará en la práctica y el modo de relación de los discípulos entre sí. Esta *inversión* es analizada por Foucault como la obligación que tenían los discípulos de reunirse en torno al *kathegoumenos* y hablar: obligación de decir lo que piensa, de decir qué guardan en sus corazones, de revelar qué faltas han cometido y dar cuenta de las debilidades de las que se sienten responsables o de las que aún se creen expuestos. Vale la pena señalar que, en este

elemento, se encuentra por primera vez dentro de la práctica de sí de la Antigüedad la confesión. Este ritual, que sin embargo dista completamente de las prácticas que se desarrollan posteriormente en el cristianismo de tipo monástico, consiste en una práctica verbal, explícita, desarrollada y regulada para que el discípulo pueda responder a esta exhortación del *decir veraz* del maestro con una cierta franqueza del corazón que es, a su vez, la apertura de su propia alma (Foucault, 2012, pp. 373-374).

El siguiente texto corresponde a Galeno. En su obra no hay una teorización de la *parrhesía*, como en el caso de Filodemo, sino que presenta una serie de aspectos para reconocer la franqueza de un discurso e identificar qué individuo puede emplear la *parrhesía*. Posteriormente describe la actitud ideal del interlocutor a quien se enfrenta el *parresiasta*. Al respecto Galeno indica, en la introducción de su texto, que en ella no se encuentra una terapéutica de las enfermedades, debido a que su trabajo consiste en la cura de los errores. Por ejemplo, cuando un individuo enferma, aunque no conozca efectivamente lo que padece, será suficiente para ir espontáneamente al médico. Esto cambia diametralmente cuando se trata de atender las pasiones y los errores, debido a que el *amor sui*, el amor propio de cada individuo, se desborda y evita crear ilusiones respecto a *sí mismo*. Precisamente, este hecho descalifica al sujeto como médico de *sí mismo*. Por ello, será necesario que acuda a otro para atender sus pasiones. Toda persona que quiera conducirse apropiadamente en la vida necesitará de un director,⁶⁵ Galeno señala que este debe entregar respuestas francas y sinceras cuando se le interroga insistentemente, pues eso confirma la inexistencia de pasiones en su interioridad. De esto, se desprende todo un conjunto de nociones y conceptos de la medicina que son traspuestos a la dirección del alma bajo la noción fundamental de *pathos*. Aquel individuo a quien el sujeto se confía no es un técnico del alma, sino que será alguien que se encarga de dirigir un cierto número de cualidades morales: franqueza (*parrhesía*), criterio de edad (experiencia) y que no se mantenga una relación previa con el encargado de la dirección. En consecuencia, la operación de dirección de conciencia se ejercerá a partir de ese punto exterior y neutral de la mirada, y el sujeto del discurso (Foucault, 2012, pp. 376-380).

⁶⁵ Esta referencia, tan repetida como elaborada, ha sido comentada por Foucault en diversas ocasiones respecto a la dirección de conciencia que encontramos en el cristianismo, nos referimos específicamente a un pasaje específico de la Biblia, véase Isaías 64, versículo 6. Quienes carecen de dirección «caen como hojas muertas».

En último lugar, el tercer texto que nos ejemplifica la problemática de la *parrhesía* se ubica en la correspondencia de Séneca con Lucilio. Estas epístolas, para Foucault, son unos de los registros más profundos sobre la *parrhesía* a mediados del siglo I d.C. Ante esto, es necesario señalar que hallaremos una cierta cantidad de elementos coherentes, explícitos e implícitos sobre lo que es la *libertas*, esto es, la traducción latina a la noción de *parrhesía*. Un primer aspecto de este *decir veraz* se encuentra en la carta 40, que trata el tema de la *oratio simplex* (Foucault, 2012, p. 381). Séneca comenta la necesidad de que el discurso del filósofo sea medido y no proceda con celeridad, ya que su finalidad es internarse hasta los últimos rincones en su combate contra los vicios. Por lo que, si la pronunciación del filósofo es moderada, elocuente y ordenada, se puede concluir que su vida también lo es. Para profundizar su exposición, Séneca dice que una contraposición con la elocuencia popular, la dirección colectiva, solo produce efectos emotivos y afectivos, pero que en ningún caso tiene consecuencias profundas en los oyentes, es decir, no pasan por una relación de verdad. Finalmente, menciona que un discurso empeñado en la verdad deberá mostrarse sin ornamentos, lo más sencillo posible (Séneca, 2019, pp. 251-256).

Por su parte, la carta 38 es una alusión a la contrariedad entre la elocuencia popular, que se desenvuelve en los espacios grandes, con respecto a la verdadera dirección y los consejos que puedan entregarse de manera particular, unos a otros, en donde no se busca sorprender con grandes golpes sino mediante la germinación de las semillas de sabiduría que fueron plantadas en el alma, que la naturaleza deposita en cada individuo (Séneca, 2019, pp. 247-248). Lo que precisa Séneca en su momento, es que el discurso preste una dedicada atención a los individuos con la condición de que éstos se encuentren. Luego, en la epístola 29, Séneca comenta a Lucilio sobre su amigo llamado Marcelino, quien tiene la particularidad de ir alejándose cada vez más de su amistad ante el miedo de seguir escuchando más verdades por parte del filósofo estoico. Con relación a esto, Séneca rememora la libertad de palabra con que los cínicos, especialmente Diógenes de Sinope, amonestaron a todo aquel que se les cruzara por su camino (Séneca, 2019, pp. 217-220).

Finalmente, vale la pena destacar que la carta 75 es una de las más importantes dentro del estudio de Foucault sobre la *libertas*, debido a que entrega una exposición completa de esta modalidad en el caso de los latinos. En primer lugar, la elocuencia popular se contrarresta mediante el privilegio del mecanismo epistolar, pues, las cartas que se envían mutuamente los

individuos implican una apariencia de libertad, es decir, una flexibilidad que tiene en cuenta a cada uno de los participantes de la conversación. Asimismo, Séneca señala que su método de escritura en las cartas para Lucilio trata de ser lo más próximo al momento en que ambos interlocutores se encuentren sentados juntos o caminando. Es evidente que para Séneca, la mejor forma de llevar a cabo una relación de dirección es mediante un trato directo con un contacto vivo y físico, caracterizado por la sencillez y la espontaneidad. Segundo, las estrategias de retórica pueden ser utilizadas, pero solo de manera estratégica, Séneca no descarta el agrado que suscita escuchar un bello lenguaje. Tercero, vemos que la función de la *libertas* es volcarse hacia el otro, hacia quien se dirige el discurso. Por una parte, es caracterizada por su utilidad en la competencia del *animi negotium*, es decir, en la actividad comercial. Por ende, la *parrhesía*, el *decirlo todo*, es útil fundamentalmente en la «administración» del alma. Y el beneficio del hablar claro, en su objetivo final, será evitar que el receptor solo se conforme con guardar en su memoria lo escuchado y rememore posteriormente su belleza. Es imperativo que se grabe en el individuo, de tal modo que, cuando se encuentre en una situación que lo reclame, pueda actuar como corresponde. Lo que nos confirma que la prueba (*probatio*) es la medida de la eficacia, de la utilidad de lo escuchado, de esa palabra que es transmitida por la *parrhesía*. Finalmente, como demostró Filodemo, en Séneca también se realiza una comparación con las metáforas del navegante, el gobierno de los hombres y otras artes calificadas de estocásticas (Foucault, 2012, pp. 382-384; Séneca, 2019, pp. 440-445).

Entonces, por lo que se refiere al elemento que constituye la *libertas*, de acuerdo con Séneca, es la garantía de que el sujeto que enuncia el discurso sea efectivamente sensible respecto de lo que dice. Asimismo, la *parrhesía* como la verdad de lo que se dice, debe ser confirmada por la conducta que puede observarse y en la manera en cómo se desenvuelve en el plano de la existencia. Más que una adaptación táctica en relación con otro, la *libertas* es una adecuación del sujeto de la enunciación, del sujeto que habla y del sujeto de la conducta. Esta correlación entrega la posibilidad de hablar al margen de las formas exigidas y tradicionales, de enunciar independiente de los recursos retóricos, los cuales pueden ser utilizados para facilitar la recepción de los interlocutores.

Como hemos sostenido hasta ahora, la *parrhesía*, la *libertas*, el *decir veraz*, corresponde a un elemento fundamental que constituye la figura del director de conciencia en la Antigüedad.

Es una figura que se establece a partir de la palabra libre que se desenvuelve en los márgenes de los procedimientos establecidos institucionalmente, liberado de sus procedimientos retóricos, de modo que permita la adaptación a las circunstancias (*kairos*) particulares del oyente. Pero, además, es un compromiso entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. En este sentido, el sujeto hablante se compromete a decir «la verdad», pero cuando lo hace, se compromete también a hacer lo que dice y se constituye como un sujeto de la conducta respetada punto por punto de la verdad que este mismo enuncia. Entonces, no podemos hablar de una enseñanza de la verdad sin un *exemplum*: la identidad integral entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta es el corazón mismo que consolida la veracidad del discurso *parresiastico* en la época helenística.

Por último, cuando seguimos la recomendación literaria que nos ofrece Foucault, es posible que la *parrhesía*, pese a que sigue siendo parcialmente una técnica que pertenece a la *epimeleia heatou*, logra desarrollarse en una multiplicidad de modalidades distintas. Asimismo, vemos cómo la definición del *decir veraz* en Filodemo, Galeno y Séneca, posee en cada caso particular sus propios matices. Posteriormente, los análisis de esta modalidad serán intensificados en la revisión de una modalidad más radical en la práctica de la *parrhesía*: el *decir veraz* cínico.

2.2.4 EL DECIR VERAZ CÍNICO

Hay que hacer como Diógenes el Cínico, que, sin decir nada, probaba la existencia del movimiento simplemente caminando.

Hadot (2009, p. 198).

De acuerdo con los elementos recién mencionados sobre la configuración de la *parrhesía*, se identifican una serie de criterios que constituyen la búsqueda por la existencia bella bajo la forma de la verdad. Particularmente en el caso de la práctica del *decir veraz*, Foucault presenta el ejemplo del *cinismo* por una razón bastante particular: la práctica cínica corresponde a la exigencia de una *forma de vida* extremadamente acusada, con una serie de reglas, condiciones y modos muy bien definidos. Esta práctica se articula de manera muy vigorosa con el principio del *decir veraz* en una *forma* ilimitada y valerosa, pues, el *decir veraz* cínico corresponde a una modalidad que no tiene vergüenza ni miedo. Por consiguiente, este

decir veraz comporta el *coraje* y la *osadía* hasta convertirse en *insolencia intolerable* (Foucault, 2010a, p. 177). La configuración del discurso verdadero con el modo de vida, esencial en el *cinismo*, posee una impronta mayor cuando se establece sin una mediación doctrinal o dentro de un marco teórico bastante rudimentario.

A propósito de la conformación de la escuela cínica, existe un consenso general para determinar que Antístenes, discípulo de Sócrates, fue el fundador de este movimiento. Pese a ello, se suele considerar a su principal sucesor, Diógenes de Sinope, como la figura más destacada de esta corriente que en la Antigüedad nunca adquirió un carácter institucional, y se mantuvo vigente en su primera forma hasta el final de este período histórico (Hadot, 1998, p. 123). En efecto, tanto Foucault como Hadot presentan al modo de vida cínico en oposición de manera *espectacular* con todo aquello que los hombres consideran parte de las reglas elementales: convenciones sociales, higiene, compostura o cortesía. Por ello, el *cinismo* sostiene una ruptura con el mundo de manera radical. En este mismo sentido, el cínico podría ser considerado como el exponente más radical de la filosofía, o al menos el más escandaloso (Foucault, 2010a, p. 196; Hadot, 1998, p. 124).

De esta manera, para Foucault, el *cinismo* es una *forma* de filosofía en la cual el modo de vida y el *decir veraz*, se encuentran directamente vinculados uno al otro. Este fenómeno, además del perfil estético que envuelve a la figura del cínico, devela un complemento que comporta en su práctica el cual, independiente de los retratos peyorativos o enaltecedores de este, se constituye como su *parrhesía*. Y esto se debe a que esta *forma* de filosofía busca encarnar y llevar al límite la vida *parresiástica* sin ningún tipo de ornamentos, levantando a la vez un carácter ambiguo: una vida que, si bien se articula en torno a la franqueza, el coraje y la integridad, también es una vida de insolencia, escándalo y desvergüenza. A continuación, presentamos algunos testimonios y anécdotas de esta interesante figura, los que permiten demostrar que esta modalidad del *decir veraz* es un fenómeno inherente al cinismo:

La primera anécdota, corresponde a un célebre comentario de Diógenes de Sinope. En una ocasión se le consultó sobre qué era lo más bello que existía entre los hombres, y su respuesta fue la «*parrhesía*» (Diógenes Laercio, 2009, p. 310; Foucault, 2010a, p. 178). Esta afirmación, exhibe las relaciones entre la vida bella y la franquía. Al respecto, el retrato que lleva a cabo Epicteto en su famosa disertación 22 del libro tercero de las *Disertaciones* entrega

numerosos detalles sobre la *parrhesía* que encontramos en el cinismo. Esta figuración, sobre la cual debemos tener en cuenta que es realizada por un estoico, habla de una imagen del cinismo bajo la función del espía, definiéndolo bajo la palabra *katáskopos*, término que posee un sentido preciso en el vocabulario militar: son aquellos guerreros que se adelantan al ejército para observar con mayor discreción lo que hace el enemigo (Epicteto, 2016, p. 330). Epicteto se vale de esta metáfora para señalar que el cínico es un explorador que es enviado más allá del frente de la humanidad, con el objetivo de determinar cuáles de las cosas del mundo pueden ser favorables u hostiles al hombre. De acuerdo con esta imagen, el cínico, al ser un explorador de la humanidad, no puede tener refugio, hogar ni patria (Epicteto, 2016, p. 326). Este individuo es el sujeto del vagabundeo, es el hombre que, una vez que retorna de su misión de *katáskopos*, regresará para anunciar la verdad: anunciar las cosas verdaderas sin dejarse paralizar por el miedo. Tenemos, entonces, una definición de la *parrhesía cínica* como ejercicio del *decir veraz* que se anuncia a los hombres sin dejarse atrapar por el miedo (Foucault, 2010a, p. 179).

Un tercer ejemplo puede ser rastreado en una serie de testimonios del sátiro Luciano de Samosata, que muestran con claridad hasta qué punto se encuentran vinculadas la *parrhesía* como práctica del *decir veraz* y el movimiento cínico. Luciano fue un escritor de la segunda sofística que polemiza con ironía y violencia contra los cínicos, llevando a cabo en diversas ocasiones retratos con una profunda satirización de la imagen del cínico. También empleó su técnica contra los filósofos en numerosos textos consagrados a la crítica, uno de estos, es el célebre *Bion praxis* (Subasta de vidas) que relata los acontecimientos de un mercado con el dios Zeus como el organizador y Hermes como un vendedor experto, en donde desfilan una serie de filósofos que buscan ofrecer distintas fórmulas de vida para la venta.⁶⁶ Luego de que Pitágoras circule por la palestra, el siguiente en aparecer es Diógenes de Sinope, quien ofrece la vida cínica por poco dinero. Asimismo, se ofrecerá a *sí mismo* como el libertador de hombres y médico de aflicciones, definiéndose a *sí mismo* como el «profeta» de la verdad y de la franqueza

⁶⁶ Otra célebre sátira escrita por Luciano de Samosata se titula *El pescador o los resucitados*. En ella, se desarrollan los eventos posteriores a la subasta de Zeus, en donde todos los filósofos que desfilan terminan profundamente irritados con el autor. Por lo que se organizan para convocar un tribunal presidido por la misma Filosofía, con Diógenes de Sinope como abogado defensor (Luciano de Samosata, 1988, p. 57). En su respuesta, Luciano, disfrazado del personaje «parresiades», indica que su crítica se dirige de manera directa hacia los filósofos de su época y sus seguidores, en un tiempo en donde el pensamiento filosófico solo se remite a una *actitud moral* ante la vida. Esto puede comprobarse en la segunda parte de esta obra, que nos brinda una pesca de «peces filosóficos» desde lo alto de la Acrópolis (Luciano de Samosata, 1988, p. 68).

(*parrhesía*) (Luciano de Samosata, 1988, p. 34). Y antes de ser expulsado de la escena por gritón y entrometido, recitará los rasgos que son convenientes de adquirir:

Es útil ser intrépido y andar y censurar por igual a todos, reyes y ciudadanos de a pie. Así, todos se fijarán en ti y te tendrán por un auténtico hombre. Que tu acento sea extranjero y tu voz hueca y sin modulación, parecida a la de un perro; la cara estirada y el paso adecuado a tu porte, y en todas las facciones un aire feroz y agresivo. Queden desterrados el decoro, la cortesía, la moderación, y quita raspando el sonrojo de tu rostro por completo. Frecuenta los lugares más poblados de hombres y, en ellos, desea estar solo sin compañía, sin acercarte a amigo o a extranjero. Todo eso es la liberación de las ataduras. A la vista de todos haz, ten valor, lo que ni siquiera en privado te atreverías a hacer, y de los placeres del amor, elige los más divertidos y, por último, si te parece, cómete un pulpo o una sepia cruda y muérete. Esa es la felicidad que te procuraremos (Luciano de Samosata, 1988, p. 35).

El cuarto registro se encuentra en el discurso «Contra el cínico Heraclio» escrito por el emperador Juliano, apodado por la tradición cristiana como «el Apóstata». Y hemos de señalar que, gracias a estos testimonios de la Antigüedad, el bastón del cínico no es más que un elemento que forma parte de todo un conjunto cuidadosamente bien definido. El sujeto que practica la *forma de vida cínica* es el hombre del bastón, el hombre del zurrón, el hombre del manto, el hombre de las sandalias o los pies descalzos, el hombre de la barba desagradable y el hombre sucio. Es también el individuo que carece de toda inserción: no tiene casa, ni familia, ni hogar, ni patria, y es, asimismo, el hombre de la mendicidad (Foucault, 2010a, p. 183; Juliano, 1982, pp. 50-51).

Los testimonios que confunden ese tipo de vida de la mendicidad con la filosofía cínica no son una mera casualidad. Por ejemplo, de acuerdo con las anécdotas que se encuentran desarrolladas por Diógenes Laercio, está el casamiento paradójico e insultante entre Crates de Tebas e Hiparquía. Cuenta la historia que Crates fue un filósofo discípulo de Diógenes y, como tal, rechazaba cualquier propensión al matrimonio. Mientras que, Hiparquía, quien es considerada por los intelectuales como una de las primeras filósofas de Occidente, se encontraba profundamente enamorada de Crates y quería desposarse con él a toda costa. Frente a un intento extremo de convencerlo, como lo es un intento de suicidio, Crates finalmente toma a Hiparquía, la desnuda, y le propone como término final adoptar el modo de vida cínico si realmente desea

estar con él (Diógenes Laercio, 2009, p. 324). El *modo de vida*, definido con los elementos mencionados anteriormente, es una parte fundamental de la práctica filosófica en el cinismo. Este modo de vida no posee las características de una correspondencia armónica entre el discurso y la veridicción de los cínicos. El modo de vida cínico posee unas funciones muy precisas con respecto a esa *parrhesía*, la modalidad del *decir veraz*.

En primer lugar, estas funciones son instrumentales, conforman la condición de posibilidad con referencia al *decir veraz*. Si se quiere ser *katáskopos*, espía de la humanidad, y retornar para anunciar la verdad, será menester no aferrarse a nada. En otras palabras, para poder cumplir el papel que consiste en decir la verdad y despertar a los otros, es imperativo no encontrarse apegado ni atado a nada. El *modo de vida* es, por lo tanto, condición de posibilidad para el ejercicio de la *parrhesía*. En segundo lugar, ese *modo de vida* posee otro papel con respecto a la *parrhesía*. No es solo condición de posibilidad, sino también función de reducción: minimiza todas las obligaciones inútiles, las que todo el mundo admite y que resultan no estar fundadas en la naturaleza ni en la razón. Y ese *modo de vida* como reducción de todas las convenciones inútiles y todas las opiniones superfluas es, sin lugar a duda, una especie de depuración general de la existencia y las opiniones con la finalidad de hacer surgir la verdad. Por ejemplo, el famoso gesto de Diógenes de Sinope, el cual repitió en diversas ocasiones durante su vida: mientras se masturbaba en la plaza pública, les decía a quienes se indignan: «¿por qué habrían de escandalizarse, si con la masturbación se satisface una necesidad del mismo orden que el alimento? Ahora bien, ¿por qué no voy a satisfacer esa necesidad también en público?» (Diógenes Laercio, 2009, p. 311). En consecuencia, el *cinismo* es un *modo de vida* que posee esa función reductora respecto a las creencias y las convenciones. En tercer lugar, este *modo de vida* cínico carga consigo un papel de prueba con respecto a la verdad. Permite poner de manifiesto, en su desnudez irreductible, las únicas cosas indispensables para la vida humana, aquello que constituye su esencia más elemental. En este sentido, podemos decir que el *modo de vida* cínico pone de relieve su libertad fundamental, es decir, lo que debe ser la vida (Foucault, 2010a, p. 185).

El *cinismo*, como vemos, no se conforma con acoplar o hacer corresponder un cierto tipo de discurso y una vida con arreglo a los principios enunciados en el discurso. El cinismo liga el *modo de vida* y la verdad de una manera mucho más precisa. Y lo hace bajo una forma de la

existencia como la condición esencial del *decir veraz*, esta *forma* es la práctica de una existencia reductora que deja sitio a la *parrhesía*. Asimismo, esta *forma* se manifiesta en un medio que busca hacer visible, en los gestos, el cuerpo, la vestimenta y en la conducta, la *verdad* misma. En consecuencia, dentro del *cinismo*, el *bios* (la vida) se transforma en una *aleturgia*, es decir, en una *manifestación de la verdad*.

Respecto a esta problemática sobre la vida cínica como *aleturgia*, Foucault retoma un texto tardío, del siglo IV d.C., pero que permite ver la prolongada persistencia del cinismo y de los vínculos que fueron importantes entre el cinismo y el cristianismo. Se trata de la homilía 25 de Gregorio Nacianceno, en ella se encuentra el elogio a un cristiano de origen egipcio llamado Máximo, quien se retira al desierto durante un tiempo y, posteriormente, adquiere gran reputación de santidad, de *ascesis*, despertando la atención del obispo de Alejandría, quien lo envió a Constantinopla. Gregorio, que en ese momento desempeñaba el título de diocesano de Constantinopla, lo recibe. Posteriormente, la historia culminará con Máximo convertido en hereje, condenado y sosteniendo una serie de disputas violentas con Gregorio.

Llegado de las tierras del monaquismo y el ascetismo, Máximo, que ha conocido personalmente y ha practicado la vida de la *ascesis* del cristianismo primitivo, es elogiado públicamente en Constantinopla y es presentado como un héroe filosófico, un *verdadero cínico*. Al respecto, Gregorio habla sobre Máximo en relación con la impiedad de los cínicos y el desprecio de estos a la divinidad. Estos aspectos, son observados con desagrado por el diocesano de Constantinopla, pero reconociendo que adquiere de ellos la templanza para criticar a sus congéneres. Luego de caracterizar a esta figura y de adoptar algunas de sus características, Gregorio Nacianceno encara a Máximo y lo compara con un perro, no por su desvergüenza, sino por su franqueza (*parrhesía*) (Foucault, 2010a, p. 186). Finalmente, lo define como el mejor y el más perfecto de los filósofos, al ser el mártir y el *testigo de la verdad* (*mártyron tes aletheias*). Lo que aquí se despliega es el testimonio de la verdad, pero no se trata del testimonio de alguien que dice la verdad. Se trata de alguien que, en su vida canina, no ha dejado de abrazar el ascetismo: de ser en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su templanza, en sus renunciamentos, en su *ascesis*, el testigo vivo de la verdad. Ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, se hiciera cuerpo en su propio cuerpo (Foucault, 2010a, p. 186). Si bien, la expresión *mártyron tes*

aletheias (ser testigo de la verdad) es tardía, Foucault la emplea para caracterizar lo que fue la experiencia del *cinismo* durante toda la Antigüedad. La idea del mártir de la verdad proviene desde un testimonio entregado, manifestado, autenticado por una existencia, una *forma de vida* en el sentido más concreto y material del término; testimonio de la verdad dado por y en el cuerpo, en la vestimenta, en la conducta y en las reacciones. El cuerpo mismo de la verdad se hace visible en cierto *estilo de vida*. Entonces, tenemos en el movimiento cínico la presencia inmediata, estruendosa y salvaje de la verdad manifestada en la vida. El cínico es quien ejerce su vida en el *escándalo de la verdad*.

2.3 MODELO ASCÉTICO-MONÁSTICO

¡Salud, mansión de horrores! ¡Salud, mundo infernal! Y tú, profundo Averno, recibe a tu nuevo señor, cuyo espíritu no cambiará nunca, ni con el tiempo, ni en lugar alguno. El espíritu vive en sí mismo, y en sí mismo puede hacer un cielo del infierno, o un infierno del cielo. ¿Qué importa el lugar donde yo resida, si soy el mismo que era, si lo soy todo, aunque inferior a aquel a quien el trueno ha hecho más poderoso? Aquí, al menos, seremos libres, pues no ha de haber hecho el Omnipotente este sitio para envidiarnoslo, ni querrá, por lo tanto, expulsarnos de él; aquí podremos reinar con seguridad, y para mí, reinar es ambición digna, aun cuando sea sobre el infierno, porque más vale reinar aquí, que servir en el cielo. Pero, ¿dejaremos a nuestros fieles amigos, a los partícipes y compañeros de nuestra ruina, yacer anonadados en el lago del olvido?

Milton. (2009, pp. 19-20).

2.3.1 LA ELECCIÓN CÍNICA COMO ESCÁNDALO DE LA VERDAD

En otra ocasión fue a visitarle estando enfermo y, al ver la palangana donde Platón había vomitado, dijo: «Aquí veo tu bilis, pero no veo tu vanidad».

Diógenes Laercio (2009, p. 281).

Por eso lamentaré y aullaré, y andaré despojado y desnudo; haré aullido como de chacales, y lamento como de avestruces. Porque su llaga es dolorosa, y llegó hasta Judá; llegó hasta la puerta de mi pueblo, hasta Jerusalén.

Miqueas 1: 8-9.

Nuestra lectura sobre el *cinismo* en la conformación del *modelo ascético-monástico*, a partir del punto de vista presentado por Foucault dentro del curso *El coraje de la verdad*, se concentra principalmente en la relación que presenta esta *forma de existencia* como *escándalo vivo de la verdad* (Foucault, 2010a, p. 196). Luego de considerar al *estilo de vida* como el lugar del surgimiento de la verdad (*bios* como *atletheia*), encontramos una serie de elementos de gran importancia para la transmisión del esquema cínico de existencia. Un primer momento puede ser contextualizado dentro del cristianismo primitivo.⁶⁷

El primer soporte de transferencia del *modo de ser cínico* es constituido, de acuerdo con Foucault, por la propia cultura cristiana a partir de una serie de prácticas e instituciones del ascetismo (Foucault, 2010a, p. 193). Dentro de la espiritualidad cristiana, concurre un cúmulo de pruebas convergentes que ratifican la idea de que las prácticas ascéticas del cristianismo primitivo eran vividas y plasmadas como un testimonio de la verdad misma, en donde el asceta cristiano buscaba dar cuerpo a la verdad mediante estas prácticas de la *ascesis* a la manera del cínico. Asimismo, existen múltiples ejemplos y anécdotas históricas de esta proximidad extrema entre la práctica del despojamiento cínico como *mártiron tes aletheias* (testigo de la verdad) y la ascesis cristiana como testimonio de la verdad. Uno de los más antiguos relatos sobre esta problemática, se encuentra en la sátira titulada *De Morte Peregrini* (Sobre la muerte de Peregrino) de Luciano de Samosata. Esta obra se exhibe bajo la forma de una epístola dirigida

⁶⁷ Rápidamente, por temas de extensión y marco analítico, solo nos referiremos a la primera forma, la cual nos traslada hacia dos periodos históricos de lo que se conoce como cristianismo primitivo: primero, el período apostólico (siglo I); segundo, el período preniceno (siglos II-III y comienzos del IV).

a Cronio, viejo amigo de Luciano que comparte su particular sentido del humor. El relato presenta la historia de la dramática muerte de Peregrino Proteo, un cínico convertido al cristianismo que se lanza a la hoguera de los Juegos Olímpicos del año 165 d.C. Aunque el tema principal de la historia busca dar cuenta del martirio de Olimpia, Luciano describe incidentalmente la vida anterior de Peregrino.

Al desdichado Peregrino, o, como al mismo le agradaba llamarse, Proteo, le ocurrió exactamente lo mismo que al Proteo homérico; después de convertirse en todo por afán de gloria, y de adoptar innumerables formas, al final también se ha convertido al fuego; hasta tal punto le poseía la pasión por la fama.

Y ahora ahí tienes a este hombre excelente reducido a carbonilla, como Empédocles, con la única diferencia de que éste [*sic*] intentó pasar desapercibido cuando se precipitó en el cráter, mientras que aquel noble varón estuvo pendiente de la concentración más numerosa de Grecia, levantó una pira enorme y se lanzó sobre ella en presencia de muchísimos testigos, después de pronunciar ante los griegos un discurso defendiendo esta decisión pocos días antes de su hazaña (Luciano de Samosata, 1990, p. 248).

A propósito de la dramática experiencia de este mártir, Luciano realiza una visión retrospectiva bastante satírica sobre la vida de Peregrino Proteo. Cuenta que, en un momento determinado de su vida, encontrándose en Palestina, este cínico adoptó el modo de vida cristiano gracias a la doctrina impartida por sus sacerdotes apologistas. El motivo principal para practicar todos los renunciamentos que caracterizan la vida cristiana, fue la obediencia y la fidelidad a quien Luciano denomina *el sofista* que fue crucificado en Palestina por intentar introducir una nueva religión en la vida de los hombres (Foucault, 2010a, p. 193; Luciano de Samosata, 1990, p. 258). Peregrino es, entonces, un cínico que pasó por la conversión al cristianismo.

Conviene subrayar, en todo caso, que la interferencia entre estas dos formas de vida es bastante íntima para que un escritor como Luciano, que se manifiesta completamente hostil a todas esas formas prácticas, tienda a confundirlas sin demasiadas dificultades. De la misma manera, el emperador Juliano destacaría posteriormente en sus *Discursos* la proximidad evidente entre la vida cínica y la vida cristiana (Foucault, 2010a, pp. 182-183; 193). Por último, es igualmente importante la evocación que realiza San Agustín de Hipona sobre los cínicos en el libro XIX de *La ciudad de Dios* titulado «Fines de las dos ciudades». En dicho pasaje, se encuentra la interrogación respecto a la integración y el reconocimiento dentro de la comunidad

cristiana a aquellos que llevan el modo de vida cínico, lo cual permite identificar la presencia de este modo de vida dentro de las comunidades cristianas de este período (Foucault, 2010a, p. 194).⁶⁸ La respuesta de San Agustín es, para nuestros fines, bastante interesante:

La ciudad de Dios considera que, si no van contra Dios, los hábitos y costumbres son indiferentes, y cada quien puede elegir el modo de vida que mejor considere – activa, contemplativa o mixta –, sin olvidar lo que exigen la verdad y la caridad (San Agustín de Hipona, 2010, p. 624).

Esta indicación agustiniana, que se presenta bajo el rótulo de *maneras de ser y de obrar del pueblo cristiano*, es bastante explícita. Por ello, una vez que se identifica la doctrina cínica de manera positiva a los ojos del cristiano, no habrá ningún contratiempo en que una persona adopte la forma de vida cínica y pueda ser aceptada en el seno de su comunidad. En tal sentido, no debería ser objeto de sorpresa que en los inicios del cristianismo exista una interferencia evidente entre la práctica cínica y la ascesis cristiana. Pese a que, posteriormente, las referencias a la doctrina cínica, su modo de vida, la semblanza al «perro», desaparecerán durante varios siglos, pero encontrarán una suerte de renacimiento en algunos movimientos espirituales herejes que surgirán en el transcurso de la Edad Media.⁶⁹

Con ello, tenemos toda una serie de movimientos heréticos o no que florecieron a lo largo de todo este período mediante una reactivación del modo de vida cínico. Por ejemplo, la orden de los franciscanos, con su despojamiento, su vagabundeo, su pobreza y su mendicidad, son hasta cierto punto, para Foucault, los cínicos de la cristiandad medieval (Foucault, 2010a, p. 300). En cuanto a otras órdenes que es posible rastrear en esta misma época, como la Orden de Predicadores o también llamados dominicos, pues, su nombre se debe a que ellos mismos se

⁶⁸ Agustín de Hipona escribe su obra magna, *De civitate Dei contra paganos* (La ciudad de Dios contra los paganos), durante quince años en el período de su vejez (412 – 426 d.C.).

⁶⁹ Un ejemplo del resurgimiento de algunas de estas prácticas del cinismo puede encontrarse, particularmente, en las órdenes de los mendicantes que surgen alrededor del siglo XIII en Europa. Estos individuos, caracterizados por corresponderse con la Iglesia Católica, viven de la limosna de la gente y se conforman con hacer un voto de pobreza que los obliga a renunciar a todo tipo de propiedades o bienes, poniéndose a disposición de la comunidad. Esta organización, al igual que el monacato, se estructura jerárquicamente, pero se diferencian principalmente en el hecho de que el convento donde residen se encuentra en medio de las ciudades, mientras que los monasterios eran construidos en sitios difícilmente accesibles o a las afueras de las ciudades. Finalmente, las órdenes mendicantes, luego de despojarse de sus pertenencias, se cubrían con las vestimentas más simples y caminaban descalzos para convocar a los hombres por su salvación, interpretando una serie de diatribas sumamente violentas. En este elemento, encontramos una resignificación bastante clara del modo de comportamiento cínico. Véase la clase del 29 de febrero de 1984, segunda hora (Foucault, 2010a, p. 194).

denominan los *Domini canes* (los perros del Señor). E incluso encontramos en el movimiento valdense del siglo XII una proclamación que los anuncia como los sucesores directos de los cristianos primitivos, debido a que no tienen domicilio fijo, caminan por las calles en parejas como los apóstoles, y siguen desnudos el desvestimiento de Jesucristo (Foucault, 2010a, p. 195).

Dicho esto, retornamos nuevamente al problema de la desnudez, de suma importancia en toda la espiritualidad cristiana, el cual conduce, al menos de manera implícita, a la célebre problemática de la desnudez cínica. En el caso del segundo, esta compromete un doble valor del modo de vida por un despojamiento completo y, al mismo tiempo, la manifestación de la verdad del mundo y de la vida (Foucault, 2010a, pp. 184-185).⁷⁰ En otras palabras, nos referimos a la elección de vida como *escándalo de la verdad* que corresponde al despojamiento de la vida cínica como una manera de constituir en el cuerpo mismo el *teatro visible de la verdad*. Por ende, a lo largo de la historia del cristianismo aparece una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento y al relajamiento de sus costumbres. En la extensión de este período, aparece todo un *cinismo cristiano*. Un cinismo antiinstitucional, el cual es calificado por Foucault como antieclesiástico, cuyas huellas aún pueden percibirse en las vísperas de la Reforma, incluso durante la Reforma misma, sea la protestante o la Contrarreforma Católica.

2.3.2 CINISMO Y CRISTIANISMO PRIMITIVO: UNA PROPUESTA DE CONVERGENCIA

...en aquel tiempo habló Jehová por medio de Isaías hijo de Amoz, diciendo: Ve y quita el cilicio de tus lomos, y descalza las sandalias de tus pies. Y lo hizo así, andando desnudo y descalzo. Y dijo Jehová: De la misma manera que anduvo mi siervo Isaías desnudo y descalzo por tres años, por señal y pronóstico sobre Egipto y sobre Etiopía,

Isaías 20: 2-3.

Con respecto a las características antes mencionadas sobre el *cinismo* en la Antigüedad y sus consecuencias posteriores, durante gran parte del curso *El coraje de la verdad*, Foucault

⁷⁰ Cabe señalar que el cinismo no solo se conforma con hacer corresponder en una homofonía cierto discurso y una vida con arreglo a los principios enunciados en el discurso. El cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más precisa. Foucault señala que el *cinismo* hace de la forma de la existencia una condición esencial para el *decir veraz* (Foucault, 2010a, p. 185).

propone una sucesión de distintos testimonios de los más variados autores y épocas, con el objetivo de corroborar una propuesta de convergencia cínico-cristiana. La primera dificultad, como hemos analizado recientemente, es la diversidad de actitudes y conductas que en esta época se reconocieron en correspondencia con el *cinismo* (Foucault, 2010a, pp. 202-203). En el corazón de esta práctica, se identifica el cariz de un estereotipo que es etiquetado de *cinismo* por la mayoría de las personas en esta época: un individuo de manto corto, de barba desordenada, pies descalzos, con un zurrón, un bastón, ubicado en las esquinas de las calles públicas, o en la puerta de los templos, en donde interpela a la gente directamente. Pero más allá del arquetipo de este personaje que se vuelve familiar en los relatos que rastreamos desde inicios del siglo IV a.C., en adelante, nos proponemos ubicar diversas formas de vida que en este período se presentaron por sí mismas, fueron percibidas o desvalorizadas como formas de vida cínica. Un primer testimonio, en efecto, nos regresa nuevamente al relato de Luciano de Samosata con respecto al converso Peregrino Proteo:

Fue precisamente entonces cuando [Peregrino Proteo] conoció la admirable doctrina de los cristianos, al encontrarse en Palestina con sus sacerdotes y escribas. Y ¿qué creéis que pasó? En poco tiempo los hizo parecer como niños descubriendo que él era únicamente el profeta, sumo sacerdote, conductor, todo en suma (...) En resumen, lo tenían como a un ser divino, lo utilizaban como legislador y le daban el título de jefe. Después, por cierto, de aquel a quien el hombre sigue adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres.

Detenido por esta acusación, Proteo fue a parar a la cárcel, lo que confirmó su prestigio aún mayor para su vida posterior, con vistas a la fama de milagrero que estaba anhelando. Pues bien, tan pronto como estuvo preso, los cristianos consideraron esto como una desgracia y movieron todos sus recursos para conseguir su libertad. Al final, como esto era imposible, tenían al menos con él toda clase de atenciones, no al azar, sino con el mayor interés.

Más aún, hasta desde 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. Y efectivamente, también entonces fue a parar a manos de Peregrino, con el pretexto de su prisión, mucho dinero procedente de esta gente y con ello se consiguió una aportación más importante. 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 (Luciano de Samosata, 1990, pp. 258-261).

Este prolongado extracto del testimonio de las aventuras y desventuras de Peregrino Proteo relata la figura de un vagabundo ostentoso que sin duda estuvo vinculado a los movimientos populares y antirromanos de Alejandría. Antes de ser expulsado de Roma, impartió su enseñanza a los *idiotai*, es decir, a aquellos que no poseen cultura, ni estatus social o político (Foucault, 2010a, p. 210). Pese a que el relato de Luciano se encuentra cargado con una fuerte impronta hostil hacia la figura del cínico, entrega algunas características cristianas que son sorprendentes para el escritor satírico. Por ejemplo, la llegada y recepción de este personaje por parte de la comunidad cristiana en Palestina. Luego, cuando Peregrino cae en la cárcel, los cristianos se movilizaron masivamente para acudir su auxilio, siendo descritos por Luciano como *infelices*. Estos seguidores realizan renunciaciones y desprecian todo para vivir según la verdad de sus preceptos. Antes de su dramático sacrificio, Peregrino se dispone a enviar una serie de epístolas con consejos, leyes y disposiciones para distintas ciudades (Luciano de Samosata, 1990, p. 41). De la misma manera, tuvo o quiso tener, de acuerdo con Luciano, el papel del *profeta*. Y la gente lo consideró como un pontífice, o un legislador, cercano a la imagen de Cristo.⁷¹

Pero no solo en Luciano de Samosata se encuentran estas consideraciones que permiten entablar una serie de semejanzas con algunos aspectos del cinismo de la antigüedad y el cristianismo primitivo. En el otro extremo, en segundo lugar, tenemos un personaje que fue muy importante tanto para las relaciones en la historia del *cinismo*, como para el pensamiento estoico. Nos referimos a la famosa figura de Demetrio el Cínico, quien es referenciado con bastante frecuencia por Séneca. Este último, adorna la imagen de este personaje con una serie de elogios, lo llama «nuestro Demetrio» y lo califica como un *testigo de la verdad y la virtud misma* (Séneca, 2019, pp. 58; 179). Dada la importancia que le otorga Séneca en sus comentarios, es considerado como una de las figuras más notables de la filosofía de su tiempo (Foucault, 2010a, pp. 243-244).

⁷¹ Esta imagen de Cristo como legislador puede ser rastreada en Mateo 23:8-10 y Lucas 16:7-9 respectivamente.

A Demetrio, el mejor de los hombres, lo llevo en mi compañía y, dejados a un lado los que visten púrpura, es con él, andrajoso, con el que converso y al que admiro. ¿Por qué no admirarle? He comprobado que nada le falta. Uno puede despreciarlo todo, pero nadie puede poseerlo todo. Para llegar a las riquezas el camino más corto es el menosprecio de ellas. Por su parte, nuestro Demetrio vive no como quien lo ha despreciado todo, sino como quien ha dejado a los demás la posesión de todo (Séneca, 2019, p. 348).

Demetrio el Cínico es una figura notable para Séneca, quien aparece en las obras y cartas del filósofo estoico como alguien que llevaba una vida abiertamente despojada, pobre, lo que suscita su interés particular para visitarlo con frecuencia. En una de sus epístolas a Lucilio, Séneca señala que su preferencia se mantiene en visitar al *seminudus* (semidesnudo) Demetrio en lugar de las personas vestidas de púrpura. Con relación a este personaje muy particular, Séneca cuenta una anécdota de Demetrio respecto al violento rechazo de una importante suma de dinero que el emperador romano Calígula le había ofrecido. El cínico habría acompañado su desprecio con un comentario bastante particular: «si hubieras querido tentarme, habrías tenido que ofrecerme todo el imperio» (Foucault, 2010a, p. 208). Encontramos aquí, claramente, una prueba de resistencia mediante la cual el individuo debe fortalecerse y, frente a todo el mundo, este asegura su propia soberanía.

Sobre este mismo punto, en la obra *De beneficiis* se desarrolla una descripción sobre la manera de hablar de Demetrio. Para Séneca, el cínico es un hombre de sabiduría consumada, que habla con elocuencia sobre los temas importantes y que refuerza su sencillez, sin forzar las palabras, sin términos rebuscados. Su elocuencia persigue su objetivo propio y va donde lo conduce su *impetus* (movimiento). Por ende, la elocuencia sobria, eficaz, hasta cierto punto cínica, será cuando esta se encuentra despojada de ornamentos (Foucault, 2010a, p. 209). Pero resulta bastante evidente que esta forma de oratoria presentada por Séneca guarde una distancia particular con el griterío, las insolencias y los insultos que los predicadores callejeros proyectan hacia la multitud. Además, la vida de Demetrio no puede ser asociada con la vida del agitador popular de masas que hemos visto anteriormente. Principalmente porque su vida es la de un hombre ligado a la aristocracia romana, ha desempeñado el papel de consejero de todo un grupo de políticos romanos, entre los que se encuentran Publio Clodio Trásea Peto y Cayo Helvidio Prisco (Foucault, 2010a, p. 23). En consecuencia, en la figura de Demetrio el Cínico tenemos la

Por lo tanto, es posible destacar dos simbolizaciones a partir de estos personajes. Peregrino, por un lado, recorre el mundo mediterráneo y comparte con los diferentes movimientos populares y religiosos que comenzaban a emerger en esta época; y Demetrio, por otro, se encuentra cómodamente ubicado entre la aristocracia romana llevando a cabo el papel de consejero. Pese a que ambos personajes trazan sus respectivas líneas por caminos distintos, la relación con la muerte y el suicidio permite dilucidar una serie de dificultades propias del *cinismo*. Puesto que Demetrio, en su rol de consejero, asistió el suicidio de Trásea Peto por orden del emperador Nerón. Mientras que Peregrino se suicidó quemándose vivo, luego de convocar a toda una multitud para que lo rodeara e hiciera una suerte de fiesta popular de su martirio.

ZEUS – Todavía no me has dicho, Filosofía, qué daño te han hecho; lo único que haces es mostrar tu indignación.

130

trabajar y de ovillar para las mujeres, que lo desenredarían con más eficacia cada vez que ellas hacen el torcido de la trama o quieren hilar una hebra. Pues bien, dedicados a tales ocupaciones en su adolescencia, ni siquiera conocen mi nombre, y cuando empiezan a llegar a la edad viril y se da cuenta del respeto que siente la multitud ante mis compañeros, y como toleran su libertad de expresión [*parrhesía*], se complacen con sus atenciones, acatan sus consejos y tiemblan ante sus censuras, considerando que todo esto constituye una gran soberanía.

Ahora bien, el aprendizaje de todos los requisitos necesarios para esta vocación requeriría una larga tarea o más bien algo completamente imposible para ellos. Sus oficios, sin embargo, les proporcionaban poco, y con mucho esfuerzo difícilmente podían darles lo imprescindible. Para algunos la esclavitud resultaba dura y, como es en realidad, insoportable. Por ello, al examinar su situación decidieron soltar su última áncora, la que los navegantes llaman sagrada, recurrieron a una maravillosa desesperación, llamaron además en su ayuda a la audacia, la estupidez y la desvergüenza, que son sus principales colaboradores, se ejercitaron en nuevos insultos, para tenerlos siempre a mano y en su boca, y provistos de este único referendo (¿te das cuenta de la clase de pasaporte para la Filosofía?), componen su figura y se disfrazan muy bien para parecerse a mí misma, sin duda, lo mismo que dice Esopo que hizo el asno de Cime, que se puso una piel de león y empezó a rebuznar con violencia, pretendiendo ser también él un león. Y, sin duda, había algunos que le creían (Luciano de Samosata, 1990, pp. 278-279).

De acuerdo con este diálogo, aparece la perspectiva de una cierta lectura del cinismo como una imitación, una caricatura, sería la *impostura* de un verdadero cinismo. Entonces, en este texto se encuentra un retrato de la grosería, de la ignorancia y la incultura de aquellos que practican el cinismo. Respecto a esto mismo, Foucault presenta un retrato sumamente violento del *cinismo* por parte del emperador Juliano, «El Apóstata». En el discurso VII titulado *Contra los cínicos incultos* se encuentra lo siguiente:

Y ahora, por las Musas, contéstame a esta pregunta sobre el cinismo: ¿es acaso una demencia y una vida no humana, sino una disposición salvaje del alma, que piensa que no hay nada bello, nada precioso, nada bueno? Pues eso es lo que Enómao podría hacer suponer a muchos; si te hubieras 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, todo lo que escribió aquel hombre. Estando así las cosas, hacer desaparecer toda reverencia a los dioses, deshonra toda prudencia humana y provoca el pisotear no sólo [sic] las leyes, que también reciben el nombre de lo bello y lo justo, sino también aquellas que procediendo de los dioses están como grabadas en nuestras almas, por las que todos estamos convencidos, sin necesidad de aprenderlo, de que existe algo divino, y hace ello creo que miramos y dirigimos nuestros esfuerzos disponiendo nuestras almas de la misma forma que, en mi opinión, los ojos hacia la luz; además, aunque se rechazase la segunda ley, sagrada y divina por naturaleza, que ordena respetar total y absolutamente a los demás inclinándonos a no provocar ni de palabra, ni de obra, ni con los secretos impulsos del alma, y que es nuestra guía de la más perfecta justicia, ¿acaso no es esto digno del bátrio? ¿No sería necesario que los que alaban estas opiniones fueran desterrados, igual que las víctimas expiatorias, no atacándoles con los tirsos, pues es un castigo demasiado suave para sus crímenes, sino haciéndoles perecer lapidados? ¿En qué se diferencian éstos, contéstame, por los dioses, de los bandidos del desierto y de los que se apoderan de las costas para maltratar a los que desembarcan? Dicen que en que desprecian la muerte, como si esta locura no fuera propia también de los piratas. Pues el que entre vosotros es llamado poeta y mitólogo, según revelo la Pitia a los piratas que la consultaron, ese héroe y demon dice sobre los que ejercen la piratería en el mar:

Como los piratas que errantes por el mar exponen sus vidas

¿Qué otro testimonio buscas de la locura de los piratas? A no ser que alguien diga que esos piratas son más valientes que estos perros, y estos perros más impúdicos que aquellos piratas. Pues éstos, conscientes de su depravada vida, se lanzan a lugares solitarios no tanto por miedo a la muerte como por vergüenza, mientras que los cínicos, errando por los lugares públicos, siembran el desconcierto en las leyes comunes al introducir una conducta ciudadana no mejor ni más pura, sino peor y más repugnante (Juliano, 1982, pp. 44-46).

Este discurso describe un retrato bastante violento sobre los cínicos, pero en este caso particular no apunta tanto contra la imitación hipócrita de la filosofía, como lo era en la sátira anterior de Luciano de Samosata, sino que habla sobre la actitud de los cínicos cuando éstos se manifiestan en oposición a las leyes divinas, las leyes humanas y toda forma de tradicionalidad u organización social. Podemos decir, en consecuencia, que ante este *cinismo* ostentoso, ruidoso,

agresivo, negador de las leyes, las tradiciones y las reglas, sus adversarios más encolerizados destacan siempre el valor y los méritos de otro *cinismo*, el cual contraponen, caracterizado por ser mesurado, meditado, educado, discreto, sincero, y realmente austero. Foucault incluso señala la dificultad de encontrar una crítica dirigida a los cínicos que no esté acompañada por un juicio en extremo favorable por esta idea del «verdadero cinismo», sea el *cinismo primitivo* que se cree reconocer en las figuras de Antístenes, Diógenes de Sinope o Crates de Tebas, sea un *cinismo* esencial que practicarán los buenos cínicos, o un *cinismo* como principio de conducta que puede ser practicado por uno mismo (Foucault, 2010a, p. 213).

Al respecto, aparece nuevamente otro ejemplo de Luciano de Samosata, quien anteriormente desplegó un ataque hacia la figura de Peregrino Proteo en el texto sobre su vida y muerte. Luego, en un pasaje de la obra *Los fugitivos*, desarrolló un ataque generalizado y agresivo contra los filósofos cínicos. Sin embargo, pese a estas ácidas críticas, existe un bello retrato sobre la figura del cínico Demonacte escrito por el mismo Luciano. Este texto, titulado *Vida de Demonacte*, resalta un retrato positivo, extenso y bello que se ajusta, a juicio de Luciano, a la vida auténticamente cínica.

Más Demonacte, como digo, no fue captado por ninguno de éstos, sino que, movido por su natural inclinación hacia las cosas nobles y su amor innato a la filosofía desde la niñez, despreció todos los bienes humanos y, entregándose por entero a la libertad y a la sinceridad, vivió una existencia recta, sana e irreprochable, ofreciendo a cuantos le vieron y oyeron ejemplo de su buen juicio y de la integridad de su filosofar.

No se lanzó a estas actividades «con los pies sin lavar», como dice el refrán, sino que se nutrió de los poetas y recordaba pasajes extensísimos; era un experto orador, conocía las escuelas filosóficas por haberlas tratado de modo nada superficial y – como indica el proverbio – no «con la punta del dedo»; mantenía su cuerpo entrenado, lo había endurecido para la resistencia y, en general, había procurado no depender de ningún otro. Por ello, cuando comprendió que ya no se bastaba a sí mismo, abandonó la vida voluntariamente, dejando tras de sí un gran renombre entre los griegos cultos.

Sin ceñirse a una determinada forma de filosofía, sino combinando muchas, en modo alguno manifestaba predilección por una concreta: parecía relacionarse más estrechamente con Sócrates, si bien por su indumentaria y costumbres exentas de

prejuicios dio la impresión de imitar al sabio de Sinope (Luciano de Samosata, 1996, pp. 133-134).

En este cuidadoso y extremadamente positivo retrato de la figura de Demonacte, en primer lugar, se presenta un individuo naturalmente inclinado a la filosofía por un movimiento innato de él. Precisamente, uno de los temas fundamentales del modo de vida cínico era el movimiento innato hacia la filosofía, pero no de manera forzada, ni exigida, tampoco que se inclinara por elementos culturales vinculados a la formación y el aprendizaje (Foucault, 2010a, p. 214). En lo esencial, para el *cinismo* uno es y nace filósofo por naturaleza.

Así, en el legendario diálogo entre Diógenes de Sinope y Alejandro Magno, narrado por Dión de Prusa, el primero explica con claridad que no se llega a ser «rey» en el sentido filosófico del término. Uno lo es por naturaleza, porque nace como hijo de Zeus (Dión de Prusa, 1988, pp. 259-260). En este sentido, Demonacte sería también un hijo de Zeus. Un movimiento innato lo inclina de manera natural hacia la filosofía, lo que no impide, dice Luciano, que sea un hombre de cultura. Este cínico no se encerró en una filosofía determinada, ni tampoco se amparó en su inclinación natural hacia estas cosas para tornarse un vagabundo inculto. Al contrario, se familiariza con todos los principios de la filosofía que tuvo a su alcance y tomó la precaución de combinar los mejores elementos de las diferentes escuelas (Luciano de Samosata, 1996, p. 136).

Luciano agrega que Demonacte completó su filosofía con entrenamientos de resistencia, los cuales permiten resistir a la privación y el sufrimiento. Y señala un rasgo que demuestra la existencia de un verdadero y buen *cinismo* que él mismo es capaz de reconocer. En efecto, Demonacte es presentado como un *práctico de la verdad* que se ha consagrado durante toda su vida a la *eleutheria* (libertad) y a la *parrhesía* (franquía), proyectando hacia todo el mundo un ejemplo del conocimiento de sí. Pese a ello, esta inquietud por la verdad no se hace cuerpo en la forma de la violencia, la agresión o el insulto, como sucedió en tantos cínicos.⁷² Además, Demonacte es un buen médico que se preocupa de curar su alma. Se habría valido de la dulzura, y habría desplazado las riquezas o los honores, pero guardó profundo interés por los temas de

⁷² Al respecto, dentro de la biografía de Demonacte, es descrito en la forma de una breve anécdota el encuentro entre este y Peregrino Proteo. El cínico convertido al cristianismo, le reprochaba sus frecuentes burlas y mofas de los hombres, diciéndole: «Demonacte, haces bien el perro», a lo que contestó: «Peregrino, no haces bien el hombre». Véase (Luciano de Samosata, 1996, p. 137).

la ciudad. Finalmente, en los últimos días de su vida, en pleno umbral de la muerte, es acogido, sostenido, amparado y alimentado por los diferentes ciudadanos de Atenas. Cuando este personaje visitaba las distintas casas de la *polis*, era recibido con dedicación y el afecto de un dios, este entregaba a cambio consejos útiles o necesarios para asegurar la paz y la buena armonía tanto en las familias como en la ciudad completa (Luciano de Samosata, 1996, p. 141). Este cínico que habla sin dudar con la verdad, que jamás teme decirla, es al mismo tiempo una persona para la cual la práctica de la verdad es una práctica dulce, una práctica curativa, una práctica terapéutica.

Con un enfoque más próximo a la inquietud filosófica, se encuentra también el testimonio del emperador Juliano, de quien también hablamos anteriormente, y que ahora, al revisar su crítica hacia algunos *cínicos* en particular, permite descubrir algunos paralelismos notables en los modos de vida que estamos analizando. «El Apóstata» identifica el *ascetismo* como una característica compartida entre el *cinismo* y el cristianismo que confirma una actitud de veracidad. Pese a ello, su análisis en ambos casos es bastante peyorativo. Con el despojamiento cínico, su comentario será más respetuoso, aunque esto no le impide atacar a cínicos como Enómao, que desprecia tanto las leyes divinas como humanas. Pero no todo es negativo, Juliano realiza en reiteradas comparaciones de los cínicos de su época con Diógenes de Sinope o Crátes de Tebas, considerados por él como ejemplos de la sinceridad del *decir veraz* que representa el cinismo (Foucault, 2010a, p. 215).

Existe, por lo tanto, un verdadero cinismo que proviene de las expresiones, no solo verbales, de Crates de Tebas y Diógenes de Sinope. Pero no solo existe esa resonancia del *cinismo primitivo*, que es homenajeada por «el Apóstata», sino que también hace de él una especie de filosofía universal que se presenta como válida para todo el mundo y al alcance de cualquiera. El pasaje en cuestión se encuentra en el segundo discurso titulado *Contra los cínicos incultos*:

No es fácil encontrar un fundador a quien atribuir el origen del cinismo, aunque algunos suponen que conviene otorgárselo a Antístenes y a Diógenes. Pero sin razón parece Enómao afirmar que «el cinismo no es ni el antitenismo y el diogenismo». En efecto, los cínicos más ilustres dicen que el gran Heracles, al igual que es responsable de muchos otros bienes nuestros, también legó a los hombres el mejor ejemplo de este tipo de vida. Yo, que quiero respetar a los dioses y a los que se han encaminado a un destino divino,

estoy convencido de que antes de él algunos hombres, no sólo [*sic*] entre los griegos sino también entre los bárbaros, han filosofado de esta manera; pues esta filosofía parece ser común y la más natural y no necesita ningún tipo de aplicación, sino que basta con escoger lo que es bueno, deseando la virtud y evitando la maldad, y ni hay que leer miles de libros – dicen que «la erudición no proporciona la inteligencia» – ni hay que soportar todo lo que soportan con frecuencia otras escuelas, sino que basta sólo [*sic*] con escuchar estos dos preceptos del dios Pítico: «Conócete a ti mismo» y «reevalúa tu moneda» (Juliano, 1982, pp. 126-127).

Esta representación del cinismo es bastante tardía, pero muy significativa para Foucault. En ella, el *cinismo* aparece como una filosofía absolutamente antigua, que se remonta más allá de las escuelas filosóficas señaladas en este discurso, como las de Epicuro, Sócrates, Diógenes y Crates, que se remonta hasta Heracles. Tenemos, entonces, universalidad cultural al mismo tiempo que antigüedad. En segundo lugar, para adquirir esta filosofía no es necesario una formación especial, sino que, de acuerdo con «el Apóstata», son necesarias muy pocas cosas en el orden del conocimiento: la práctica de una serie de virtudes elementales, que todo el mundo puede conocer y aplicar. En tercer lugar, tanto la antigüedad como la universalidad son vistos como una suerte de sincretismo filosófico. Pues, basta con extraer de cada una de las filosofías existentes cierto núcleo elemental relacionado con la práctica de las virtudes para llegar finalmente a la modalidad cínica de la existencia (Foucault, 2010a, p. 216).

Finalmente, tenemos una recepción del *cinismo* que nos entrega dos representaciones opuestas: el *cinismo* como el *universal* de la filosofía, pero sin duda también su *impostura*. En este sentido, vemos cómo el *cinismo* se presenta bajo una forma de existencia al margen de la institucionalidad. El cínico es un individuo que vive al margen de la sociedad y circula por sus calles convertido en un paria. Sin embargo, aunque sea visto como un vagabundo es, al mismo tiempo, el núcleo universal de la filosofía (Foucault, 2010a, p. 217).

Así, al mismo tiempo que los filósofos se reconocían con tanta facilidad en el *cinismo*, se distancian violentamente de él a través de una caricatura ampliamente reproducida: el cínico es presentado como una alteración inaceptable de la filosofía (Foucault, 2010a, p. 244). Es cosa de retomar los ejemplos vistos recientemente y comprobar que, en autores como Epicteto, Juliano «el Apóstata» o Luciano de Samosata, el *cinismo* es interpretado como un espejo roto para la filosofía de la Antigüedad. Para Foucault, el *cinismo* es el espejo roto en donde todo

filósofo puede reconocerse, pero también debe reconocer la imagen misma de la filosofía, es decir, la mirada de lo que *es* y de lo que *debería ser*, pero también es la imagen de lo que el propio filósofo *es* y de lo que *quiere ser*. En consecuencia, podemos decir que el *cinismo* fue percibido en este período como la banalidad escandalosa de la filosofía, de la práctica de la filosofía vestida en su escandalosa *impostura*.

En el caso del escándalo cínico, en primer lugar, arriesga la vida no solo al decir la verdad, sino por la misma manera en cómo vive. El sujeto *expone* su vida, en todos los sentidos de la palabra. Es decir, muestra su vida tanto que la expone al *riesgo*. Pero esta presentación, desenfrenada, no proviene de sus discursos, sino desde la vida misma. Es preciso señalar que, en su propia estructura, el escándalo cínico siempre actúa en el marco del gran tema: tener el *coraje de la verdad*. Por otra parte, en segundo lugar, el escándalo cínico no dejó de plantear a la filosofía la cuestión permanente de la *bíos philosophikós* (vida filosófica) durante toda su extensión histórica, sea en la Antigüedad, en el cristianismo o en el mundo moderno.

Si retrotraemos nuestro análisis del cinismo hacia el histórico problema de la *parrhesía* y la modalidad del *decir veraz*, podemos indicar que, si bien la filosofía institucionalizada va a inclinarse hacia cuestiones relacionadas con el *decir veraz* desde la perspectiva del enunciado que pueda reconocerse o validarse como verdadero; el *cinismo*, por su parte, será la forma de filosofía que no deja de interrogarse a *sí misma* respecto de la mejor *forma de vida* que permita llevar a cabo el *decir veraz*. Este tema de la práctica de la verdadera vida es absorbido y resignificado posteriormente por las prácticas de la religión, en consecuencia, el problema de la verdadera vida, en la práctica filosófica, presenta una disociación paulatina. A los ojos de Foucault, es como si la filosofía se aligerara del problema de la verdadera vida, en la misma medida en que la religión, las instituciones religiosas, el ascetismo religioso y la espiritualidad, lo harán suyo de manera cada vez más notoria, desde los fines de la Antigüedad hasta el mundo moderno.

Asimismo, Foucault da cuenta de una hipótesis que plantea la institucionalización de las prácticas del *decir veraz* en una ciencia, con normas, regulaciones, instrucciones e instituciones que, sin duda, presenta otra gran razón para que el tema de la verdadera vida desapareciera como problemática filosófica, como un problema de las condiciones de acceso a la verdad (Foucault, 2010a, p. 249). Tenemos, por ende, una bifurcación de la cuestión de la verdadera vida, en tanto

no dejó de agotarse, de atenuarse, de suprimirse y de desgastarse en el pensamiento occidental. Por un lado, la confiscación de las problemáticas de la verdadera vida por parte de la institución religiosa; por otro lado, anulación del problema de la verdadera vida en la institución científica.

2.3.3 LA INCURSIÓN DE LOS APOLOGETAS CRISTIANOS

La clase del 17 de marzo de 1982 contiene una serie de contenidos fundamentales para determinar una fractura (o doble desenganche) respecto del principio de *autoconocimiento* y del principio de reconocimiento en lo divino, ante la irrupción de la espiritualidad cristiana tanto en Oriente próximo como en Occidente. Dentro de la ascética estoico-cínica, una de las principales características era una suerte de desenganche del conjunto de ejercicios que corresponden al imperativo del *autoconocimiento*. En primer lugar, es una suerte de distanciamiento en donde el *autoconocimiento* aparece con un nuevo rol, ahora indispensable, pero desplazado del centro de la *askesis*. Pero también, en segundo lugar, un desenganche de las formas posibles para aspirar a este *autoconocimiento*, ahora practicado con respecto al reconocimiento de sí en tanto elemento divino. Al respecto, encontramos sentido en la expresión de Séneca que da cuenta del principio que anuncia que «todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu (*daimon*) de cada uno con el designio del administrador del universo» (Diógenes Laercio, 2009, p. 365).⁷³ Para Foucault, esta asimilación al principio de *homoiosis to Theo* y el imperativo del reconocimiento de *sí mismo* dentro de la razón divina que organiza al mundo entero, son unas de las primeras consecuencias del desenganche del conjunto de los ejercicios ascéticos con respecto al principio del *autoconocimiento* y respecto al reconocimiento de sí como elemento divino, los cuales fueron presentados en la extensión de los dos primeros modelos de la espiritualidad antigua (Foucault, 2012, pp. 397-398).⁷⁴ Por otra parte, tiempo después, esta doble fractura será la misma que articulará la plataforma desde la cual encontraremos la fortuna histórica de estos ejercicios dentro del propio cristianismo.

⁷³ Esta referencia a la vida conforme a la naturaleza forma parte del registro que realiza Diógenes Laercio sobre la vida de Crisipo de Solos, considerada la máxima figura del estoicismo antiguo. Se le considera asimismo el fundador de la gramática como disciplina en Grecia y el segundo fundador de la *stoa*. Aunque es más conocido por su curiosa y lamentable muerte, al ahogarse con vino al no poder parar de reír debido a un chiste que él mismo contó.

⁷⁴ Efectivamente puede estudiarse en ambos modelos, de *reminiscencia* y *alejandrino-romano*, pues vemos, en primer lugar, el despliegue de la *reminiscencia* platónica y, en segundo lugar, una suerte de continuación de estos planteamientos en los desarrollos que llevarán a cabo tanto los neoplatónicos como los primeros movimientos gnósticos. En ambos gestos se encuentra la centralidad del reconocimiento de sí como elemento divino.

Para introducirnos dentro de estas indagaciones sobre el surgimiento del cristianismo primitivo, nos sostenemos en una serie de estudios que realiza Pierre Hadot sobre este período. En primer lugar, el problema para comprender el fenómeno del auge del primer cristianismo, de acuerdo con este pensador, es que la espiritualidad cristiana es presentada por una parte de su tradición como una *filosofía revelada* (Hadot, 2006a, p. 61). Esta asimilación puede ubicarse principalmente dentro de la corriente que comienza a tomar forma a partir del siglo II d.C., bajo el movimiento conocido como *los apologetas*.⁷⁵ Estos individuos se presentaban en oposición a la filosofía grecorromana, a la cual identificaban como un *cristianismo a la griega*, identificando su propio pensamiento como la *única* filosofía.

Con respecto a este problema, los apologetas decían que los filósofos griegos solo habían poseído parcialmente algunos elementos del *Logos*, pero los cristianos, a su juicio, se encontraban en posesión del *Logos* mismo encarnado en Jesucristo. Y de esta forma, el pensamiento cristiano se manifiesta con un *modo de vida* conforme a la ley de la Razón, por consiguiente, los cristianos sí hacen filosofía, pues viven en conformidad con la ley del *Logos* divino (Hadot, 1998, p. 259, 2006a, p. 241).⁷⁶ De esta manera, en el primer cristianismo de corte apologeta aparecen una serie de contenidos desarrollados de manera dispersa por la filosofía antigua, ahora resignificados unitariamente dentro de la práctica cristiana. Por ejemplo, vemos en los escritos de Clemente de Alejandría una vinculación existente entre la filosofía y la *paideia*, es decir, en la educación del género humano. Clemente es quizás uno de los pensadores más eruditos del período preniceno, y dentro de su obra se encuentra una resignificación del *Logos* griego como «divino Pedagogo» que se encarga de educar a toda la humanidad, ahora bajo la forma del *Logos* cristiano revelado como la verdadera filosofía que se encarga de la conducción a imagen y semejanza de Dios para aceptar su «plan divino» como principio rector de la educación.

Un *Logos* dirige también nuestras acciones: el *Logos Consejero*; y un *Logos* cura nuestras pasiones: el *Logos Consolador*. Pero es siempre el mismo y único *Logos*, el que

⁷⁵ Para Pierre Hadot, la designación de *apologetas* para estos escritores cristianos se debe al esfuerzo de éstos por el insistente esfuerzo por presentar al cristianismo como una forma comprensible para el mundo antiguo, como vemos, uno de los elementos más característicos en esta relación es el empleo de la noción *Logos* (Hadot, 1998, p. 258).

⁷⁶ Uno de los apologetas del cristianismo, Justino Mártir o Justino el Filósofo, dice en su *Primera Apología* que, si filosofar supone vivir en conformidad con la ley de la Razón, el cristiano es un filósofo, puesto que vive en conformidad con la ley del *Logos*, de la Razón divina. Véase (Justino Mártir, 2018, p. 46).

arranca al hombre de las costumbres mundanas en que vivía y lo conduce a la única salvación de la fe en Dios.

El *Logos*, el guía celeste, recibía el nombre de *Protréptico* al exhortarnos a la salvación; este es el título específico que recibe el *Logos* cuando se encarga de estimularnos a la conversión, tomando el todo el nombre de la parte; toda religión es, en efecto, *protréptica* [estimulante], ya que genera en la mente la apetencia de la vida presente y de la futura.

Pero ahora, actuando a la vez en calidad de terapeuta y de consejero, aconseja al que previamente ha convertido y, lo que es más importante, promete la curación de nuestras pasiones. Hemos de darle, pues, el único nombre que naturalmente le corresponde: el de *Pedagogo*. El Pedagogo es educador práctico no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza; es guía de una vida virtuosa, no erudita (Clemente de Alejandría, 2001, pp. 58-59).

Posteriormente, esta identificación entre el cristianismo y la *verdadera filosofía* podrá encontrarse en numerosos pensadores, tal como fue dentro de la enseñanza de Orígenes y que se mantendrá durante toda su tradición, en donde personajes como Basilio de Cesarea, Gregorio de Nicea, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo, también hablarán en términos de «nuestra filosofía», «filosofía completa», o de la «filosofía según Cristo». Para Hadot, el hecho de que el cristianismo se presente como una filosofía, de manera ciertamente consciente, los convierte en herederos de cierta corriente que ya podía visualizarse en esta misma época bajo la tradición judía, en especial, en la figura de Filón de Alejandría (Hadot, 2006a, p. 62). En el acontecimiento de la emergencia del monacato como la realización de la perfección cristiana, también se encuentra su presentación como una *filosofía*. A partir del siglo IV d.C., no se trata simplemente de una corriente limitada a la tradición apologética y la tradición origeniana, sino que asistimos a la conformación efectiva de un movimiento que tuvo como consecuencia la introducción en el cristianismo de los ejercicios espirituales propios de la filosofía. Asimismo, el cristianismo incorpora cierto estilo de vida con una actitud espiritual que anteriormente carecía. En consecuencia, este acontecimiento, crucial para Hadot, resulta significativo, pues, gracias a que

el cristianismo fue considerado como una manera de ser, un estilo de vida, le será posible ser considerada íntegramente como una filosofía.⁷⁷

Por consiguiente, se constata una cierta continuidad entre los ejercicios espirituales filosóficos dentro del cristianismo y en la institución monacal, comprendiendo su recepción particular en la espiritualidad cristiana. Sin embargo, debemos considerar que estas transformaciones se realizan en un entorno bastante reducido, en donde podemos agrupar a un pequeño conjunto de escritores cristianos que han recibido una educación filosófica. Pero, es importante señalar que todos los aportes realizados por estos pensadores buscan ser expuestos de manera «cristianizada». Por ello, resulta interesante observar el apoyo que reciben estos ejercicios, principalmente debido a la *gracia divina*, haciendo de la humildad y la renuncia sus principales virtudes.

Sin la intervención previa de ningún modelo filosófico, los primeros monjes buscaban alcanzar la perfección cristiana mediante la práctica heroica de los consejos evangélicos y la imitación de la vida de Cristo. Mediante la extracción de una serie de elementos que se encuentran dentro del Antiguo y Nuevo Testamento, pero también gracias a la influencia alejandrina de Clemente, Filón y Orígenes, fortalecida principalmente por los capadocios, se despliega la introducción de un cúmulo de prácticas filosóficas dentro de la espiritualidad cristiana y monacal, descubriendo, revelando y practicando el ideal cristiano a partir de la conformación de una serie de cánones y del vocabulario de la tradición filosófica griega (Hadot, 2006a, p. 76).

Efectivamente, con la asimilación del cristianismo a una *filosofía*, es posible identificar una serie de prácticas, de *ejercicios espirituales* que eran propios de la filosofía pagana. En este sentido, Clemente de Alejandría resalta categóricamente la experiencia cristiana en la integración de estos ejercicios, dentro de los cuales se encuentran los ejercicios de meditación, de examen de conciencia y de atención a sí mismo (*prosoché*). La ley divina es, al mismo

⁷⁷ Para Hadot, al igual que la filosofía griega, la deriva cristiana se presenta al mismo tiempo como discurso y como modo de vida. En los orígenes del cristianismo, entre los siglos I y II, el discurso filosófico había adquirido en cada escuela la forma de una exégesis de los escritos de sus fundadores. Por supuesto, el discurso de la filosofía cristiana también será, de manera muy natural, exegético. Por ello, se desarrolla la apertura de una serie de escuelas de exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, como las de Clemente de Alejandría y Orígenes quienes, de acuerdo con Hadot, ofrecerán un tipo de enseñanza análoga al de las escuelas filosóficas de su período (Hadot, 1998, p. 259).

tiempo, el *Logos* de los filósofos y el *Logos* cristiano, este hecho debe ser la inspiración para que el cristiano deba atender a la prudencia y la atención a *sí mismo*, nos referimos a la actitud fundamental que mantiene el estoico, que le provee la tranquilidad del alma y que es requerida por todas las escuelas. Por otro lado, en Orígenes se ubica el ejercicio del examen de conciencia desplegado al inicio del capítulo V de su *Comentario al cantar de los cantares*:

Si no lo sabes,
oh la más hermosa de las mujeres, sigue las huellas del rebaño
y apacienta tus cabritas
cerca de las cabañas de los pastores [Cantares 1:7-8].

De uno de los siete que la fama celebra entre los griegos como señeros en sabiduría, se ha transmitido, junto con otras, esta admirable sentencia: Conócete a ti mismo. Sin embargo, Salomón, que ya en nuestro prólogo mostramos que había precedido a todos ellos en tiempo, en sabiduría y en conocimiento de las cosas, dice lo mismo hablando al alma como a una mujer y con cierto tono amenazador: Si no te conoces a ti misma, oh bella entre las mujeres; si no reconoces que las causas de tu belleza están en el hecho de haber sido creada a imagen de Dios, por lo cual hay en ti tanto esplendor natural (...); si no haces todo esto, yo te ordeno que salgas y camines sobre las últimas huellas de los rebaños, y que no apacientes ya ovejas ni corderos, sino cabritos, es decir, aquellos que por su depravación y su lascivia estarán a la izquierda del rey que preside en el juicio (Orígenes, 2007, p. 113).

Para Hadot, esta interpretación de Orígenes es una invitación al alma para que se examine con atención. El alma debe hacer que su examen contemple todos sus sentimientos y sus acciones (Hadot, 1998, p. 263). Por otra parte, en los escritos de Atanasio de Alejandría, continuando con esta atención a uno mismo, se encuentra el relato titulado *Vida de Antonio* que narra cómo este se convierte a la vida monástica y lleva a cabo una vida con rectitud al prestar atención a *sí mismo*. En ese contexto, cita las últimas palabras de Antonio a los monjes de la Montaña Exterior en el día de su muerte: «no relajarse ni desalentarse en las prácticas de la vida ascética, sino a vivir, como si tuvieran que morir cada día, y, a trabajar duro para guardar el alma limpia de pensamientos impuros» (Atanasio de Alejandría, 1975, p. 36). De esta manera, la atención a *sí mismo* que presupone la práctica del examen de conciencia, implica, junto con la vigilancia, un conjunto de ejercicios del pensamiento que son meditados, rememorados y

deben cumplir el objetivo de tenerlos siempre «a mano». La atención a *sí mismo* corresponde a un control sobre *sí mismo* que no puede adquirirse de otra manera que practicando de manera perseverante un *ascetismo* con el objetivo de alcanzar el triunfo de la razón sobre las pasiones, con su posterior extirpación (Hadot, 1998, p. 265). Nos encontramos, como vemos, frente a una *terapéutica de las pasiones* que busca alcanzar una liberación total (*apatheia*) y que pasa principalmente por el desprendimiento (*aprosatheia*) de los objetos, los deseos, las cosas indiferentes.

Finalmente, retomamos al análisis de Foucault para estudiar las formas que adopta una de las primeras formas de la confesión desde su emergencia, o al menos desde su establecimiento, a partir del siglo II d.C., época en donde el cristianismo impone a los individuos la necesidad de manifestar como verdad lo que son, desplazando completamente la forma de una conciencia de sí que permitiera asegurar, según la filosofía pagana, el control de *sí mismo* y de sus propias pasiones bajo la forma de un examen de sí consigo. Ahora, se encuentra una relación compleja con los otros, con la comunidad monástica, con el objetivo de pagar cierta deuda del mal. O sea, el cristianismo establece una obligación de la manifestación individual de verdad y la deuda del mal (Foucault, 2014a, pp. 126-127).

Foucault presenta la organización de las manifestaciones de lo verdadero individual y la remisión de las faltas de acuerdo con tres niveles o prácticas canónicas: el bautismo, la penitencia eclesiástica y la dirección de conciencia, pese a que este último no posee un carácter específicamente ritual. El primer elemento, el bautismo, nos remite tanto al Nuevo Testamento como a la *Didaché*, conocido también como la *Enseñanza de los doce apóstoles* que data aproximadamente en la segunda mitad del siglo I d.C.

Pues bien, dentro de la *Didaché* encontramos una serie de elementos que se configuran como la enseñanza previa que deberá seguir quien desee introducirse dentro de la vida cristiana. Antes del bautismo, será necesario conocer una serie de preceptos introductorios: «los dos caminos», «el segundo mandamiento», los peligros de quien no controla sus pasiones, «los deberes del creyente» y algunas restricciones respecto al consumo de ciertos alimentos, algo que podríamos calificar como «obligaciones fundamentales con respecto a Dios» (Foucault, 2014a, p. 128; Padres apostólicos, 2018, pp. 135-143). Luego de esto, es necesario mantener un ayuno que proporciona la purificación del cuerpo y el agua del bautismo que, pese a que no la

encontramos expresada en el Nuevo Testamento, constituye el elemento simbólico del bautismo de Cristo por Juan Bautista en las faldas del río Jordán. En consecuencia, dentro de estas características se halla la limpieza de los pecados anteriores a la vida del individuo. Pese a que se instituye cierta obligación de verdad, esto corresponde simplemente a una enseñanza previa.

De acuerdo con lo anterior, desde mediados del siglo II d.C. se encuentran una serie de formalizaciones que precisan aún más las relaciones entre el acto de verdad y la purificación. Por ello, al revisar la primera *Apología* de Justino Mártir, el bautismo se define tanto en su ritualidad como en su significación.

Y este alimento es llamado entre nosotros *eucaristía*, y a nadie es lícito participar del mismo, sino al que crea que son verdaderas las cosas que enseñamos y haya sido lavado con el baño del perdón de los pecados y de la regeneración, y viva conforme a lo que Cristo enseñó (Justino Mártir, 2018, p. 169).

Vemos en esta cita, al igual que en la *Didaché*, la confirmación de que no puede haber un bautismo sin una enseñanza previa. Es una obligación que el sujeto incorpore esta enseñanza. Sin embargo, la enseñanza es sancionada en el sujeto por un *acto de fe*, es preciso que las cosas aprendidas las crea como verdaderas (Foucault, 2014a, p. 130). Por lo que, dentro del bautismo, coincide la marca y el sello de la pertenencia tanto a la comunidad eclesial, como a Dios. En segundo lugar, el bautismo asegura un renacimiento. De acuerdo con Justino Mártir, habría dos generaciones posibles. La primera, es una generación que viene acompañada por la necesidad, el hombre nace sin saberlo. En ella, el sujeto es sometido a ciegas y puede caer naturalmente en las malas inclinaciones. En relación con esta vida de la ignorancia y los malos hábitos, aparecerá el bautismo con su segundo nacimiento (Foucault, 2014a, p. 131; Justino Mártir, 2018, pp. 159-161).

En virtud del segundo nacimiento, concurre una cierta forma que era fundamental para la filosofía estoica, nos referimos a la elección consciente del individuo que se eleva hacia la cima del mundo y toma un completo conocimiento de la racionalidad de este en general. Pues, este segundo nacimiento, se caracteriza por cierta elección y sabiduría, es decir, un conocimiento. Y esto nos traslada hacia un tercer efecto del bautismo según Justino Mártir: el renacimiento del sujeto es una «iluminación» en el sentido que comprende en esta época, es decir, en relación de conocimiento inmediato con Dios, esto es, asimilación y semejanza del

sujeto con Dios y, asimismo, reconocimiento de *sí mismo* a través de esa luz que irradia Dios, que ilumina tanto a la divinidad como al sujeto en una relación de correspondencia (Foucault, 2014a, p. 133).

Ahora bien, conduciéndonos hacia un nuevo orden de las cosas, la figura de Tertuliano se constituye como la gran mutación respecto a la concepción del bautismo y de las relaciones entre purificación y verdad. A partir de los aportes que formaliza Justino Mártir sobre el sello del bautismo, el renacimiento y la iluminación, Tertuliano introduce un elemento que determinará todo el desarrollo del cristianismo en Occidente (Foucault, 2014a, p. 134). El giro que introduce este personaje consiste en sustituir un precepto que se encontraba presente en la *Didaché*: la idea de los dos caminos, por la idea del *nullus homo sine crimine* (ningún hombre nace sin crimen).⁷⁸ De algún modo u otro, el hombre siempre nace pecador, y no es alguien que se extravía del camino de la virtud, sino alguien que, por el hecho de haber nacido, ya ha pecado. En consecuencia, tenemos la configuración de tres grandes modelos de la moral, en donde se configura y se desarrolla un *arte de la conducción de los individuos*. Para Foucault, la fuerza del cristianismo, que es también uno de los principales pilares donde radica el soporte de su autoridad, consiste en los aportes de Tertuliano mediante la combinación de los tres modelos: el viejo modelo de los dos caminos de la *Didaché*, el modelo de la caída que se encuentra en la Biblia y el modelo de la mancha del pecado.

2.3.4 LA RENUNCIA A SÍ MISMO

XXXIV. La renuncia que vas a hacer no es más que una figuración de la cruz y de la muerte. Ten presente, por tanto, que de hoy en más estás muerto al mundo, a sus obras y a sus deseos según la sentencia de San Pablo, estás crucificado para el mundo, y el mundo, a su vez, está crucificado para ti [Gálatas 6:14]. Considera, pues, la cruz, bajo cuyo misterio debe desenvolverse en adelante tu vida. Porque ya no eres tú quien vive, sino que en ti vive Aquel que por ti fue crucificado [Gálatas 2:20].

Juan Casiano. (2017, p. 112).

⁷⁸ Tanto en la primera doctrina impartida por los Doce Apóstoles en la *Didaché*, como en Mateo 7:13-14, se encuentra la referencia a «Los dos caminos». Este relato da cuenta de la existencia de dos caminos, uno de la vida, otro de la muerte. La diferencia entre ambos se presenta en la facilidad para transitar por el camino de la muerte, en contraste con la dificultad que representa circular por el estrecho camino de la vida. De acuerdo con el cristianismo primitivo, el sendero que adopte el sujeto determinará su destino.

En la última sesión del curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault realiza una serie de observaciones luego de presentar un marco referencial sobre las transformaciones en las relaciones entre subjetividad y verdad posterior a la instauración de la estructura monástica. A propósito de esto, señalamos que toda la configuración de la subjetividad cristiana para llevar a cabo la *renuncia a sí* es desarrollada en oposición al tema de la *perfección* que comenzaba a consolidarse dentro de los movimientos gnósticos y otros heréticos. El cristianismo, por ende, busca introducir una religión de salvación que estuviera totalmente desvinculada de la perfección grecorromana.

Es por ello, que la espiritualidad cristiana procede a marcar con la imperfección permanente a todos quienes piensan que se encuentran salvados. Y de esta manera, da comienzo a una escisión fundamental entre el conocimiento de sí, conocimiento de Dios y transparencia de sí para sí. De acuerdo con Foucault, esta espiritualidad inició un proceso para autonomizar el conocimiento de sí como una labor indefinida y que nunca se consumará en su perfeccionamiento. Asimismo, el cristianismo también desplaza la *reminiscencia* platónica por la tarea indefinida de penetrar en los secretos inciertos de la conciencia, exhortando al individuo a la obligación de creer en Dios y a la tarea interminable de examinarse y conocerse a *sí mismo* (Foucault, 2014a, pp. 354-356).

En segundo lugar, como analizamos recientemente, dentro del cristianismo la relación entre subjetividad y verdad se transforma en diferentes formas dentro de los campos institucionales que constituye la espiritualidad: bautismo, penitencia y la exploración de la conciencia mediante la dirección. Cada una de ellas, se organiza en su particularidad para establecer una serie de técnicas en relación con la obligación de verdad con la subjetividad. Independiente de las características de cada una, nuestro interés se concentra directamente en los aspectos que rodean a la dirección de conciencia, pues, en ella, se encuentra una consistencia histórica que es fundamental dentro de la historia de la subjetividad y verdad en Occidente (Foucault, 2014a, p. 355). Para Foucault, la dirección es mucho más importante que el bautismo o la penitencia, debido a que esta establece una relación con la muerte, el otro y la verdad, a partir de una obligación de hablar, una obligación del *decir veraz*, de producción de un *discurso veraz* sobre *sí mismo* de manera indefinida.

En tal sentido, desde el siglo IV en adelante, gracias a los escritos de Juan Casiano, descubrimos una obligación impuesta del *decir veraz* sobre *sí mismo*, imperativo que no tendrá ninguna interrupción durante toda la extensión histórica del cristianismo y que llega hasta nuestros tiempos (Foucault, 2014a, p. 294). Es la obligación de hablar de sí para decir la verdad, es decir, *discursivizarse uno mismo*. Esta es una de las grandes líneas de fuerza en torno a la organización de las relaciones entre subjetividad y verdad en el cristianismo de Occidente. Siempre será necesario que el sujeto se encuentre en flexión hacia su propia verdad por intermedio de la discursivización perpetua de *sí mismo* (Foucault, 2014a, pp. 356-358). Por consiguiente, el cristiano no tendrá la verdad en la cima del mundo, sino que esta se encontrará como un secreto profundo sujetado en el fondo de *sí mismo*, siendo forzado de manera indefinida a mostrar al Otro las riquezas de su trabajo, pensamiento, atención y conciencia, mediante el discurso que no dejará de sacar cosas desde su interior. Para Foucault, más que una obligación esencial en la *discursivización* de la propia verdad, en realidad, se descubre una de las formas primordiales de obediencia que se han desarrollado en Occidente durante milenios: la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva, estas tres configuraciones constituyen un armazón en donde cada elemento necesariamente implica a los otros dos.

La manifestación verbal de la verdad que se esconde en la interioridad de cada individuo es un elemento ineludible para el gobierno de los hombres por otros hombres, como puede observarse dentro de las instituciones monásticas y cenobíticas desde su instauración (Foucault, 2014a, p. 362). Pese a ello, Foucault indica que esta manifestación de la verdad no busca alcanzar un dominio soberano de uno sobre *sí mismo*, sino que, contrariamente, se espera humildad, obediencia, mortificación, desapego de sí y la constitución de una relación consigo mismo que sea propensa a la destrucción de la forma del *sí mismo*.

Sólo [*sic*] me gustaría hacer hincapié en una transformación de esas prácticas, una transformación que se produjo al comienzo de la era cristiana, del período cristiano, cuando la obligación de conocerse a sí mismo se convirtió en el precepto monástico: «Confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos». Esta transformación tiene cierta importancia en la genealogía de la subjetividad moderna. Con esta transformación comienza lo que podríamos llamar hermenéutica de sí (Foucault, 2016, p. 37).

¿Por qué solo en el monacato y no en el movimiento cristiano en general? Es una suerte de paradoja, pues las formas de vida que habían logrado desarrollarse dentro de las filosofías del platonismo o del estoicismo, se integraron fácilmente dentro de la espiritualidad cristiana. Sin embargo, las *tekhné tou biou* de estas escuelas filosóficas recién comenzaron a integrarse recién a inicios del siglo IV d.C. El motivo principal de todo esto, afirma Foucault, fue que dentro de las instituciones monásticas se inició un proceso de transformación en donde se reinsertaron, reactivaron y retomaron estas técnicas. En el fondo, dentro del cristianismo uno de los principales problemas fueron las relaciones entre la salvación y la perfección. Este debate, no solo se dio dentro del cristianismo, sino también con respecto a otros grandes movimientos que pueden estudiarse dentro de esta época, como lo es la polémica con el gnosticismo. Por ende, es bastante complejo el panorama donde se insertan estas técnicas, dado que, como vemos, se desarrolla una religión de la salvación que rehúsa alcanzar la perfección en un contexto donde coexisten numerosas expresiones espirituales que presentaban en su núcleo fundamental la promesa de salvación y el acceso a la perfección. En suma, el cristianismo se consolida finalmente como una religión que logra disociar salvación y perfección (Foucault, 2014a, p. 295).

Por consiguiente, independiente de cómo se logró instaurar esta escisión entre salvación y perfección, aparece la emergencia del principio de salvación sin el requisito de la perfección. Conforme a esto, se desarrollaron dos instituciones que van en sentidos inversos, pero que son paralelas: la *penitencia*, en primer lugar, permite mantener los efectos de la salvación en la no-perfección de la existencia. La *paenitentia*, de acuerdo con Foucault, es la traducción latina del término *metanoia*. Sin embargo, la expresión que podemos encontrar tanto en los textos del período helenístico como en el siglo II d.C. varía respecto a la que podemos hallar dentro de las instituciones monacales a partir del siglo IV d.C. (Foucault, 2012, p. 209).

Ahora bien, el término *metanoia*, tanto para los paganos como para los cristianos, implica fundamentalmente dos cosas: *penitencia* y *cambio de pensamiento* o espíritu. En el caso de los cristianos, tema que nos convoca en este apartado, la *metanoia* en su variante cristiana corresponde a una mutación súbita. Pues, más allá que exista una preparación, ejercicio o sacrificios, hace falta un acontecimiento único y repentino que transforme el modo de ser del sujeto. En segundo lugar, dentro de la *metanoia* cristiana existe un pasaje, un tránsito, de un tipo

de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, de las tinieblas del Diablo al Reino de Dios. En tercer lugar, una consecuencia de las otras dos características de la *metanoia* cristiana es la condición de ruptura en el interior mismo del sujeto, para así poder llevar a cabo una conversión. El *yo*, en consecuencia, se convierte en un *yo* que ha renunciado a *sí mismo*. La *renuncia a sí* nos presenta la idea del renacimiento bajo otra forma del *yo*, con una nueva estructura que, en cierto modo, no guarda relación alguna con su *ser*, sus hábitos, su conducta, o su *ethos* (Foucault, 2012, p. 210). Este último elemento, como vemos, es quien consolida la conversión cristiana.

Pero, si comparamos esta expresión de la conversión cristiana con su símil de la época helenística y romana, la diferencia principal que encontraremos será que no se produce ninguna ruptura en el *yo* del individuo. No es dentro del *yo* donde se produce la cesura por la cual se lleva a cabo la *transfiguración* del sujeto. Si existe una ruptura, es respecto a todas las cosas que rodean a ese *yo*. La *metanoia* de la Antigüedad se produce respecto a lo que constituye el medio ambiente de ese *yo*, porque el *sujeto* en esta época buscaba no ser más esclavo, dependiente y sometido a los otros. Por ende, ratificamos que la traducción latina de *metanoia* es *paenitentia* (penitencia). En el caso de Tertuliano, esta figura cobrará una significación muy diferente. En su escrito titulado *De baptismo*, Tertuliano realiza un barrido sobre todas las polémicas que giran en torno al bautismo en el siglo IV. Estas polémicas giraban en torno al bautismo de Cristo en el río Jordán bajo las interrogantes «¿Por qué Cristo se bautizó con Juan? ¿En qué consiste el ejercicio del Bautista antes de la llegada del Salvador? ¿Qué era ese bautismo?». Esta polémica se analizó en extenso durante toda esta época, y la respuesta de Tertuliano se orienta hacia una *economía de la salvación* que existió en al menos dos tiempos: el bautismo de Juan era *baptismus paenitentiae*, un bautismo de la penitencia, un bautismo propiamente humano sin descenso del Espíritu Santo (Foucault, 2014a, p. 159). Por ende, el Bautista era un hombre que bautizaba hombres y, en su práctica, no había iluminación ni remisión de los pecados por Dios.

Entonces, en el bautismo de Juan no se encuentra nada más que el arrepentimiento de los hombres por sus propios pecados junto con la promesa de no volver a cometerlos. Este bautismo tenía sentido de penitencia antes de la llegada de Cristo que era una anticipación de un trabajo de penitencia antes de la salvación. Una vez se concretó la llegada de Cristo, el trabajo de penitencia anterior a la salvación encuentra su recompensa en la remisión efectiva de los

pecados que solo podía tener lugar con Cristo. De acuerdo con la lectura de Foucault, el bautismo de Cristo se articula como una *bisagra*, pues recibe el bautismo de Juan para demostrar que antes es necesario hacer *penitencia*. Por ende, para los cristianos, el verdadero bautismo será el mismo que recibió Cristo cuando vino el Espíritu Santo, pero no porque el Bautista tuviera el poder de hacer descender el Espíritu Santo. El bautismo de la penitencia es una simbolización de la transmisión de Dios previo de la penitencia como remisión y salvación por la venida del Espíritu Santo.

El bautismo de Juan prueba que este debe realizarse en dos tiempos: un tiempo previo de penitencia, que no es la *metanoia*, sino un tiempo de preparación. Y, luego, el bautismo propiamente dicho, que ahora sí será una *conversión*, una iluminación. En consecuencia, la *metanoia* dentro de la espiritualidad cristiana a partir del siglo IV d.C. comienza un movimiento de *difracción* (Foucault, 2014a, p. 159). Para Tertuliano, esta división de la *metanoia* se encuentra en dos momentos, uno para el ejercicio mismo de la penitencia y otro en la iluminación, que es la recompensa. Entonces, la *ascesis* cristiana se separa del tiempo de la iluminación y el ejercicio de sí sobre *sí mismo*, articulando de manera preliminar el movimiento por el cual el sujeto se constituye como sujeto de conocimiento en la iluminación que apertura las verdades eternas.

Por otro lado, el monacato también despliega la separación que se presentó entre perfección y salvación, pero a partir de una *inversión*: ya no manteniendo los efectos de la salvación a través del pecado, sino llevando una vida de perfeccionamiento a través de una *economía de la salvación* en la que el sacrificio de Cristo consuma para todos los hombres que lo reconocen. De la mano con la institución de la *penitencia eclesiástica*, el monacato será hasta cierto punto una *vida de penitencia*. En efecto, dentro de esta vida de perfeccionamiento, esto es, una rectificación en la manera de vivir conforme a la ley del *Logos* y al mismo tiempo alcanzar el conocimiento verdadero de lo que se es, se encuentra el objetivo de la institución monacal como el fin de la vida perfecta. Por supuesto, encontramos aquí una resonancia respecto a la definición de la vida filosófica tal como la entendieron los pensadores de la Antigüedad (Foucault, 2014a, pp. 296-297). Para Foucault, la institución monacal se circunscribe de inmediato como la vida filosófica. En este sentido, el monje y el filósofo paulatinamente fueron convergiendo en la misma figura. Por lo tanto, tenemos un cruce entre los temas de la filosofía

que penetraron rápidamente en el cristianismo y un movimiento de diferenciación, de rechazo, de los postulados que presentaba la filosofía antigua. Dentro del monacato el objetivo de la vida realmente filosófica se halla muy marcado en su estructuración, por ejemplo, Juan Crisóstomo y San Nilo definirán la vida filosófica como *katá Khristón*, es decir, la vida filosófica según Cristo: la filosofía a través de las obras.⁷⁹

Como referencia para estudiar el movimiento monacal que comienza a surgir a inicios del siglo IV, tomaremos los escritos de Juan Casiano para acceder al pensamiento que se desarrolla en estas comunidades. Antes de comenzar, hemos de indicar que el abad de Marsella no es el único que elabora en sus obras la configuración de la institución monacal, tampoco es la única forma de monasterio que existe, sería un grave error afirmar eso. Pero, la importancia que guarda este pensador tanto para la espiritualidad cristiana como para los estudios de Foucault es crucial, debido principalmente al impacto que tendrá su pensamiento en la conformación de las instituciones cristianas de Occidente (Foucault, 2014a, p. 399). En primer lugar, las comunidades monásticas se pueden rastrear tanto en Medio Oriente, bajo la forma de los cenobios o las anacoresis que se ubicaban en Palestina y el Bajo Egipto, como en Occidente después del regreso de Casiano a Europa cerca del año 415 d.C., donde propone la instalación de las instituciones monásticas en Europa.

El proyecto de Casiano consiste en la fundación de un monasterio como los que había visitado y habitado en el Bajo Egipto. Dentro de sus dos principales obras, que tanto él mismo como sus posteriores editores afirman que son complementarias (Juan Casiano, 2019a, p. 6, 2019b, p. 164), vemos la presentación de dos vertientes de interés, por un lado, mediante las *Instituciones cenobíticas* explica su interés por la doctrina y la sistematización *ascético-mística* de los denominados «Padres de la Iglesia»: sus reglas, sus conductas, cómo viven, para qué viven de esa manera y cómo puede ese sistema de reglas conducir hacia las cumbres del *hábito monástico* (Foucault, 2014a, p. 302; Juan Casiano, 2017, pp. 6-7). Y, por otro lado, en las *Colaciones*, el objetivo de Casiano será entregar mediante el formato de *conferencias*, su perspectiva de la vida interior del monje: del régimen de vida de las comunidades monásticas o de la anacoresis (Foucault, 2014a, p. 303). Para ello, dentro de su obra se encuentran una serie

⁷⁹ En esta misma época los monasterios que se dedicaban a la enseñanza de las Escrituras reciben el nombre de *escuelas filosóficas*, y su organización, por supuesto, encuentra una semejanza en los movimientos filosóficos de Grecia y Roma. Véase la clase del 19 de marzo de 1980 (Foucault, 2014a, pp. 297-298).

de conversaciones que mantuvo con los solitarios de Egipto para entregar después su propuesta para la regencia de la vida de los monjes en Occidente.⁸⁰

En este sentido, el primer principio que desarrolla la vida monástica, por supuesto, es que esta no puede existir sin una dirección. Por ello, los grandes teólogos y pastores de Medio Oriente en el siglo IV formularon un sistema de reglas que permite establecer un régimen de la vida monástica fuera de la forma de la anacoresis. Por ese motivo, todos estos personajes se encuentran de acuerdo con la idea de que un monje puede ser cualquier persona, pero para ser un monje *correcto* es necesario escapar a los peligros de la caída en el pecado. Entonces, si este individuo no encuentra la dirección de un encargado, será imposible que logre salir del precipicio de la perdición.

Ahora, quien desea ingresar a un cenobio, debe pasar por tres momentos completamente definidos y sucesivos. Primero, deberá permanecer durante diez días en las puertas del monasterio, postrado de rodillas ante los miembros de la comunidad que pasan ante él, recibiendo de manera sistemática el rechazo y desprecio de todos, dando a entender que el ingreso al monasterio será por necesidad y no por piedad. El objetivo de esta prueba es que el sujeto sea capaz de mostrar perseverancia, *paciencia*, sinceridad en sus deseos y, al mismo tiempo, *humildad* y *obediencia* (Foucault, 2014a, p. 306; Juan Casiano, 2017, p. 84). Luego de

⁸⁰ De manera muy inteligente, Foucault detiene su explicación sobre los principios del monacato en el contexto del curso *Del gobierno de los vivos* para explicar que el escrito de Casiano se desarrolla en una época en donde la «vida monástica» se comprendía en dos direcciones: por un lado, la anacoresis, es decir, la vida monástica de los solitarios que viven en el desierto y, de cierta forma, realizan sus ascesis de manera individual; pero, por otro lado, también se encuentran las comunidades cenobíticas, en las cuales los monjes viven en comunidad, bajo una directriz y un reglamento. Sin embargo, debemos añadir a esto que, la anacoresis comenzaba a ser objeto de una serie de críticas debido a los excesos, los desvíos o las aberraciones de este tipo de ascética espectacular y orientado hacia la taumaturgia (Foucault, 2014a, p. 303). En consecuencia, comenzará una ofensiva contra lo que se define como *enkratismo doctrinal*, esto es, el calificativo para una herejía que comenzó a considerarse a partir de la segunda mitad del siglo II d.C. para quienes llevaran una vida ascética que restringe todo tipo de carnes, vino y el estudio de una serie de textos considerados apócrifos (los Hechos de Pedro, las Ascensiones de Santiago, los Hechos de Pablo y Tomás). Asimismo, se prohíbe todo tipo de relación sexual y contraer matrimonio. Debido a este último punto, la Iglesia considerará al enkratismo como un peligro, por ello, es posible ver dentro de la primera epístola a los corintios de Pablo de Tarso una alocución que se dirige hacia estos grupos de herejes, véase 1 Corintios 7. Pero, además, el cristianismo institucionalizado atacará por tres flancos la teorización desarrollada por el enkratismo. Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes, se encuentran entre los principales teóricos de esta época que desarrollaron argumentos para combatir esta práctica en todas sus formas y variedades. Pero, será finalmente el poder político quien le terminará por asestar el golpe de gracia a este *ascetismo espectacular*, pues, posterior al Concilio de Nicea (325 d.C.) como en los edictos de Teodosio el Grande entre el 381 y el 383, se buscará condenar a todos quienes entren en la categoría de herejes, calificados como «sectas inaceptables». Ya en los albores del siglo V, las enkratitas estarán prácticamente exterminadas. Recomendamos revisar la clase del 19 de marzo de 1980.

esperar pacientemente en la humillación del polvo durante diez días o más, el postulante podrá ingresar al convento. En ese momento, este individuo es despojado de sus ropas, renunciará a sus riquezas y se vestirá con el hábito del cenobio, con el objetivo de imitar la pobreza e indigencia de Cristo (Juan Casiano, 2017, p. 86). Sin embargo, aquí comienza la segunda etapa de la preparación, en donde el postulante deberá permanecer durante todo un año en la entrada del monasterio, pero ahora podrá acceder a una de las estancias destinadas para recibir a los huéspedes de paso y será designado bajo la dirección de un mayordomo encargado del servicio del establecimiento. Por lo que, el postulante, deberá pasar al menos un año completo prestando servicios en estos espacios sin queja alguna, demostrando *humildad* y *paciencia*. Una vez pasado este período, se le podrá admitir en la comunidad y se le encomendará con otro anciano. La diferencia es que ahora se encontrará junto a otros nueve jóvenes que son dirigidos por este maestro de acuerdo con los preceptos de Moisés definidos en el Éxodo (Juan Casiano, 2017, p. 88). Al respecto, Foucault señala que este período de formación se encuentra definido invariablemente en el tiempo, pues dependerá de la formación del maestro, ¿y cuál será este tipo de formación? La *primera solicitud del anciano* es la introducción del novicio por el camino que le permita aprender a doblegar su propia voluntad. Por ende, se le enseñará que para vencer sus voluntades deberá acatar una multitud de órdenes, que particularmente sean contrarias a las inclinaciones naturales del postulante (Foucault, 2014a, pp. 308-309). Esto, con el objetivo de ir a contrapelo de las inclinaciones del individuo para que obedezca, y así doblegar su voluntad. Finalmente, para obtener el resultado esperado, la *obediencia*, los novicios serán exhortados a no ocultar sus pensamientos por falsa vergüenza. Entonces, apenas nazcan estos pensamientos, tendrán la obligación de comentárselos al anciano (Juan Casiano, 2017, p. 90).

Con respecto a estas obligaciones fundamentales que se articulan como un conjunto de principios que, en cierta forma, nos trasladan hacia los elementos que constituyeron la penitencia antigua, pero también con aspectos que coinciden en la relación entre penitencia y bautismo. Se trata, en suma, de ligar una de las dos obligaciones: obedecer en todo y no ocultar nada. Pero, también, ligar el principio «no querer nada por *sí mismo*» con el precepto «decirlo todo de *sí mismo*». En consecuencia, la convergencia entre estos principios se encuentra en el corazón mismo de todo un conjunto de prácticas que conformarán lo que conocemos como subjetividad cristiana y, por consiguiente, subjetividad occidental.

Obedecer y decir todo lo que uno es, encontrarse subyugado a la voluntad de otro y recorrer mediante el discurso todos los secretos del alma con el objetivo de proyectarlos hacia la luz. Con estas tres características, es posible identificar la configuración de un dispositivo que es fundamental para la relación entre el sujeto, el otro, la voluntad y la enunciación. En primer lugar, la dirección monástica se constituye a partir de una relación vertical, del alumno al maestro. Pese a ello, tanto la autoridad como el novicio son dos entes inestables que pueden fácilmente caer en la tentación. Casiano propone que la obediencia no deba ser algo pasajero en la vida del penitente, la obediencia no es un movimiento sino un estado (Foucault, 2014a, p. 312). Y como tal, este debe permanecer en el individuo hasta el final de su vida.

En segundo lugar, la dirección cristiana no se encuentra fundada en la competencia de un maestro. Al respecto, Casiano insiste mucho en la figura del *rusticus*, un monje inculto, sin erudición. Lo interesante de todo esto, es que, dentro del monacato, la dirección no implica una calificación precisa del maestro. Con el solo hecho de que se lo obedezca, será mérito suficiente y obtendrá un efecto positivo en la relación de dirección. Pero, en realidad, ¿qué produce la obediencia? genera, aunque suene redundante, más obediencia. La función de la obediencia es llegar a ser obedientes para producir un estado permanente y definitivo que subsista en el tiempo, aunque no haya nadie presente a quien obedecer. Para Foucault, la obediencia no es una respuesta al otro, sino que corresponde a una manera de ser. En consecuencia, encontramos una relación circular entre la obediencia y la dirección.

Esta obediencia que es caracterizada por Casiano como *condición, sustrato y efecto* de la dirección, puede ser definida de acuerdo con tres figuras por excelencia. La primera es llamada *subditio*, sumisión, que es el hecho mismo de estar *sujeto*. Pero también es el monje que se encuentra sometido a todo lo que dicta la regla, sus superiores, sus compañeros y los acontecimientos que puedan sucederle. Además, el monje debe condicionar su mundo para que todo adopte la forma y el valor de una orden. Es preciso que la voluntad del otro, imperativa o permisiva, se encuentre siempre presente (Foucault, 2014a, pp. 317-318). La segunda figura de la obediencia es la *patientia*. Por un lado, esta noción es la pasividad, la resistencia, la no inercia a las órdenes. Las órdenes deben ser contestadas de manera completamente pasiva por el individuo, sin la menor inercia que oponga resistencia. Si bien es una cierta pasividad que se configura como absoluta, por otro lado, la *patientia* también es cierta firmeza, una capacidad de

resistir y soportar. Es necesario una verdadera inflexibilidad a todo lo que no comporte una orden o que sea contrario a ella. En consecuencia, la *patientia* es plasticidad total e inflexibilidad absoluta (Foucault, 2014a, pp. 319-320). Finalmente, la tercera y última característica de la obediencia es la *humilitas*. La humildad es una relación consigo mismo que consiste en rebajar la individualidad. En otras palabras, es posicionarse lo más abajo posible en relación con cualquier otro y, por consiguiente, obedecerlo, sirviéndole en todo. Pero también es un principio que considera que, frente a cualquier otro compañero, el monje debe considerarse más humilde que él, debe verse debajo y aceptar su voluntad como una orden. La *humilitas* exige que el individuo se vea a *sí mismo* como lo más bajo de todo y luego no quiera nada (Foucault, 2014a, p. 321).

Será preciso para hacer cumplir esta trilogía del renunciamiento a la voluntad con el objetivo de que nada en el comportamiento pueda aparecer, que nada deba hacerse durante el día, la jornada, la vida, la existencia, si no ha sido ordenado de antemano. Esta penetración de la voluntad por una *x* nos presenta el corazón mismo de la *subditio* que, como vemos, se opone a la idea de la obediencia a la ley que prescribe una serie de elementos, pero deja libertad para los demás aspectos de la existencia. Foucault define esto como la oposición *radical* entre la *subditio* monástica y el sometimiento grecorromano a la ley (Foucault, 2014a, pp. 322-323, 2014b, p. 155). En este sentido, el principio de la confesión perpetua se encuentra directamente vinculado al principio general de la obediencia. La obediencia indefinida, la obediencia formal, la obediencia que debe conducir a un estado de obediencia (*humilitas, patientia, subditio*), todo esto implica necesariamente una *verbalización*. Y con ello, nos introducimos dentro de una *inversión* crucial para la historia de la subjetividad occidental: una modificación del eje de la verbalización en la relación de dominio de sí.

Como analizamos en el *modelo* anterior, la verbalización en la Antigüedad se lleva a cabo desde el maestro hacia el discípulo mediante la instancia de la escucha. En cambio, en este *modelo ascético-monástico*, encontramos una inversión de estas relaciones. Para obedecer, y para mantenerse en ese estado permanente de obediencia, es necesario hablar. Y por hablar, nos referimos a hablar de *sí mismo*. La veridicción de sí, entendida como proceso, es una condición indispensable para la sujeción a una relación de poder con el otro. De pronto, el otro escuchará, y quien está sometido va a hablar (Foucault, 2014b, p. 157).

Entonces, ¿cómo se lleva a cabo esta modalidad del *decir veraz* sobre *sí mismo* para alcanzar el estado de obediencia? Sin duda, implica dos características: autoexaminación y enunciar efectivamente un acto verbal.

En primer lugar, la autoexaminación. Y al respecto, es curioso que en el cristianismo primitivo no se haga referencia a la verbalización de los pecados en los rituales de penitencia. En Clemente de Alejandría se halla la importancia de conocerse a *sí mismo* porque, cuando uno se conoce, reconoce a Dios en *sí mismo* y puede asemejarse a Él en el momento en que identifica esa presencia divina en *sí mismo*. Esto, claramente una referencia a la *reminiscencia* platónica, presenta una suerte de punto intermedio entre los ejercicios filosóficos de la Antigüedad y las transformaciones que revisamos en el monacato. En cambio, cuando revisamos textos más tardíos y que corresponden a esta práctica monástica, el examen de conciencia, bajo la idea de un escrutinio del alma por *sí misma*, se convierte en una cuestión técnica que plantea una serie de problemáticas extraordinariamente complejas. En efecto, encontramos este examen bajo dos formas.

Por un lado, la práctica del examen nocturno, indagación de la conciencia que debe realizarse al finalizar la jornada diaria, y cuyo ejemplo vimos en autores de la Antigüedad como Pitágoras o Séneca. En este sentido, Dion de Prusa se ocupa en numerosas oportunidades del examen de conciencia. En algunas ocasiones habla la importancia de examinar los pensamientos antes de dormir, en otras, sobre solicitar a la conciencia que rinda cuentas sobre las acciones realizadas cada día y condenar al pensamiento pecador (Foucault, 2014b, p. 159). Encontramos, por supuesto, una relación directa entre los exámenes de conciencia del estoicismo de Séneca con la propuesta de Dion de Prusa. Asimismo, por otro lado, en la realización de la homilía sobre el salmo 50 se ubica una referencia a la práctica estoica de los *hypomnémata*, pues, el cristiano exhorta a cargar un libro de notas donde se escriban las faltas para que, cuando llegue el momento del examen, pueda ver qué hay en él.

A menudo no tenemos conciencia de lo que hacemos; nosotros no lo sabemos, pero el Señor conoce todo. Por eso dejémosle el juicio a Él, compadezcámonos mutuamente y «llevemos los unos las cargas de los otros». Juzguémonos a nosotros mismos y, si vemos que hemos disminuido, esforcémonos con toda seriedad para reparar nuestra deficiencia. Que esta observación sea nuestra salvaguardia con el pecado: anotemos nuestras acciones e impulsos del alma como si tuviéramos que dar un informe a otro; pueden estar

seguros que de pura vergüenza de que esto se sepa, dejaremos de pecar y de seguir teniendo nuestros pensamientos pecaminosos. ¿A quién le gusta que lo vean pecando? ¿Quién habiendo pecado, no preferiría mentir, esperando escapar así a que lo descubran? (Atanasio de Alejandría, 1975, pp. 25-26).

En este sentido, la obra *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría presenta la idea de la anotación escrita de las acciones y de los pensamientos como elemento indispensable de la vida monástica. Por consiguiente, es necesario escribir todo lo que se hace, pero también, todos los movimientos del alma, ya que, mediante la escritura, estos pensamientos quedan grabados en letras a la manera como si se expresaran a otro. Al respecto, para Foucault, aquí se presenta un problema que será muy importante para la definición del marco de elección entre la anacoresis y cenobio, vida solitaria y vida comunitaria. De acuerdo con San Antonio, anacoreta, lo escrito viene a cumplir el rol de un compañero en la soledad del desierto, debido a que las letras escritas son virtualmente legibles y, virtualmente leídas por otro, suscitando tanto el respeto humano como la propia vergüenza. Esta relación está asegurada por la anotación de todo lo que sucede en el alma por medio de la escritura (Foucault, 1999, p. 290, 2014b, p. 161).

En segundo lugar, respecto a la necesidad de enunciar un acto verbal, una cuestión evidente sobre el examen de conciencia es su finalidad sobre la modalidad cristiana. En el caso de Séneca, se refiere principalmente a las acciones realizadas, que no eran tanto las faltas que un individuo cometía, sino que se enfoca en las acciones que no había cumplido de acuerdo con lo que este se proponía como objetivo. Siempre se trata, en suma, de las acciones, de los juicios de estas y su ponderación, es una relación de acciones-principios. En el caso del examen de conciencia monástico que nos presenta Casiano, el gesto es distinto: «*nullas cogitationes celare*» (no ocultar ninguna cogitación) (Juan Casiano, 2017, pp. 88-89). En consecuencia, dentro del movimiento que vemos desplegado dentro de las instituciones monásticas se encuentra el examen concentrado en el pensamiento mismo bajo las interrogantes: «¿qué he pensado? ¿qué pienso?».

Este desplazamiento, del *actum* (acto) al *cogitatio* (pensamiento), es crucial para la vida monástica. Lo cual no quiere decir que dentro de estas instituciones no se plantee el problema de las acciones. Pero ¿cuál es la importancia de la *cogitatio*? Su relevancia se concentra en el objetivo de la vida monástica: la *contemplación*, esto es, el recorrido del monje para llegar a ver

a Dios (Juan Casiano, 2019a, pp. 13; 384). La contemplación, como ejercicio de unificación e inmovilización en Dios, es finalidad a la que deben apuntar todos los pensamientos para unificarse en ese objeto que alcanza el pensamiento, es decir, Dios (Foucault, 2014b, p. 162). Esta es la orientación se encuentra en todas las técnicas que se llevan a cabo dentro de la vida monástica.

En suma, todos estos pensamientos múltiples, todos los pensamientos en movimiento que se producen en la mente, para el cristiano, constituyen el principal obstáculo para quien quiera contemplar a Dios. En tal sentido, vemos que el gran problema de la espiritualidad gobernada es la agitación interior del pensamiento. Mientras que, en la Antigüedad, el problema pasaba por la agitación del cuerpo y las pasiones por efecto de los acontecimientos exteriores. Por ello, lo que caracteriza al examen cristiano de *sí mismo* es su desplazamiento en el enfoque, desde los *actos* hacia el *pensamiento*, pero tanto el pensamiento como su movilidad. Mediante este examen, se buscaba averiguar si el pensamiento no se crea ilusiones sobre sí mismo, y en caso de tenerla, decidir cuál es el origen mismo del pensamiento.

Entonces, dentro del examen de conciencia cristiano se adopta una forma totalmente diferente a la que se encuentra en la variante de los estoicos e incluso en el examen nocturno que nos presentaba Dion de Prusa. En estas condiciones, no se trata de vigilar los propios pensamientos en su naturaleza, su ilusión eventual y su origen, tampoco se tratará de esperar a que caiga la noche para memorizar lo que un individuo hace. Se trata de una relación *actual* y *permanente*: una relación vertical por la cual uno se vigila a *sí mismo* y vigila sin cesar su propio pensamiento. Además, no es posible verificar si las cosas se ajustan como es debido a través de una regla, como en los estoicos; sino que se tratará de descubrir lo que está oculto en el fondo de uno mismo, es decir, de dónde proviene el pensamiento, cuál es su cualidad y si comporta una ilusión. Por ello, se trata de poner de relieve lo que puede haber de verdad o de ilusión dentro del propio pensamiento.

CAPÍTULO 3: NIETZSCHE Y EL ESTILO DE SÍ: CRÍTICA A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL

El modo de captura es el conservadurismo hedónico. Podemos comentar sobre cualquier cosa (y puede que incluso nuestros tuits sean leídos en la televisión), podemos mirar tanta pornografía como queramos, pero nuestra capacidad para controlar nuestras vidas es mínima. El capital se ha introducido en todas partes, tanto en nuestros placeres y sueños como en nuestro trabajo. Primero nos atrapan con circos mediáticos, luego, si eso falla, mandan a las tropas de asalto. La transmisión de la TV se corta justo antes de que los policías comiencen a disparar.

La escala del éxito del mito es intrínseca a su importancia. La *Dystopian Young Adults* no es tanto un género literario como un modo de vida para las generaciones arrojadas a la deriva y completamente traicionadas luego de 2008. La única solución que ofrece el capital es cargar a los jóvenes con deudas y precariedad. Las optimistas promesas del neoliberalismo ya no existen, pero el realismo capitalista continúa: no hay alternativa, disculpas. Nosotros tuvimos pero tú no, y así es como son las cosas, ¿ok?

Los problemas son logísticos, no éticos, y el asunto es simplemente cómo y cuándo la revolución puede ser llevada a cabo, no si debe ocurrir. *Recuerden quién es el enemigo*: un mensaje, una demanda ética que nos interpela desde la pantalla... que llama a una colectividad que solo puede ser construida a través de la conciencia de clase.

Todo el mundo quiere ser Katniss, excepto la propia Katniss.

Tráiganme mi flecha, de oro ardiente.
Lo único que ella puede hacer – cuando llegue el momento – es apuntar al sistema de realidad. Luego observas la caída del cielo artificial. Luego
despiertas.
Y.

Eso es la revolución...

3.1 BORDEANDO ABISMOS: CRÍTICA Y ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

3.1.1 INDOCILIDAD E INSERVIDUMBRE: UNA LECTURA DE LA CRÍTICA EN FOUCAULT

Church wants you on your place. Kneel, stand, kneel, stand. If you go for that sort of thing, I don't know what to do for you. A man makes his own way. No one gives it to you. You have to take it. *Non serviam*.⁸²

Scorsese. (2006).

En el marco de la denominada «tercera fase intelectual» de Michel Foucault, se despliega todo un debate en torno a la relación entre el «sujeto» y la «verdad». Como lo expresó él mismo en más de una ocasión, desde el año 1980 su interés se concentra en estudiar y analizar las prácticas discursivas y la emergencia de distintos discursos «verdaderos» que constituyen un tipo de sujeto que es hablante, trabajador y viviente, pero también, busca dar cuenta de una relación sobre sus anteriores investigaciones sobre la *razón de Estado* y las indagaciones sobre las «técnicas de sí» que ocuparon el centro de sus estudios durante sus últimos años de vida.⁸³ En este sentido, en el contexto de una conferencia pública realizada en la Universidad de Vermont el año 1982, Foucault realiza una charla titulada «La tecnología política de los individuos». Esta conferencia guarda una gran importancia en el itinerario foucaultiano, pues, nos permite establecer la diferencia entre lo que este pensador define entre las «tecnologías políticas de los individuos» y las «técnicas de sí» (Foucault, 2013, pp. 239-240).

⁸¹ La entrada original del blog K-Punk de Mark Fisher puede ser leída en su idioma original en <http://k-punk.org/remember-who-the-enemy-is/>

⁸² «La Iglesia quiere tenerte controlado. De rodillas, de pie, de rodillas, de pie. Si tú vas por ese tipo de cosas, no sé qué puedo hacer por ti. Un hombre forja su propio destino. Nadie te lo da. Tienes que tomarlo. *Non serviam*».

⁸³ Es más, Foucault afirma, en un texto publicado como post-scriptum por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, que toda su producción intelectual trata sobre *los tres modos de objetivación* que transforman a los seres humanos en *sujetos*: los *modos de investigación* que se dan *estatus de ciencia*, el establecimiento de *prácticas divisorias* y la forma en que el ser humano *se convierte a sí mismo en sujeto*. Recomendamos revisar «La cuestión del sujeto» en *El sujeto y el poder* (Dreyfus & Rabinow, 2017, pp. 241-249).

A propósito de estas indagaciones, en los cursos impartidos en el *Collège de France* titulados *Seguridad, territorio y población* y *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault evidencia el nacimiento de una tecnología de gobierno que posiciona la vida de los individuos en el centro mismo de la *racionalidad política*. Por ello, si hasta mediados del siglo XVIII, la vida de los súbditos era relevante para el *poder soberano* siempre y cuando pudiera capturar de ella las potencias para la guerra o la recaudación de impuestos, con la emergencia de la *razón de Estado* se produce un *giro* en la concepción del *gobierno*: ahora el centro de interés de esta racionalidad será el cuidado y el potenciamiento de los cuerpos individuales (Foucault, 2013, p. 250). Asistimos, como vemos, al nacimiento de una *tecnología política* que posicionará al individuo como un objeto privilegiado de las *artes de gobierno* a medida que se consolida progresivamente la totalización del poder del Estado.

No obstante, al mismo tiempo que se establece esta *tecnología política*, surge el cuestionamiento sobre los modos posibles de ejercer *resistencia* ante estos procesos que comienzan a *gubernamentalizar* la vida. Este es el medio ambiente que envuelve la pregunta por la Ilustración (*Aufklärung*) formulada por Immanuel Kant en el célebre ensayo titulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784), retomada por Foucault para ser puesta en relación con la interrogación sobre el problema de las «técnicas de sí». Siguiendo la lectura que lleva a cabo Foucault sobre el texto de Kant, la interrogante del filósofo de Königsberg se remite a la constitución autónoma de la propia subjetividad y la posibilidad de que estas técnicas permitan escapar de las *tecnologías políticas* que comienzan a emerger.⁸⁴ Sin embargo, como hemos podido apreciar en la extensión de nuestro capítulo anterior, las «técnicas de sí» buscan desgubernamentalizar a los individuos que se encuentran sujetos a un mecanismo particular, en otras palabras, el objetivo de estas técnicas es sostener una propuesta que permita el combate contra los procedimientos de individualización fomentados por la *razón de Estado* y producir, de manera simultánea, un nuevo tipo de *subjetividad* que desde su constitución sea antagónica al poder y sea característica de un *arte de la existencia* (Castro-Gómez, 2016, pp. 17-18; Fortanet, 2012, pp. 103-104; Foucault, 1999, p. 373).

⁸⁴ Efectivamente, Kant cuando habla de «minoría» se refiere a un estado de la voluntad del individuo que termina por aceptar la autoridad de un otro para ser conducido por los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón. La *Aufklärung* en este sentido es definida por el cambio en la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón (Foucault, 2006b, p. 75).

Por otra parte, en un artículo retrospectivo publicado bajo el seudónimo de «Maurice Florence» para el *Dictionnaire des philosophes* (1984), Foucault desliza la posibilidad de que toda su producción intelectual pueda ser considerada como un aporte a una *historia crítica del pensamiento*, agrupándose a toda una tradición *crítica* de la filosofía en donde se encuentran pensadores como Kant. Al respecto, define a esta narrativa como un «análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible» (Foucault, 1999, p. 363). Indagar en la historia, de la manera en cómo la describe Foucault, implica determinar aquello que es el *sujeto*, qué lo constituye, la condición que lo somete, su estatuto, es decir, todos los elementos que determinan cómo llegar a ser sujeto legítimo de un tipo de conocimiento, en resumidas cuentas, su modo de «subjetivación». Asimismo, es imperante determinar su modo de objetivación, esto es, conocer qué condiciones permiten que algo permita ser problematizado como objeto de conocimiento.

Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la «subjetividad», si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo (Foucault, 1999, p. 365).

En suma, una *historia crítica del pensamiento* es el registro de la emergencia de los «juegos de verdad» que, al mismo tiempo, es un análisis histórico de las «veridicciones», formas que se articulan según la emergencia de todo un conjunto discursivo susceptible de ser validados bajo las categorías verdadero-falso. Estos discursos tienen la particularidad de condicionar y manifestar efectos en lo real, así como también pueden ligar un tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, en donde se han constituido una temporalidad, un área y una individualidad. En términos manejados por el mismo Foucault, consiste en el *a priori* histórico de una *experiencia* posible (Foucault, 1999, p. 364). De acuerdo con esto, entre los cursos *Seguridad, territorio y población*, *El nacimiento de la biopolítica* y *Del gobierno de los vivos*, se encuentra desarrollada la historia del triunfo de estas *tecnologías políticas* que tienen su punto cúlmine en el auge del neoliberalismo.

Retornando nuevamente a la *Aufklärung*, proponemos analizar los elementos que presenta Foucault en otra conferencia que realizada para la *Société française de Philosophie* bajo el título «¿Qué es la crítica?» (1978). Esta presentación, para nuestros intereses, coincide temática y cronológicamente con las investigaciones que en ese momento Foucault estaba desarrollando en torno a los procesos de la *gubernamentalidad*. Las razones de Foucault para retornar a la pregunta por la Ilustración se enmarcan en la manera en que Kant formula esta interrogación y en la respuesta que ofrece, pues, como veremos, sus razones se encierran en la problemática entre la *Aufklärung* y la *Crítica*, que adoptarán progresivamente el aspecto de una *sospecha*. Al respecto, Kant presenta tres rasgos fundamentales: la aparición de una ciencia «positivista», es decir, una ciencia que levanta pretensiones objetivas de verdad sobre el mundo material y sobre lo humano; la expansión de un Estado que se ofrecía a sí mismo como una racionalidad para todos los procesos sociales; el desarrollo del positivismo científico y del sistema estatal, dando emergencia a la *ciencia de Estado* (estadística) (Foucault, 2006b, p. 15).

Estos tres elementos, el positivismo, el Estado y la estadística, se encuentran desarrollados en sus particularidades dentro del curso *Seguridad, territorio y población* que era dictado en esta misma época en el *Collège de France*. Y de acuerdo con estas características, Foucault se propone explicar qué es la «crítica», encontrando en la figura de Kant uno de sus máximos representantes. Este pensador, en la lectura presentada por Foucault, da cuenta de una forma de resistencia a los procesos de gubernamentalización que se están llevando a cabo en Europa mediante un ejercicio del pensamiento y de la acción, que introducen la pregunta respecto a la voluntad de no ser gobernado (Foucault, 2006b, p. 45).

Si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica que me parece tan importante, a la vez porque forma parte de la filosofía y porque no forma parte de ella, si se explora esta dimensión de la crítica, ¿no sería uno reenviado, como base de la actitud crítica, a lo que sería la práctica histórica de la revuelta, de la no-aceptación de un gobierno real, por una parte, o, por la otra, a la experiencia individual del rechazo de la gubernamentalidad? (Foucault, 2006b, p. 45).

Respecto a esta cita, Foucault esboza lo que sería una exploración de esta dimensión de la *crítica* de acuerdo con cuatro aspectos. En primer lugar, la *crítica* como una *actitud de rechazo* a todas las formas de *gobierno* de la individualidad desplegadas desde el Estado. Una lectura rápida podría entenderse como una apertura a la anarquía, siendo lo contrario, no es una

radicalidad ingobernable, sino la constitución de formas *alternativas* de subjetividad. En segundo lugar, la *actitud crítica* no se agota con un gesto de *negatividad*. No se trata de rechazar toda forma de gobierno, sino, mediante la tarea de las *artes de la existencia*, llevar a cabo nuevas formas de subjetividad. En tercer lugar, para Foucault la *operación crítica* es vista desde la perspectiva de un *arte de gobierno*, esto es, el despliegue de una *técnica reflexiva* que trae consigo una serie de reglas, conocimientos, métodos, procedimientos y objetivos. La *crítica* no es patrimonio exclusivo de los intelectuales, por el contrario, la *crítica* es leída a lo largo de toda la conferencia como un «arte de no ser gobernado *de esa forma*» (Foucault, 2006b, pp. 8-9). En cuarto lugar, la *actitud crítica* guarda profunda relación con la *verdad*. Foucault señala que la finalidad de esta *actitud* será producir una *verdad* sobre *sí mismo* que presente un abandono de las *políticas de la verdad* desplegadas por el Estado.

En suma, todos los aspectos desarrollados por Foucault culminan con una primera definición de la *crítica* entendida de manera general como el *arte de no ser gobernado de tal modo*. Asimismo, este es consciente que la caracterización que está formulando es bastante débil, por lo que propone una serie de anclajes históricos que sin duda nos entregan los antecedentes para establecer una *genealogía de la actitud crítica*.

Uno de los primeros momentos de anclaje se encuentra en el rechazo de la pastoral cristiana durante toda la extensión histórica de la Edad Media en Europa. Lo que remite a la clase del 1 de marzo de 1978, en donde Foucault desarrolla el despliegue del *poder pastoral* en relación con las rebeliones de conducta. Estas manifestaciones se llevan a cabo de manera distinta a las revueltas políticas contra el poder en cuanto este ejerce una soberanía (Foucault, 2006a, pp. 226-227, 2006b, p. 9). Uno de los personajes que destacan por levantar una de las más grandes rebeliones del Occidente cristiano, fue Martín Lutero. Estas reacciones contra un sistema que imponía por obligación la obediencia, que obliga a una verdad por medio del terror, pero también un examen perpetuo de la manera de actuar, son consignadas por Foucault bajo la noción de *contraconducta* (Foucault, 2006a, p. 238). Y, al respecto, este identifica un total de cinco formas principales de *contraconducta* que presentan, en sí mismas, una tendencia hacia la redistribución, inversión, anulación y la descalificación parcial o completa del *poder pastoral* en la economía de la salvación, de la obediencia y de la verdad, es decir, los tres dominios que

caracterizan el campo de intervención del *poder pastoral* (Foucault, 2006a, p. 243).⁸⁵ Sin embargo, independiente del cariz ideológico que pueda comportar cada uno de estos movimientos contrarios al despliegue conductual de la *pastoral*, es imperativo observar e identificar las prácticas que operaron como *técnicas de desobediencia* frente al poder dominante que buscaba someter la voluntad de los individuos a la obediencia ciega del pastor.

El segundo momento llegará a mediados del siglo XVI, período en donde la Iglesia retoma una serie de elementos que eran fronterizos o exteriores respecto a la manera en que el cristianismo se despliega en esta época. Al respecto, este hecho puede ser identificado más claramente en el transcurso de los siglos XV y XVI, en donde la Iglesia Católica busca de manera incesante aclimatar en su seno elementos como la mística, la escatología o la búsqueda de la comunidad. Por consiguiente, los movimientos de *contraconducta* serán progresivamente integrados, reincorporados y reutilizados por la Iglesia mediante la Contrarreforma, en donde la lucha no adopta la forma de exterioridad, sino del despliegue de una serie de elementos tácticos y estratégicos que son pertinentes en el combate antipastoral, pero que, de todas maneras, forman parte del horizonte de sentido del cristianismo (Foucault, 2006a, pp. 259-260). Estas *actitudes críticas* desaparecerán progresivamente del panorama medieval, pero retornan cuando se manifieste la pregunta por los *límites* del poder soberano.

Respecto a esto último, nos remitimos a la clase del 10 de enero de 1979, en donde Foucault señala que la crítica al *poder soberano* era realizada desde *afuera*. Durante la Edad Media en Europa se dio un proceso de expansión del poder real, en donde el rey limitó y redujo el poder de los feudos de acuerdo con la fijación de un *Estado de justicia*. Este acontecimiento permitió que la práctica judicial fuera concebida en términos de multiplicación del poder real en la extensión histórica del Medioevo (Foucault, 2007, p. 23). Pero, a partir del siglo XVII y comienzos del XVIII, cuando inicia el despliegue de una nueva *racionalidad gubernamental*, el derecho sufre una *inversión* y comienza a ser empleado para delimitar la extensión indefinida de una *razón de Estado* que se encarna en un *Estado de policía*. Entre estos elementos, encontramos también la teoría del *derecho natural* que presenta una serie de derechos imprescriptibles para cualquier soberano, y en un determinado momento, dio paso a que el

⁸⁵ Estas formas de *contraconductas* son: el ascetismo gnóstico, las comunidades antipastorales, el misticismo, la interpretación autónoma de las Escrituras y los movimientos escatológicos. Véase (Foucault, 2006a, pp. 244; 249; 256-258).

derecho y las instituciones judiciales que anteriormente habían servido al poder real y su desarrollo, ahora se convertidas en elementos *exteriores* respecto al ejercicio de un *gobierno* según la *razón de Estado*, por ende, todos los problemas que se presentan en primera instancia son respecto a la oposición que manifiestan ciertas *conductas* sobre el nuevo sistema que impone la *razón de Estado* (Foucault, 2006b, p. 9, 2007, pp. 24-25). En resumen, la objeción a la *razón de Estado* se presenta en términos de *oposición*, *exterioridad* y de reflexión sobre las reglas del derecho y la instancia misma del derecho. Ante la pregunta «¿cómo no ser gobernado?» la *crítica* del derecho responderá: «¿cuáles son los límites del *arte de gobernar*?».

Por último, el tercer momento de anclaje de esta *actitud crítica* se relaciona con el rechazo a la aceptación de una verdad impuesta por una autoridad, o bien, no aceptar lo que es expuesto como verdadero a menos que uno mismo considere una serie de razones personales para aceptarlo. Para Foucault, esta *crítica* adopta la forma del problema de la *certeza frente a la autoridad*. Si la *gubernamentalización* es un movimiento que procede en la realidad misma de la práctica social, con la sujeción de los individuos mediante una serie de mecanismos y procedimientos de poder que actúan de acuerdo con una verdad, entonces, la *actitud crítica* será el movimiento por el cual el sujeto se atribuye a *sí mismo* el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad (Foucault, 2006b, p. 10). En otras palabras, la *crítica* tendrá por función la desujeción del individuo en el juego que Foucault define como *la política de la verdad*, la *crítica* es el arte de la *inservidumbre voluntaria*, de la *indocilidad reflexiva*.

En este momento de transición, conocido como el Siglo de las Luces, Foucault apunta nuevamente hacia la figura de Kant. Lo que llama la atención de este filósofo es principalmente la definición de la *Aufklärung* en relación con cierto estado de *minoría de edad* que permite que toda la humanidad sea mantenida de forma autoritaria. Al respecto, Kant define esta *minoría* respecto a una cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro, señalando un término que posee una gran impronta religiosa, como lo es la expresión «*leiten*», que puede ser traducida desde el alemán como «conducción, guiar, gobernar, llevar» (Foucault, 2006b, p. 11). Por ello, Kant caracteriza esta incapacidad en una cierta vinculación entre una autoridad que en su ejercicio mantiene a la humanidad en este estado de *minoría*, pero, por otra parte, una falta de decisión, de *coraje*. En consecuencia, la definición que presenta Kant de la

Aufklärung no será simplemente una definición histórica y especulativa, sino que comportará un llamado al *coraje*.

Para Kant, la *Aufklärung* debe suprimir este estado de *minoría* y la describe como la *crítica*, como una *actitud* específica en Occidente respecto a lo que históricamente ha sido el desarrollo del proceso de *gubernamentalización* de la sociedad. Y la *crítica*, será comprendida en relación con la pregunta por los límites del conocimiento humano: «¿sabes bien hasta dónde puedes saber?», «¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?». Por consiguiente, la *crítica* se manifestará respecto a la condición de *libertad* del individuo, del *coraje* respecto a la idea que este se hace sobre su conocimiento y de sus propios límites que, en consecuencia, desplaza al Otro que lo obliga a obedecer. Esta exhortación solo es posible sobre la autonomía del individuo (Foucault, 2006b, p. 14). En suma, este movimiento que retoma la empresa de la *Aufklärung* en el marco del proyecto *crítico* consiste en hacer que el conocimiento pueda hacerse de *sí mismo* una idea apropiada. En este desplazamiento de la cuestión de la *Aufklärung* hacia la *crítica*, Foucault propone observar esto a la inversa, en términos del conocimiento en su relación con la dominación, en donde es posible leer una cierta voluntad de *no ser gobernado* como una *actitud individual* y colectiva de salir de la *minoría de edad*.

3.1.2 UN PENSAMIENTO PELIGROSO: INTRODUCCIÓN A LA RELACIÓN DE MICHEL FOUCAULT CON LA OBRA DE NIETZSCHE

-Foucault incorporó muchos filósofos alemanes.

-Yo incluso diría que era germanófilo. Leía y hablaba alemán. Cuando tuvo su examen en la *École Normale Supérieure*, pronunció mal una palabra alemana y el profesor se le rió. Foucault quedó avergonzado. Cuando su padre le preguntó qué le gustaría de regalo para tener éxito, él contestó: «clases de alemán».

(«El Foucault más íntimo, lejos de la gloria académica. Entrevista con Daniel Defert para Die Tageszeitung (Berlín)», 2016).

Foucault no podía invitar a Habermas a cenar. Estamos entonces los cuatro: el cuarto era Daniel [Defert]. Hablamos en inglés. La conversación, de una cortesía glacial, comenzó con una discusión en la que Habermas elevó una protesta contra no sé qué

actitud política de Mitterrand, de aquella semana [...]. Y luego nos pusimos a hablar de filosofía, y el enfrentamiento latente era tan ostensible que, al final, después de una frase de Habermas, Foucault hace un silencio, se da vuelta hacia mí, descubre con una amplia sonrisa más devoradora y feroz que amable su doble fila de dientes de tiburón, y dice: «¿Soy tal vez un anarquista?», insistiendo sarcásticamente en la palabra «anarquista».

Carta de Paul Veyne a Didier Eribon, 20 de junio de 1993 (1995, pp. 384-385).

Antes de continuar con nuestra propuesta sobre los alcances del último Foucault a la luz del presente, creemos que es imperativo detenernos un instante para desplegar, al menos de manera introductoria, una propuesta de estudio que nos permita sentar una relación de las investigaciones de Foucault respecto a la filosofía de Nietzsche.

Un abordaje posible a esta cuestión puede darse a partir de las repetidas semblanzas a Nietzsche en distintas entrevistas en donde Foucault tuvo la ocasión de señalar la profunda influencia de este filósofo para el desarrollo de su pensamiento. Este motivo encuentra una excusa en el hecho de que Foucault, a diferencia de otros filósofos de su época como Gilles Deleuze o Pierre Klossowski, nunca escribió un libro dedicado a la obra de Nietzsche. Así, en una entrevista realizada para la revista japonesa *Sekai* bajo el título *Tetsugaku no butai* («La escena de la filosofía») en el año 1978, Foucault conversa con el especialista cultural Moriaki Watanabe principalmente sobre el teatro y la cultura francesa, empero, nosotros nos concentraremos en un comentario particular que realiza Foucault respecto a la idea del *acontecimiento*. Esta categoría, posee un interés distintivo cuando señala el aporte de Nietzsche a la definición de la filosofía como una actividad que pretende saber qué es lo que pasa en el tiempo presente, pues el papel del filósofo consiste en diagnosticar estas fuerzas de la actualidad. Y para llevar a cabo esta diagnosis, es necesario responder al menos a dos preguntas principales: ¿quiénes somos? ¿qué es lo que ocurre? La filosofía del presente, la filosofía del acontecimiento, la reflexión de lo que ocurre en el tiempo presente, para Foucault, se refleja «en mis libros, intento captar un acontecimiento, que me parece importante para nuestro presente (...) e intento captar cuál es el acontecimiento que nos sigue atravesando» (Foucault, 1999, p. 152).

Por otro lado, en la misma entrevista, Foucault señala la importancia de la problemática del *sujeto* para la filosofía y el pensamiento moderno. En donde indica una cierta continuidad que proviene desde Descartes hasta Sartre respecto a la percepción del *sujeto* como algo considerado de manera fundamental, pero que no era cuestionado. Así es como Foucault indica que existe toda una serie de autores que comienzan a evidenciar la condición no elemental ni originaria del *sujeto*, pasando por Bataille, Blanchot, Klossowski, pero también considerando las posiciones del psicoanálisis de Freud y Lacan. El *sujeto* es el producto de una serie de procesos, una génesis que tiene una formación, una historia. Por ello, los autores mencionados y otros más, comienzan a detallar una serie de *experiencias* en donde la emergencia del sujeto, sus límites, su disolución, sus basculaciones, dan cuenta de que no existe una forma originaria del *sujeto*. Asimismo, Foucault recalca la importancia de no partir desde una concepción del *sujeto cartesiano* como punto de inicio, en este aspecto encuentra resonancia con los postulados que estudiamos anteriormente sobre Nietzsche (Foucault, 1999, pp. 169-313).⁸⁶

En segundo lugar, en una entrevista del año 1983 realizada por Gerard Raulet para la revista norteamericana de teoría crítica *Telos*, bajo el nombre de *Structuralism and Post-Structuralism* («Estructuralismo y posestructuralismo»), es posible encontrar un comentario que señala el homenaje más explícito que podemos rastrear sobre las resonancias nietzscheanas en la obra de Foucault. Nos referimos al título del primer libro sobre la serie de la *sexualidad: La voluntad de saber* (1978). Esta referencia, como bien nos explica el mismo Foucault, encuentra relación en la problemática del *sí mismo* y el *decir veraz* (Foucault, 1999, pp. 320-321). La principal deuda que este señala sobre la filosofía de Nietzsche se encuentra en los textos que hemos categorizado anteriormente en el período del *Último Nietzsche*, en donde las obras publicadas desde el año 1880 estudian las cuestiones relacionadas con la verdad, el saber y la historia de la verdad como *voluntad de verdad*.

Al respecto, Foucault lleva a cabo un pequeño recorrido biográfico sobre sus primeras lecturas en los círculos universitarios de Francia en los años 50. En un ambiente en donde el pensamiento de Descartes, Kant, Hegel y Husserl era dominante, abrir una edición de *La ciencia jovial* o de *Aurora* fue todo un acontecimiento para Foucault. Por ello, no se propuso interiorizar

⁸⁶ Véase el apartado «La terapéutica del sí mismo» de nuestro primer capítulo de investigación, en donde indagamos en la propuesta de un *sujeto múltiple* en la obra crítica de Nietzsche.

estos desarrollos dentro de la academia, sino que se planteó intensificar estas propuestas filosóficas a la luz de las consecuencias contemporáneas que pueden extraerse de los planteamientos de Nietzsche (Foucault, 1999, p. 323; Jara, 2016, p. 123).

Finalmente, en una de sus últimas entrevistas, publicada en Norteamérica el año 1984 como *post-scriptum* por Herbert Dreyfus y Paul Rabinow bajo el nombre «Sobre la genealogía de la ética», Foucault es preguntado nuevamente sobre sus diferencias con Sartre, en esta ocasión, se refiere principalmente a la creación de *sí mismo* sin la necesidad de recurrir a leyes universales o conocimientos que se presentan externalizados al individuo (Dreyfus & Rabinow, 2017, pp. 269-270). En este sentido, Foucault solo habla de una semejanza con el existencialismo de Sartre al referirse al vínculo teórico con la práctica teórica de la creatividad, pero no de la autenticidad. Este es el principal punto de diferencia, ya que Foucault insiste en que el *yo*, como algo que no es dado, debe traer consigo una consecuencia práctica: esculpir la propia existencia como una obra de arte. Y al respecto, debe comportar un tipo de relación de *sí mismo* con su propia actividad creadora.

Esta observación, como bien señala su entrevistador, posee toda una resonancia en el aforismo 290 de *La ciencia jovial*, pero es imperante proponer una revisión de esta coincidencia desde sus similitudes y no desde una hipótesis de resignificación de estos elementos. Al respecto, justificamos nuestra posición en el hecho de que Foucault nunca pudo teorizar estas propuestas en el marco de una obra acabada, dejándonos ante un complejo panorama que nos propone llevar a cabo una recolección de aspectos *secundarios*, vale decir, entrevistas y cursos realizados en el *Collège de France*.

Para comenzar, hablamos en el contexto de nuestro primer capítulo de investigación sobre dos aspectos íntimamente relacionados con la filosofía de Nietzsche, como lo son el *estilo* y la *terapéutica*. Luego, en la extensión del siguiente apartado, ambas nociones fueron problematizadas en correspondencia con los estudios de Foucault y Hadot sobre el pensamiento de las distintas escuelas filosóficas de la antigüedad grecorromana, quienes entendían la filosofía y su puesta en práctica como un *cuidado del alma* y del *cuerpo*. Si ambas nociones nietzscheanas se consolidan dentro de la figura del *sí mismo* a través de la *afirmación* en el gesto que invita a «darse salud en pequeñas dosis» (Nietzsche, 2014, p. 73), para la filosofía de la Antigüedad esta preocupación es reconocida bajo las categorías del *cuidado de sí mismo* o de los *ejercicios*

espirituales (Foucault, 2003, p. 9; Hadot, 2006a, pp. 23-25). En donde los objetivos éticos que plantean todas estas expresiones se orientarán hacia la aspiración de una *estilización de la actitud* (Foucault, 2010a, p. 174), una sabiduría de sí para el cuidado propio (Nietzsche, 2014, p. 276), de los otros y una *estética de la existencia*. La apuesta que vemos desplegada, tanto en Nietzsche como en Foucault, corresponde a una lectura de un sentido originario de la filosofía de Occidente bajo la óptica del presente, es la apuesta de tensionar una *experiencia posible* con el fin de reflexionar, bajo las condiciones posibles y particulares, como es llevada la propia vida.

El principal interés para hacer visible esta larga tradición histórica, como bien indica Fortanet, radica en el interés por identificar una *ética de la pluralidad* de nuevas formas y elecciones de vida. Este desplazamiento que lleva a cabo Foucault hacia el *cuidado de sí* presenta una perspectiva de una *ontología de nosotros mismos*, gesto que puede encontrarse asimismo desarrollado ampliamente en la filosofía de Nietzsche ante la interrogante sobre quiénes somos hoy, en el presente, en donde la *genealogía* permite indagar en las transformaciones de la historia hasta encontrar una fecha de invención determinada (Fortanet, 2012, p. 99). Las apreciaciones tanto de Nietzsche como Foucault respecto a la tradición de los griegos presentan las claves de un *tipo de sujeto* que es capaz de *gobernarse a sí mismo*, de *transfigurarse* y de otorgar una forma bella a su propia vida, sin la intervención de códigos morales externos. En este sentido, la noción de *estética de la existencia* denota el triunfo de la autonomía y la felicidad mediante el trabajo que un *sujeto* hace de *sí mismo*. Para que esto pueda ser posible, como puede apreciarse en los estudios de Foucault respecto al *modo de vida clínico*, es necesario que el individuo intervenga por completo su propia vida, de tal manera que pueda aspirar a la independencia de cualquier coacción externa. De la misma manera en cómo el artista se desenvuelve, el *sujeto* debe dar *forma* a una materia preexistente, debe conferirse una serie de cualidades estéticas y convertirla en una obra de arte *única* e irrepetible. En suma, tal estetización de la propia vida implica que el *sujeto* debe generar *a partir de sí mismo* sus propias normas de existencia, sus propios códigos de comportamiento y conducta, deviniendo una constitución completa contra toda normativa supraindividual.⁸⁷

⁸⁷ Deleuze señala en la tercera clase de su curso *sobre la subjetivación*, que los griegos convirtieron la subjetividad y la interioridad en la *regla facultativa* del hombre libre, es decir, en reglas que se refieren a singularidades que ellas mismas regularizan en una apuesta estética por excelencia (Deleuze, 2013, pp. 233-234). Expresado en otros términos, la relación con uno mismo deriva de la relación con los otros bajo la condición de una regla facultativa, que es el plegue de la fuerza sobre sí (Deleuze, 2015, pp. 102-103).

En este mismo sentido, en un escrito *póstumo* que pudo ser publicado recién con la edición crítica de las *Obras Completas* de Nietzsche editadas por Colli y Montinari, titulado *Los filósofos preplatónicos* (1872-1876), se desarrolla la idea de que los filósofos de la época clásica se enfrentaban a las mismas problemáticas que tuvieron que asumir los filósofos griegos del período del mito (Nietzsche, 2013, p. 332). Gracias a su trabajo filológico sobre las fuentes de Diógenes Laercio, Nietzsche señala una propuesta que muestra a los primeros filósofos como individuos que llevaban un *estilo de vida* acorde a su pensamiento, su independencia y autonomía, que los constituía como individuos más fuertes y libres (Nietzsche, 2011, p. 575). En suma, vemos la vinculación de la vida y la filosofía de acuerdo con la *forma de vida* que desarrollan estos destacados pensadores antiguos quienes, como señala Nietzsche, manifestaban una voluntad que guarda una fuerte relación con la estética, con su propia transfiguración, con el objetivo de alcanzar el ennoblecimiento de sí (Nietzsche, 2010a, p. 347).⁸⁸

Estos *filósofos ejemplares* mantenían una respectiva distancia ante a la tradición cultural, pues su búsqueda se manifestaba en el desarrollo de nuevos senderos y posibilidades de perspectiva (Nietzsche, 2008a, pp. 117-118). Pese a que éstos iniciaban sus reflexiones a partir del mito que sostiene a la cultura griega, lograban abrir incógnitas y cuestionamientos que tensiona a toda la cultura, generando incertidumbre al chocar con el sentido común de toda la sociedad (Nietzsche, 2010a, p. 392). Sin embargo, no existió rechazo alguno por parte de la cultura griega en general, sino que, por el contrario, fueron sindicados como individuos excepcionales. Esta es una clara señal de la *gran salud* que mantenía la cultura griega durante la época trágica, aquellos pensadores tomaron las problemáticas subyacentes de la cultura y propusieron nuevos senderos, nuevas interpretaciones, nuevas perspectivas, nuevas terapias, nuevas medicinas para el alma, sin tomar distancia de lo helénico como tal.⁸⁹ Entonces, podemos

⁸⁸ Para Hadot, la *forma de vida filosófica* es simplemente el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana. En su quehacer diario, este individuo manifiesta una vida de austeridad y rigor moral que los otros no podían poseer. Por ello, estos pensadores acaparaban un gran reconocimiento social (Hadot, 2009, pp. 151-152). En este sentido, en el diálogo platónico *Teeteto* Sócrates se considera a sí mismo como *atopos*, es decir, como alguien que no se encuentra en su *lugar*, que no es posible clasificarlo dentro de una categoría y representa una ruptura con lo cotidiano, con el *lugar*, con lo *desconcertante* pero, al mismo tiempo, rige la vida cotidiana, le entrega descripciones detalladas (Hadot, 2006a, p. 93).

⁸⁹ Un ejemplo explícito de esta preocupación de los filósofos dentro de la cultura clásica, entendida por Nietzsche bajo la categorización del *filósofo como médico de la cultura*, puede encontrarse en las epístolas enviadas a Carl von Gersdorff (2 de marzo de 1873) y a Erwin Rohde (22 de marzo de 1873) (Nietzsche, 2012b, pp. 392-395). Asimismo, la expresión *médico de la cultura* será empleada originalmente para la segunda *Intempestiva* respecto del rol de estos filósofos preplatónicos en el mundo antiguo (Nietzsche, 2011, p. 576, 2012b, pp. 394-396).

afirmar que estos *filósofos del conocimiento trágico* se encargaron de proporcionar nuevas *formas de vida* (Nietzsche, 2010a, p. 352).

Así es como regresamos nuevamente a *La ciencia jovial*, obra que, junto a su antecesora *Aurora*, nos propone la figura del *filósofo-artista creador de formas*, esto es, de convertirse en un *artista*, en un adorador de las formas. Este aspecto es crucial para comprender la dimensión en que ambos aspectos confluyen para desplegar una *filosofía experimental del arte de la vida*.⁹⁰ Siguiendo estas posiciones, habría en Nietzsche una propuesta que invita a percibir la vida como una obra de arte, debido a que el arte presenta a la vida misma más allá de las representaciones limitadas por la tradición dualista y metafísica propia del platonismo. En este sentido, Foucault desarrolla la idea de una *estética de la existencia* como expresión de un individuo soberano de sí que problematiza la relación consigo mismo y que, en su transfiguración, es capaz de otorgar una forma bella a su propia vida. Para comprender mejor esta relación, citaremos un breve extracto del aforismo 290 de *La ciencia jovial* que fue mencionado por Hubert Dreyfus en la entrevista con Foucault:

Una sola cosa es necesaria. «Dar estilo» al propio carácter – ¡un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista (Nietzsche, 2014, pp. 834-835).

Esta configuración del *propio carácter*, del *ethos*, de *sí mismo*, creemos que apunta hacia la *subjetividad individual* en relación con una *estética de la existencia*, pero no en el sentido de una teoría de la belleza sino en el ejercicio de la constitución *ética*. En el marco de la misma obra, Nietzsche se refiere constantemente al *sí mismo* como un fenómeno estético y que permite

⁹⁰ En este punto, Foucault sostiene un profundo acercamiento a la filosofía nietzscheana respecto a la relación entre estilo y subjetividad desde la práctica diaria y el trabajo constante, acercándose a una perspectiva creadora (Dreyfus & Rabinow, 2017, p. 270). La polémica, claro está, se presenta al ejemplificar la *estética de la existencia* en personajes modernos como Baudelaire, recibiendo críticas de autores como Pierre Hadot, quien dedicó una serie de ensayos, entrevistas y conferencias a este aspecto en más de una ocasión. Recomendamos revisar particularmente el ensayo, publicado en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981), titulado «Diálogos interrumpido con Michel Foucault – Acuerdos y desacuerdos» (Hadot, 2006a, pp. 251-256). Por último, para abordar de manera general las convergencias y divergencias entre Michel Foucault y Pierre Hadot respecto al análisis de las culturas antiguas, Luis Roca Jusmet presenta un contexto, quizá no acabado en un sentido totalmente académico, pero sí bastante extenso en referencias de interés en *Ejercicios espirituales para materialistas* (2017), véase (Roca Jusmet, 2017, pp. 97-117).

el acceso a la expresión artística que configura un *arte de vivir*; pero también habla de un *artista* que posee una *óptica* que busca el desempeño sin descuidarse a *sí mismo*, aspirando a la consolidación de su *maestría* (Frey, 2011, p. 171). Al respecto, uno de los *fragmentos del verano de 1875* ilustra de mejor manera esta propuesta:

El individuo, que quiere apoyarse *sobre sí mismo*. Para ello *necesita conocimientos últimos*, filosofía. Los demás hombres necesitan ciencia, con su pausado discurrir.

O más bien: es necesario tener fe en que se posee dichos conocimientos últimos. Nunca volverá a existir un grado semejante de confianza en el propio conocimiento como el que poseyeron aquellos antiguos griegos: la dificultad y el peligro de conocer aún no ensombrecían su ánimo; tenían una sólida fe en sí mismos, con la que aplastaron a todos sus vecinos y antecesores (Nietzsche, 2008a, pp. 106-107).

Por último, en Nietzsche, la *existencia* no debe ser entendida desde las categorías impuestas por un poder coactivo y externalizado, como la moral cristiana, sino que debe ser concebida en términos de una *obra de arte*. Los mayores esfuerzos deben concentrarse «en torno a ella misma como obra» (Frey, 2011, p. 171). Asimismo, la estética del creador contribuye a la formación de la propia vida como un objeto artístico, por ende, el filósofo pondrá en práctica la máxima de la existencia como un elemento profundamente artístico sobre su propia vida, sobre *sí mismo*. En otras palabras, es una *progresión* producto de la *experimentación* en lo cotidiano. Para Nietzsche, el *arte de vivir* es *agradecimiento por la vida*, su *afirmación* (Nietzsche, 2012c, p. 395, 2012d, p. 367, 2016, p. 778). Esta consolidación, en tanto *experimentación*, puede corroborarse dentro de los prólogos de sus obras, en la expresión de sus distintas máscaras o, finalmente, en el relato de *sí mismo*, *Ecce homo*.

3.1.3 ONTOLOGÍA DEL PRESENTE EN MICHEL FOUCAULT

La historia en su conjunto, como la ciencia de las diferentes civilizaciones, es la *teoría de los remedios*, pero no la ciencia de la medicina.

Nietzsche. (2014, p. 425).

La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

Foucault. (1999, p. 396).

A continuación, proponemos revisar uno de los últimos alcances intelectuales que logró desarrollar Foucault en el marco de la pregunta por el presente. Como hemos expuesto en los últimos puntos, y parafraseando a Alzola Molina, Foucault *piensa con Nietzsche* (Alzola Molina, 2017, p. 259). Pero este *pensar con* agrupa a todo un conjunto de reflexiones, a veces reunidas en un elemento común, otras veces completamente distanciado de él, pero siempre manteniendo un lazo con su forma de pensar. Por ello, persistimos en nuestra propuesta situada en una revisión de un conjunto de momentos del itinerario intelectual de Foucault en donde evoca el pensamiento nietzscheano a la luz de sus reflexiones sobre lo contemporáneo.

La primera parada en este recorrido nos presenta un abordaje desde un enfoque *arqueológico*. En un estudio preliminar titulado *Nietzsche, Freud y Marx* (1965) presentado en el contexto de un coloquio sobre Nietzsche organizado por Gilles Deleuze. En la presentación de esta obra, Foucault indica que su planteamiento se conduce sobre la problemática de la *interpretación* a la luz de estos tres personajes fundamentales para el pensamiento de Occidente en el siglo XX (Foucault, 2010c, pp. 27; 52). En particular, para nuestros intereses, Foucault presenta a Nietzsche como uno de los exponentes más evidentes respecto a la *sospecha* hacia el *lenguaje*. Al respecto, el *lenguaje* es presentado ante una *sospecha dual*: primero, sobre lo que el *lenguaje* dice exactamente, existe un sentido que se aprehende y se manifiesta, pero también hay un sentido menor que encierra *otro* sentido; segundo, el *lenguaje* rebasa la forma verbal y presenta muchas *otras* cosas que se dicen a partir de la articulación no-verbal. Estas *sospechas* ya se presentaban en la época de los griegos bajo las formas de la *allegoria*, la *hyponoia* y la *semaion* (Foucault, 2010c, p. 29).

Ante la idea de que el *lenguaje* no es transparente, esta *sospecha* se prolonga hasta el punto en que se considera que la expresión verbal no es el único elemento posible de descifrar un mensaje. A partir del siglo XIX, con las figuras de Marx, Nietzsche y Freud, es posible identificar la emergencia de una nueva posibilidad de interpretación y del camino sedimentado para una nueva *hermenéutica*. Con los aportes de estos pensadores, los signos adquieren una dimensión de *profundidad*. En el caso de la propuesta nietzscheana, el intérprete debe descender para demostrar que esta profundidad de la interpretación es algo distinto de lo que aparenta. Por ello, si el intérprete debe ir hasta el fondo, como «el buen excavador de los bajos fondos», no es

para sacar a la luz una esencia que se encuentra oculta en lo profundo. Por el contrario, el descubrimiento de la profundidad significa la identificación de un juego de niños y de un pliegue de la superficie (Foucault, 2010c, pp. 35-37).

A partir del siglo XIX, los signos comienzan a ser entendidos como un encadenamiento ilimitado, en donde se remiten entre sí. En este sentido, la interpretación siempre se verá inacabada, fragmentada y al borde del suspenso de sí misma. Tanto en Nietzsche como en Freud, la *hermenéutica* moderna carga con la idea de una interpretación como *tarea infinita* (Foucault, 2010c, pp. 39-48). En el caso del primero, no hay un significado original de las cosas, las mismas palabras no son nada más que interpretaciones en la extensión de la historia. En el ejercicio genealógico de Nietzsche, se descubre que las palabras no fueron más que la imposición de una interpretación, entonces, no es a causa de unos signos primarios que emerge la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones que, de antemano, cargan subterráneamente con toda una red de interpretaciones violentas e impuestas para otorgarle una forma concreta. Por consiguiente, para Nietzsche el intérprete es lo «verídico» porque pronuncia la interpretación de que toda verdad tiene como función el recubrimiento (Foucault, 2010c, pp. 41-45; Jara, 2016, pp. 129-130).

Ahora bien, la segunda parada en nuestro itinerario, se presenta el problema de la historia desde la *genealogía*. En el contexto de la creación de un libro colectivo en homenaje a Jean Hyppolite, profesor de Foucault en la *École Normale Supérieure* y catedrático en el *Collège de France*, puesto que asumirá Foucault ese mismo año, este redacta un escrito para esta colaboración con el título *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971).

Este ensayo, concentra una revisión de una serie de obras de Nietzsche como *De la genealogía de la moral*, *La ciencia jovial*, *Humano, demasiado humano* y las *Consideraciones Intempestivas*. Para Foucault, es dentro de estas obras donde se condensa una potente crítica hacia la forma de hacer historia. En oposición al despliegue metahistórico de los ideales y de indefinidas teleologías, la *genealogía* se presenta como un espacio *gris*, meticuloso y parcialmente documental. Foucault, al comienzo de su escrito, retoma la crítica que Nietzsche realiza a Paul Rée en el prólogo a *De la genealogía*, cuando este describe un desarrollo lineal de los sentimientos morales, como si las palabras conservaran su sentido, su dirección, su lógica, dando cuenta de una historia que pretende exponer un todo unificado y coherente, ignorando

todo tipo de barbaries que se ocultan en las transformaciones de su significado, como verdades eternas. En tanto, la *genealogía*, como un ejercicio que sostiene una gran dificultad, debe llevar a cabo una reconstrucción a partir de «pequeñas verdades» establecidas desde un método riguroso. Asimismo, se opondrá a la búsqueda del «origen» (Foucault, 2008a, pp. 11-13) y propondrá:

(...) localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos –; captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han sucedido (Foucault, 2008a, p. 12).

En el juego de la historia, las diferentes emergencias no forman parte de una misma significación, sino que obedecen a efectos de sustituciones, reemplazos, imposiciones y desplazamientos, de conquistas, giros sistemáticos. Si interpretar es la apropiación, violenta o disimulada, de un sistema de reglas que no posee una significación esencial, será necesario imponerle una dirección, plegarle una voluntad, ingresarlo dentro de un juego y someterlo a una serie de reglas secundarias. Entonces, como bien señala Foucault, el devenir de la humanidad será a través de una serie de interpretaciones (Foucault, 2008a, pp. 40-42). En ese espacio es donde ingresa la *genealogía* como la historia de las morales, de los ideales metafísicos, del concepto de libertad, de la vida ascética, esto es, como la emergencia de múltiples interpretaciones.

Ante esta historia tradicional, Nietzsche propone una «historia efectiva» en la medida que esta introduce una discontinuidad, una inestabilidad en todo aquello que el hombre ha considerado como «natural» e inmutable en el tiempo. Esta «historia efectiva» invierte la relación establecida entre la irrupción del acontecimiento y la necesidad continua. Por *acontecimiento* debe entenderse una relación de fuerza que se invierte, un poder que se captura o un vocabulario recuperado que se usa contra quienes lo utilizan, una dominación que se debilita y se desentiende. Como bien señala Nietzsche en *De la genealogía de la moral*, las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen a un destino ni a una mecánica definida, sino a una espontaneidad. Así como tampoco son sucesivas, ni se presentan con la apariencia de un resultado (Foucault, 2008a, pp. 48-49; Nietzsche, 2016, pp. 499-500).

Esta «historia efectiva» también invierte la relación entre lo próximo y lo lejano, regularmente presentada por la historia tradicional con el establecimiento de ciertos elementos metafísicos. En este sentido, la *genealogía* apunta hacia lo más próximo, al cuerpo, el sistema nervioso, los alimentos y la digestión. Pero también indaga las épocas lejanas con *sospecha*, no teme mirar hacia el abismo, pero prefiere elevar la mirada para captar las perspectivas. Su movimiento es inverso al recorrido de los historiadores, la «historia efectiva» mira hacia lo más próximo, pero para apartarse de él y volver a captarlo con una distancia similar a la del médico que busca diagnosticar, pues, «el sentido histórico está mucho más próximo de la medicina que de la filosofía» (Foucault, 2008a, p. 52). Al respecto, la *genealogía* de Nietzsche se presenta desde una posición perspectivista, mira desde cierto ángulo para apreciar si es conveniente seguir las huellas del veneno. En lugar de simular una anulación respecto de lo que mira, o de someter todos sus movimientos a una ley particular, es una mirada que sabe desde dónde mira y aquello que mira (Foucault, 2008a, p. 54).

La *genealogía* se trata de hacer de la historia un uso que tenga por objetivo la liberación del modelo metafísico y antropológico de la memoria (Foucault, 2008a, p. 63). Foucault dice que, si la historia tradicional ofrece grandes identidades históricas del pasado para llevar a cabo un reconocimiento en ellas, esto es, una lectura platónica de la historia como *reminiscencia*. Por el contrario, la *genealogía* deberá sacar a la luz otras identidades olvidadas. Estos elementos son recreados con la finalidad de llevarlos al *extremo* en el despliegue de un gran carnaval del tiempo, en donde las máscaras no dejan de retornar, «la genealogía es la historia como carnaval concertado» (Foucault, 2008a, p. 66).

Finalmente, otro uso de la «historia efectiva» se relaciona con la disociación sistemática de la propia identidad. Ante esa pluralidad de fuerzas que se condensan bajo la máscara, esa cantidad de almas no serán descubiertas por la historia como una identidad olvidada (Foucault, 2008a, p. 67). Por el contrario, develará un complejo sistema de elementos múltiples, diferenciados y sin poder de síntesis. Foucault define tres consecuencias respecto a este planteamiento: primero, la historia dirigida por la *genealogía* no tiene por finalidad encontrar las raíces de la propia identidad, no busca esa «patria originaria» de los metafísicos, sino que intenta hacer aparecer todas las *discontinuidades* que nos atraviesan; segundo, en la historia tradicional se busca el reconocimiento de las continuidades que enraízan el presente: tierra,

lengua, ley. De manera contraria a esta posición, Nietzsche propone leer estos tres elementos en *clave genealógica* para revelar la discontinuidad de estos sistemas heterogéneos e identificar que, tras la máscara, se prohíbe toda identidad; tercero, por la máscara que comporta, la conciencia histórica se muestra de manera neutra, empeñada solamente en narrar la «verdad». Para Nietzsche, no se trata de juzgar el pasado en nombre de una «verdad», sino de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad de saber. Pues, el saber, en lugar de separarse de sus raíces empíricas, implica un empeño cada vez más considerable, que se ve reflejado en la violencia instintiva que crece en él. Un análisis histórico de la dicotomía querer-saber, refleja que no hay conocimiento que no se sostenga en una injusticia o una violencia, no hay un fundamento de lo verdadero (Foucault, 2008a, pp. 68-74). Por ende, la «verdad» queda despojada de todo ornamento que busca hablar en nombre de la objetividad y la inmutabilidad, de su condición trascendente, quedando rebajada al nivel de la humanidad mediocre, de los *bajos fondos*. La «verdad» es reinsertada en el *devenir*, es un producto creado a partir de diversos azares, errores, estafas (Jara, 2016, p. 125; Martínez-Novillo, 2010, pp. 2-3).

En tercer lugar, nuestra última parada nos presenta un tipo de problematización respecto a la *subjetividad* y la pregunta por el presente. Por ende, ahora nos posicionamos en dos presentaciones que realiza Foucault en el marco de estos problemas. Primero, en un escrito póstumo que fue publicado en inglés por Paul Rabinow en un compendio titulado *The Foucault Reader* (1984). Con el título *Whats is Enlighthenment?* (¿Qué es la Ilustración?), Foucault analiza una rearticulación de la *Aufklärung* en un tipo de problematización filosófica que comporta una relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de *sí mismo* como un sujeto autónomo (Foucault, 1999, p. 345). De la misma manera, propone seguir un sendero que podría presentar una vinculación con la *Aufklärung* que no se relaciona con una doctrina, sino, más bien, con la reactivación permanente de una *actitud límite*, un *ethos* filosófico, que puede ser caracterizado como una *crítica permanente* de nuestro ser histórico.

De esta manera, Foucault identifica en el escrito de Kant los elementos para caracterizar *positivamente* a este *ethos* filosófico respecto a las indagaciones críticas sobre lo que decimos, pensamos y hacemos. Pero, no nos referimos a lo que debemos ser, sino, por el contrario, lo que hemos llegado a ser a lo largo de la historia. En este sentido, la *ontología crítica de nosotros mismos* no puede ser identificada como una doctrina o una teoría, debe ser concebida como una

vida filosófica, en donde su forma *crítica* sea un análisis histórico de los límites que se han establecido y un examen tentativo de su franqueamiento posible (Foucault, 1999, p. 351).

Esta *actitud filosófica* debe aplicarse en un trabajo de investigación múltiple. Foucault señala que tanto la *arqueología* como la *genealogía* encuentran una coherencia metodológica al momento de ser consideradas en los análisis de las *tecnologías de racionalidad* y de los *juegos estratégicos de las libertades* (Foucault, 1999, p. 352). La filosofía entendida como una interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la que pertenece el pensador, la filosofía como *interrogación*, es la propuesta que Foucault encuentra en Kant en tanto propone una nueva manera de plantear la relación vertical del discurso con su propia actualidad. Por ello, el discurso debe tomar en cuenta su propia actualidad para encontrar su lugar propio, debe decir su sentido y especificar su modo de acción que realiza dentro de esa actualidad (Foucault, 2009a, p. 31). La *Aufklärung* cumple con la particularidad de ser un período que se autodesigna, que carga con su propia divisa, su propio precepto: dice lo que tiene que hacer respecto a la historia general del pensamiento, la razón y el saber con respecto a su presente y las formas de su conocimiento (Foucault, 2009a, p. 32).

Respecto a esto último, en el marco de la primera clase del curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault señala que entre la filosofía moderna y la contemporánea se despliega otro tipo de *interrogación crítica*, una tradición crítica que emerge justamente a raíz de la *Aufklärung*. Esta posición se presenta en al menos tres preguntas: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? Estas interrogantes agrupan lo que Foucault denomina una *ontología del presente o de nosotros mismos* (Foucault, 2009a, p. 39). El camino se presenta con dos senderos: inclinarse por una filosofía crítica que se presente bajo la *forma* de una analítica de la verdad, o bien, adoptar un pensamiento crítico que tome la *forma* de una *ontología crítica de la actualidad*. Esta segunda *forma* de filosofía encuentra asidero en pensadores de la línea de Kant, Hegel, Nietzsche, Weber, quienes fundaron un tipo de reflexión a la que también Foucault reconoce pertenecer.

Ahora bien, una pregunta que ha rondado durante los últimos apartados y que no ha sido contestada, se enmarca en la propuesta que hemos levantado para nuestra investigación, esto es, la relación entre vida y pensamiento. Entonces, ¿por qué Foucault deja de lado sus últimos

trabajos sobre el liberalismo y el neoliberalismo para descender hacia la antigüedad grecorromana en sus cursos del *Collège de France*? Esta interrogante difícilmente encontrará una respuesta en las publicaciones del filósofo en el contexto de su *Historia de la sexualidad*. Más bien, creemos que es necesario remitirse al panorama político-social que se desarrolla en Francia entre los años 1979 y 1984. Pero antes, tenemos una razón expresada por Foucault con bastante ironía, pues en ese entonces ya era consciente del poco tiempo vital que le quedaba. Al final de la segunda hora de la clase de 22 de febrero de 1984, momento que se proponía finalizar su lectura sobre la muerte de Sócrates, señala que una labor infranqueable para todo profesor de filosofía es abocarse al menos una vez en su vida a plantear un curso sobre Sócrates y su muerte, (Foucault, 2010a, p. 168).

Esta referencia se enmarca, probablemente, en una rendición de cuentas con el ejercicio pedagógico propio de su profesión dentro del *Collège de France*, pero también consigo mismo. Asimismo, parece bastante plausible que las lecturas de Foucault sobre la filosofía antigua sean condicionadas por una serie de disputas filosóficas que mantenía con algunos de sus contemporáneos. En este mismo período, la academia francesa desarrollaba una suerte de gran escuela de interpretación del mundo antiguo, que en Estados Unidos fue leída como «The Paris School» (La escuela de París). Esta tendencia, recorre una trayectoria que va desde Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, Hannah Arendt, Leo Strauss, Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss, Jacques Rancière y también dos intelectuales que iniciaron, por sus vías particulares, temáticas y lecturas similares a las de Foucault en este período, como son Nicole Loraux y Cornelius Castoriadis (Moreno Pestaña, 2014, pp. 99-100, 2018, pp. 145-146). Esta relación con la filosofía clásica, particularmente su vertiente griega, es abordada en profundidad por toda esta gama de pensadores. Y en este contexto, tenemos la invitación que le expresa Paul Veyne a Jürgen Habermas para la realización de una serie de conferencias en el *Collège de France*. Dentro de la lista de conferencistas invitados también se encontraba la propuesta de Foucault, Léo Barsani, profesor de literatura francesa que en ese entonces impartía clases en la Universidad de Berkeley (Eribon, 1995, p. 382). Las conferencias comenzaron el día 7 de marzo de 1983, en el caso de Habermas, sus charlas fueron un total de cuatro, las cuales pasaron posteriormente a completar su obra *El discurso filosófico de la modernidad*. En este sentido, si seguimos nuestra hipótesis de las disputas que sostenía Foucault en ese entonces, las lecciones que este imparte en su curso *El gobierno de sí y de los otros* se dan entre el 12 de enero y el 9

de febrero de 1983. Sobre la relación con Habermas, Foucault levanta un comentario bastante crítico en su última entrevista realizada en 1984:

El problema que ustedes plantean es importante; imagino que quizá lo dicen pensando un poco en Habermas. Sin duda me intereso por lo que hace Habermas (...) sin embargo, algo que para mí constituye siempre un problema: es cuando él otorga a las relaciones de comunicación este lugar tan importante y, sobre todo, una función que llamaría «utópica». La idea de que podrá existir un estado de comunicación de tal índole que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía. Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de la comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación (Foucault, 1999, p. 412).

Como vemos, la crítica que Foucault apunta hacia Habermas se conduce con una descripción de una comunicación política que va más allá de los elementos señalados en la cita del filósofo de la teoría de la acción comunicativa. Debido a nuestros objetivos, no profundizaremos este análisis, pero cumplimos con señalar que estas líneas de estudio desarrolladas por Foucault van encaminadas hacia una propuesta de lectura de la filosofía griega en el orden de mirar este fenómeno a la luz del presente. Así también lo corrobora Frédéric Gros, editor de los cursos de Foucault, quien indica que el ejemplo que comporta la experiencia griega, de Tucídides a Platón, desde la lectura foucaultiana, tiene por objetivo dar cuenta de la tensión inherente a toda democracia, esto es, contra un fondo de igualdad afirmado constitucionalmente, en donde la modalidad del *decir veraz* como *diferencia*, permite su funcionamiento. Pero, este intercambio introduce una amenaza permanente para el *decir veraz* dentro del marco democrático (Foucault, 2009a, p. 393). Por consiguiente, no debe malinterpretarse la lectura de Foucault sobre la democracia ateniense como si este fuera un detractor de ella, sino, más bien, su ejercicio de análisis cumple el objetivo de problematizarla.

Por ello, este breve recorrido nos permite repetir la pregunta, ahora reformulada y de manera más directa: ¿existe realmente una continuidad entre los estudios sobre el neoliberalismo y este retorno hacia el mundo clásico? Siguiendo de cerca la referencia al planteamiento de Serge Audier, creemos que sí. Uno de los gestos más impresionantes que logró desplegar Foucault en el año 1979, al menos como una tentativa de estudio posible, fue la constitución de una serie de aspectos que conformarán tiempo después lo que conocemos como una *ética neoliberal* desde la *teoría del capital humano*, propuesta principalmente por Gary Becker. Como veremos a continuación, esta ética propone una gestión autónoma de la propia vida, con un *símil* bastante evidente de las propuestas vistas en las distintas escuelas griegas bajo el *modelo alejandrino*. Al respecto, Foucault señala en más de una oportunidad que las éticas de la antigüedad no pueden ser aplicadas exactamente en el presente, pero sí es posible que puedan conformar una alternativa al sujeto moderno.

3.2 GUBERNAMENTALIDAD Y RACIONALIDAD NEOLIBERAL

3.2.1 ¿EN QUÉ CONSISTE EL ARTE DE GOBERNAR?

A propósito de la idea del *gobierno de los hombres por los hombres*, tema fundamental en la relación entre el «sujeto» y la «verdad», Foucault señala que la figura del *gobernador* puede corresponder tanto a un monarca, como a un emperador, un rey, un príncipe, un señor, un magistrado o un juez entre otros, pues el análisis de una serie de pensadores que se abocan a la cuestión del *gobierno* en la literatura entre los siglos XVI y XVIII, confirma que esta *acción* también se puede llevar a cabo dentro de la cotidianeidad bajo un *arte de gobernar* que es el mismo modo por el cual se gobierna desde una casa, niños, almas, territorios, provincias, conventos, hasta una familia. Con esto queremos decir que, por un lado, descubrimos la figura del *gobernador* pero, por otra, tenemos el *ejercicio* del *gobierno* entendido como una serie de *prácticas múltiples* que no se agotan en el mero uso de las formas de violencia instrumental, así como tampoco en la imposición de verdades dogmáticas. Solo por mencionar algunas figuras que caben dentro de esta categorización del *gobernante*, tenemos al padre de familia, al superior de un convento, al pedagogo de la escuela y al maestro con relación al discípulo.

Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno. Esta palabra debe ser comprendida en el muy amplio significado que tenía en el siglo XVI. El «gobierno» no se refiere sólo [*sic*] a estructuras políticas o a la dirección de los estados; más bien designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos (...) No sólo [*sic*] cubría las formas legítimamente constituidas de la sujeción política o económica, sino también modos de acción, más o menos considerados o calculados, que se destinaban a actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas. Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros (Dreyfus & Rabinow, 2017, pp. 253-254).

En otras palabras, tenemos diversas *formas de gobierno* respecto de las cuales, por ejemplo, la imagen del príncipe gobernando su Estado corresponde a una de estas modalidades pero, asimismo, todos estos gobiernos se desarrollan en la interioridad de la sociedad misma o del Estado. Siguiendo este ejemplo, el *gobierno* implica un movimiento diferente en el ejercicio

de la soberanía ya que, como veremos, esta se basa en una doctrina o en una teoría jurídica que marca una diferencia radical entre el poder del príncipe y cualquier otra forma de poder. Es dentro de estos límites que demarca el Estado, comprendidos desde el carácter circular de la soberanía,⁹¹ en donde emergen posteriormente una pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de estas actividades que se presentan de manera radicalmente opuestas a la singularidad trascendental que comporta la figura del príncipe.

Por lo tanto, Foucault se propone identificar una forma específica de *gobierno* que comienza a emerger desde el interior mismo de la sociedad y que culminará en una transformación que será aplicada al Estado por completo. En una serie de documentos pedagógicos escritos para el Delfín de Francia por François de la Mothe-Le-Vayer, existen al menos tres tipos de *gobierno* que compiten entre sí en la forma de *ciencia* o de *reflexión particular*: el gobierno de sí que es un aspecto moral, el arte de gobernar a la familia que corresponde a la economía y, por último, la ciencia de gobernar apropiadamente el Estado que compete a la política (Castro-Gómez, 2010, pp. 58-59; Foucault, 1999, p. 180, 2006a, p. 118). Así, estas tres *artes de gobernar* se refieren a la postulación de una continuidad esencial entre la primera categoría y la segunda, y de esta a la tercera. Si en la doctrina del príncipe o en la teoría jurídica del soberano se encuentra una discontinuidad explícita entre el poder del soberano y cualquier otra forma de poder, cuando se trata de hacer valer esta discontinuidad estas *artes de gobernar* se exhiben de acuerdo con una continuidad ascendente y descendente.

En primer lugar, por continuidad *ascendente* nos referimos al sentido de que quien desea gobernar el Estado, como requisito, deberá saber primero gobernarse a sí mismo. Luego, en otro nivel, deberá tener el conocimiento apropiado para gobernar a su familia, sus bienes y propiedades. Finalmente, cuando este individuo sostenga esta continuidad, es posible que llegue a gobernar el Estado. Es así como esta linealidad ascendente caracteriza a todas las pedagogías del príncipe que serán de gran importancia en este período. En segundo lugar, de manera inversa, tenemos una continuidad *descendente* de acuerdo con la idea de que, cuando un Estado se

⁹¹ Por circularidad de la soberanía nos referimos a la división fundamental que lleva a cabo el soberano con respecto a sus súbditos, en donde este se define como perteneciente a una naturaleza diferente respecto a de sus inferiores, por ello, el soberano es quien ejerce su autoridad desde fuera de la sociedad, mandando sobre el territorio y sobre todo lo que se encuentra en su interior. La circularidad se representa en el momento en que el bien general dependía de la obediencia a la ley del soberano, y al mismo tiempo, la propia ley era la encargada de definir qué amonestaciones debían otorgarse al bien general. En este sentido, la soberanía tenía por horizonte la obediencia de los súbditos (Botticelli, 2016, p. 90).

encuentra correctamente gobernado, los «padres de familia» sabrán conducir apropiadamente a su grupo, sus riquezas, sus propiedades, y a sí mismos. En efecto, esta linealidad descendente se concibe en el pensamiento de que un buen gobierno del Estado también repercutirá de manera positiva en la conducta de los individuos que lo integran, así como la gestión de sus unidades nucleares básicas, como son las familias. Esto último, determina lo que en este período comienza a denominarse como la «policía» (Botticelli, 2016, p. 91; Foucault, 1999, p. 181, 2006a, p. 119; Rousseau, 2012, p. 11).⁹² En consecuencia, la pedagogía del príncipe, que asegura la continuidad ascendente de las formas de gobierno y la policía que sostiene la constitución de la comunidad descendente, se comienza a desplegar un elemento esencial que contribuye a la afirmación de estos, nos referimos a la «economía».

A su vez, el *arte de gobierno* que aparece dentro de esta abundante literatura, responde principalmente a la interrogante respecto a la introducción de la *economía* dentro de la sociedad, es decir, la manera de *administrar* apropiadamente a los individuos, sus bienes, riquezas, propiedades, así como también este esquema debe ser aplicado en el interior de la familia: cómo ser un buen padre de familia que debe dirigir a sus integrantes, con el fin de que prospere su fortuna y puedan entablar alianzas convenientes. Finalmente, estas incógnitas buscan introducir una atención, una meticulosidad, un tipo de relación específica del padre de familia, o bien, del *gobernante* respecto del interior mismo de la gestión de un Estado.

De acuerdo con lo anterior, debemos señalar que la introducción de la *economía* dentro del ejercicio de la política es lo que constituye el desafío esencial del *gobierno*. Este acontecimiento puede datarse a comienzos del siglo XVI y continuará su despliegue hasta mediados del siglo XVIII. Por ejemplo, en el artículo «Économie politique» de Rousseau escrito en 1755 se puede apreciar cómo se sigue planteando este problema en los mismos términos antes mencionados, esquematizando el concepto *economía* a partir de su origen griego (*oïkos* y *nómos*) y definiéndolo como «el gobierno sabio y legítimo de la casa en provecho del bien común de toda la familia» (Rousseau, 2012, p. 19). El problema, nos dice Rousseau, consiste en cómo introducir este *gobierno* prudente *mutatis mutandis* («cambiando lo que se deba cambiar»)

⁹² La «policía» que se define en el siglo XVIII, es distinta de la que conocemos en la actualidad. Se trata de un principio que buscaba provocar el *buen orden* y el *ordenamiento de la vida en general* de acuerdo con los criterios de salud, educación, higiene, comercio, etc. Entonces, cuando hablamos de «policía» en esta época, no nos referimos a una *institución*, sino, más bien, a un conjunto de *tecnologías* que se orientan en la conducción de la conducta (Castro-Gómez, 2010, p. 126).

dentro de la gestión interna del Estado.

En este sentido, gobernar un Estado será poner en práctica el *principio de la economía*, una economía al nivel de toda la extensión del Estado, esto es, con respecto a los habitantes, las riquezas y las conductas, es decir, una forma de vigilancia y de control no menos atenta que la de un «correcto» padre de familia por sobre sus integrantes y propiedades. Una expresión igual de importante se halla a mediados del siglo XVIII en la idea del «gobierno económico» de Quesnay cuando habla del buen gobierno. Esta tautología, nos presenta el *arte de gobernar* como el arte de ejercer el poder en la forma y de acuerdo con el modelo de la economía (Castro-Gómez, 2010, p. 76; Foucault, 1999, p. 182, 2006a, p. 120). El planteamiento de este economista francés debe ser leído en el sentido moderno que comienza a adoptar este *arte de goberno*, es decir, como el ejercicio del poder bajo una forma económica como su objeto *per se*. Pues, la escuela fisiócrata comienza a reflexionar sobre la práctica gubernamental desplazando el punto de vista del derecho y concentrándose en una perspectiva *pragmática*: cómo se afectarían los objetivos del *gobierno* si se elevan algunos impuestos específicos, o qué medios técnicos deben movilizarse para alcanzar los objetivos planteados de antemano.

En relación con la palabra *economía*, para el siglo XVI esta palabra designa una forma de gobierno específica. Ya para el siglo XVIII, este mismo término representa un nivel de realidad y un campo de intervención a través de una serie de procedimientos y procesos de gran complejidad que son determinantes para el curso que comienza a tomar la historia en esta época. Para Foucault, estos planteamientos que intentan dibujar una teoría del *arte de gobernar* no eran solo asuntos teóricos de la política, sino que, como veremos, estos planteamientos obedecen a correlatos en lo real. Es así como la teoría del *arte de gobernar* que se presenta desde el siglo XVI dentro del desarrollo de las monarquías territoriales en Europa se encuentra vinculada a todo un conjunto de análisis y de saberes que comienzan a configurarse a fines del siglo XVI y que alcanzan su plenitud en el siglo XVII. Estos conocimientos provienen del conocimiento del Estado en sus distintas cifras, datos, dimensiones factoriales en potencia, esto es, lo que se denomina *estadística* (*Staatswissenschaft*) y que forma parte de la *ciencia del Estado* (Castro-Gómez, 2010, pp. 114; 126; Foucault, 2006a, p. 127). Asimismo, Foucault también menciona la importancia de la búsqueda por un arte de gobernar respecto al desarrollo del *mercantilismo* y el *cameralismo* en Europa.

En suma, el arte de gobernar encuentra a fines del siglo XVI y a inicios del XVII una primera forma de cristalización: esta se organiza en torno a la *razón de Estado*, entendida como una *racionalidad* que supone la concepción del Estado como principio único de inteligibilidad de la política, porque se gobierna según las leyes racionales que se son propias, las cuales no se deducen de leyes naturales o divinas, ni tampoco de preceptos de sabiduría. Pero, también se presenta el problema de la conservación de la relación de fuerzas entre Estados, el equilibrio de las relaciones *externas de poder*. En este sentido, el *arte de gobernar* abandona toda fundamentación en reglas trascendentales, en una cosmología o un ideal filosófico, rastreando sus principios para configurar una *racionalidad* estatal. Con esto, podemos afirmar que la *razón de Estado* fue una traba persistente para el desarrollo del *arte de gobierno* al menos hasta fines del siglo XVIII. Foucault argumenta que las razones que motivan esta demora se deben, principalmente, a razones históricas que se manifiestan en las constantes crisis que asolaron a Europa durante el siglo XVII: la guerra de los Treinta años, la crisis financiera que hipotecó a todas las monarquías occidentales a fines de siglo y las constantes revueltas campesino-urbanas que se desarrollaron por todo el continente europeo (Castro-Gómez, 2010, p. 123; Foucault, 2006a, p. 128). Al respecto, este arte de gobernar sufre un bloqueo al enfrentarse a una serie de estructuras institucionales y mentales que se encontraban profundamente enquistadas en el problema del ejercicio de la soberanía como una *cuestión teórica* y como *principio de la organización política*. Mientras la soberanía se constituya como el reflejo del ejercicio del poder, no será posible que este *arte de gobernar* pueda desarrollarse de forma específica y autónoma. Un acontecimiento histórico bastante claro corresponde al *mercantilismo*, esta doctrina económica fue un primer ensayo de este arte de gobernar, tanto en su nivel práctico como respecto a los conocimientos sobre el Estado. De acuerdo con Foucault, el *mercantilismo* representa un primer umbral de la racionalidad del *arte de gobernar* que presenta un ejercicio del poder como práctica de gobierno. Es la primera vez que es posible constatar efectivamente el establecimiento de un saber del Estado que puede ser aplicado como una táctica del *gobierno*, sin embargo, el *mercantilismo* se encontró a sí mismo bloqueado precisamente porque se planteó como objetivo esencial la potencia del soberano (Castro-Gómez, 2010, p. 69; Foucault, 2006a, p. 129). El esfuerzo del *mercantilismo* por introducir las posibilidades que entregaba un *arte* que era reflejo del *gobierno* en el interior de una estructura institucional y mental de soberanía que lo detenía, puede apreciarse principalmente en los instrumentos que emplea esta doctrina:

leyes, ordenanzas y reglamentos, es decir, las herramientas tradicionales del soberano.

Por consiguiente, durante toda la extensión del siglo XVII hasta el desplazamiento del *mercantilismo* a comienzos del XVIII, el *arte de gobernar* se encuentra encapsulado en dos problemáticas: un marco de acción demasiado amplio, abstracto y rígido, que constituye el ejercicio de la soberanía como actividad y como institución. Pero, también, este *arte de gobernar* intentó llevar a cabo una conciliación con la teoría del soberano, dando comienzo a una teoría renovada de la soberanía mediante los principios rectores de un *arte de gobernar* anterior: sabiduría, justicia, liberalidad, respeto por las leyes divinas y las costumbres humanas; también habilidades comunes como la prudencia, las decisiones meditadas o el cuidado de ceñirse al mejor consejero (Foucault, 1999, p. 189; Rose & O'Malley, 2012, p. 115). Es en este contexto, en donde aparecen los juristas que comienzan a reactualizar la teoría del contrato. Esta intervención busca alcanzar los principios generales de un arte de gobernar mediante la conformación de una matriz teórica que permita una revisión del contrato fundacional que compromete recíprocamente tanto a los soberanos como a sus súbditos.

Por un lado, tenemos un marco demasiado amplio y abstracto, como lo es la soberanía. Y, por otro, encontramos un modelo demasiado estrecho e inconsistente, como lo era la figura de la familia. Entonces, el *arte de gobernar* se encontraba en la disyuntiva de alcanzar la forma general de la soberanía, o bien, de ajustarse a esta especie de modelo concreto que era el gobierno de la familia. En otras palabras, el *arte de gobernar* no encuentra su dimensión propia porque se encuentra, por un lado, encerrado ante la imagen del padre de familia y, por el otro, restringidos ante el Estado junto al poder soberano.

Entonces, ¿cómo se llevó a cabo este desbloqueo del arte de gobernar? Es necesario reinscribir este acontecimiento en ciertos procesos generales, principalmente en la expansión demográfica que comienza en el siglo XVIII debido a la abundancia monetaria que genera el aumento de la producción agrícola según una serie de procesos circulares. De modo que este *arte de gobernar* se encuentra vinculado a la aparición del problema de la *población*. Por ello, vemos de manera muy sutil, la emergencia de la ciencia de gobierno, la economía y el problema de la población, vinculados unos con otros (Botticelli, 2016, p. 96; Foucault, 1999, p. 190, 2006a, pp. 130-131). Mediante el desarrollo de la ciencia del gobierno, la economía pudo centrarse sobre un nivel de realidad que es posible caracterizar como «económico». Asimismo,

mediante el desarrollo de esta ciencia, comienza a delimitarse el problema de la *población* y el aislamiento de este nivel de realidad ahora llamado *economía*. El problema del *gobierno*, gracias a estos elementos, pudo por fin ser pensado y calculado fuera del marco jurídico que presentaba la soberanía. Y la estadística, que en el cameralismo no pudo funcionar más allá de un principio de administración en el interior del beneficio monárquico, ahora se transformará en el *factor técnico* principal de este desbloqueo.

En otro orden, la perspectiva de la realidad de los fenómenos propios de la *población*, permitirá que este *arte de gobernar* termine desplazando definitivamente al modelo de la familia para concentrar esta nueva noción de *economía* sobre un nuevo aspecto. Al mismo tiempo, la *estadística* que había operado hasta entonces dentro de los marcos administrativos dependientes de la soberanía ahora descubre y revela que poco a poco la *población* posee sus propias particularidades: tasa de mortalidad, tasa de enfermedades, tasa de regularidad de accidentes por porcentaje de la población. La *estadística* muestra que la *población* conlleva efectos propios y que éstos son irreductibles al modelo de la familia: epidemias, expansiones endémicas, la espiral del trabajo y de la riqueza. Tales efectos, por sus desplazamientos, sus maneras de hacer y por su actividad, nos dan cuenta de que la *población* posee sus propios *efectos económicos* específicos independientes del *gobierno* que, sin embargo, requieren de su intervención (Castro-Gómez, 2010, p. 61; Rose & O'Malley, 2012, p. 120).

En consecuencia, podemos decir que la *estadística*, al permitir la cuantificación de los fenómenos propios de la *población*, presenta su especificidad de manera irreductible al marco simplificado del modelo de la familia. Por consiguiente, comienza una prolongada difuminación de la presencia de este modelo durante los siglos venideros, excepto, claro está, en lo que respecta a temas residuales, morales o religiosos, en donde la familia aparecerá mínimamente. Ahora, en cambio, la familia será presentada como un elemento interno de la categoría de *población* y como una repetición fundamental de su *gobierno*. En otras palabras, el *arte de gobernar*, hasta la irrupción del conjunto de los problemas relativos a la categoría de *población* (salud, higiene, natalidad y movilidad), no era posible pensarla más allá del modelo nuclear de la familia, ahora posible gracias al *principio de economía* entendido como gestión y gobierno de la familia (Castro-Gómez, 2010, p. 48; Foucault, 1999, p. 191).

Desde el instante en que la categoría de *población* aparece de manera irreductible al

modelo de la familia, esta pasa a convertirse también en un *instrumento* para el efectivo gobierno de las poblaciones y no para un «buen gobierno» como lo era pensado antiguamente. En efecto, a mediados del siglo XVIII, la familia aparece dentro de esta instrumentación con respecto a la categoría *población* y con una terminología que es muy recurrente hasta nuestros días, «campañas de»: vacunación, matrimonio, prevención de la mortalidad, entre otras. En segundo lugar, la *población* aparece como el fin último del *gobierno*. Esto se explica cuando revisamos el objetivo mismo del *gobierno*: mejorar el destino de las *poblaciones*, aumentar sus riquezas, prolongar su vida, proteger su salud. Y de acuerdo con esto, el *gobierno* se otorga una serie de instrumentos para obtener estos fines, los cuales son inherentes a la *población* pero, si vamos más allá, encontramos el despliegue de una serie de técnicas que permitirán, por ejemplo, estimular, moldear y administrar las vidas de la *población* sin que se den cuenta de ello. En tercer lugar, la categoría de *población* aparece como un elemento que va más allá que la potencia del soberano, esto es, como el fin y el instrumento del *gobierno*. Este objetivo, en las manos del *gobierno*, se exhibe de manera consciente frente al *gobierno* de lo que quiere, e inconscientemente también de lo que se le obliga a hacer. Asimismo, el *interés* aparece como la conciencia de cada uno de los individuos que constituyen la *población*, también como el *interés* general de una población, independiente de las aspiraciones individuales que la constituyan, será el objeto e instrumento fundamental del *gobierno de las poblaciones*. En consecuencia, asistimos al nacimiento de un *arte*, o bien, de una serie de *tácticas* y de técnicas absolutamente nuevas.

Finalmente, la *población* será el punto de arranque de toda una literatura que en el siglo XVI era leída como «la paciencia del soberano», es decir, la *población* se transforma en el objeto que el *gobierno* debe tener en cuenta a la hora de realizar sus observaciones, en su *saber*, para que este pueda llevar a cabo su acción, de manera racional y reflexiva (Foucault, 1999, p. 192, 2006a, p. 133). La configuración de un *saber de gobierno* es indisociable de la constitución de un *saber* de todos los procesos que orbitan alrededor de la categoría *población* en un sentido amplio, esto es, lo que denominamos *economía*. En este sentido, la emergencia de la *economía política* capta esta red continua y múltiple de relaciones entre la *población*, el *territorio*, la *riqueza*, y presenta un nuevo tipo de intervención que será característico del *gobierno*, nos referimos a la intervención en el campo de la *economía* y de la *población*.

En suma, tenemos el tránsito de un *arte de gobernar* hacia una *ciencia política*, es decir, el paso de un régimen dominado por las estructuras del poder soberano hacia un régimen dominado por una serie de *técnicas de gobierno*. Este acontecimiento tendrá lugar en el siglo XVIII en torno a la categoría *población* y al nacimiento de la *economía política*. Foucault señala al respecto que su intención no se dirige hacia la indicación de un desplazamiento de la soberanía sino que, por el contrario, el problema de la soberanía comienza a desarrollarse con tal agudeza que, dado el despliegue de este *nuevo arte de gobernar*, era necesario estudiar bajo qué forma jurídica, qué forma institucional y qué fundamento del derecho público se podría conformar la soberanía que caracteriza a un Estado (Botticelli, 2016, p. 98).⁹³

De acuerdo con lo anterior, la soberanía no es eliminada ni desplazada por la emergencia de un nuevo *arte de gobernar* que se halla atravesado por la *ciencia política*. Esto se evidencia en lo que respecta a la *disciplina*, puesta en práctica en todas las instituciones que comienzan a aparecer entre los siglos XVII y XVIII: escuelas, talleres, ejércitos, se funden con ella y adquieren una importancia fundamental en el momento en que permiten gestionar a la *población*. En este sentido, *administrar la población* no quiere decir administrar la masa colectiva de los fenómenos, o bien, su gestión a partir de sus resultados globales. Foucault caracteriza esta noción desde tres elementos: profundidad, delicadeza y detalle. En consecuencia, no debemos comprender estos elementos como la sustitución de unos por otros, es decir, el paso de una sociedad de disciplina hacia una sociedad «de gobierno». Por el contrario, vemos un efecto de sincretismo en la triangulación *soberanía-disciplina-gestión gubernamental* cuyo objetivo principal es la categoría *población*, y sus mecanismos esenciales, los dispositivos de *seguridad* (Foucault, 1999, p. 194, 2006a, p. 135).

Lo que es posible divisar en esta triangulación histórica, es el profundo movimiento que hace temblar los cimientos de la concepción soberana tras la emergencia de las opciones del *gobierno*. Este gesto presenta la categoría de *población* como un *dato*, como un campo de intervención y como el fin mismo de las *técnicas de gobierno*, esto es, el desplazamiento que aísla a la *economía* como un campo específico de la realidad y la *economía política* como *ciencia*

⁹³ Un ejemplo contextual se halla en la lectura del *Contrato social* de Rousseau, pues, el problema esbozado en su obra consiste precisamente en determinar, mediante las nociones de «naturaleza», «contrato», «voluntad general», el principio general de *gobierno* que pueda dar espacio, a la vez, al principio jurídico de la soberanía y a los elementos por cuales es posible definir un arte de gobierno (Foucault, 1999, p. 194, 2006a, p. 134).

pero, también, como una *técnica de intervención* del *gobierno* en dicho campo de realidad. Al respecto, a Foucault le llama la atención particularmente la triada que se configura en este período y que hasta el día de hoy no se encuentra disociada: *gobierno*, *población* y *economía política*, por lo que su intención se concentra en estudiar estos elementos desde lo que denomina como una «historia de la *gubernamentalidad*».

Respecto a la palabra *gubernamentalidad*, Foucault menciona tres asociaciones. La primera consiste en el estudio de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma específica de *poder* que tiene como objetivo a la *población*, así como también posee como forma de *saber* a la *economía política* y por instrumento *técnico* a los *dispositivos de seguridad*. La segunda conceptualización de la *gubernamentalidad* se relaciona con una línea de fuerza que es extensiva a todo Occidente y que nunca dejó de conducir hacia la preeminencia del tipo de poder que adopta la forma de *gobierno* sobre los otros: soberanía, disciplina y biopoder. La propuesta foucaultiana busca presentar estos tres elementos como parte de un proceso político mayor que se desarrolla desde una serie de dispositivos de seguridad y formas de poder recuperadas desde la antigüedad que sirven de base para su posterior ensamblaje en nuevas formas que le suceden (Salinas Araya, 2015, p. 53). En tercer lugar, la *gubernamentalidad* no debe ser entendida como una «teoría del Estado», sino que debe entenderse como la consecuencia de una serie de procesos históricos que le permitieron configurarse como una forma particular del estado de las cosas. Pero, también, es un proceso particular que resulta de la progresiva «gubernamentalización» del Estado administrativo (Castro-Gómez, 2010, p. 10; Foucault, 2006a, p. 156). Asimismo, siguiendo esta conceptualización, es posible distinguir una serie de aspectos para solucionar algunas ambigüedades que se presentan en la distinción del problema. Por ejemplo, podemos distinguir *gobierno* como el resultado del proceso y *gubernamentalidad* al proceso mismo. Lo importante de sortear esta ambigüedad conceptual es que podemos ver que dentro del análisis en donde reside la *gubernamentalidad* se presenta una nueva dinámica de poder que comienza a instalarse desde inicios del siglo XVI como un nuevo *arte de gobernar*, que no reemplaza a la soberanía, sino que se convierte en ella misma. El poder soberano, por su parte, comienza un proceso progresivo de gubernamentalización y con ello deja una serie de transformaciones como testimonio de esto, como lo es la sociedad disciplinaria, que implica una mayor importancia en los procedimientos reglamentarios por sobre los jurídicos. Luego, estos procedimientos tanto

reglamentarios como jurídicos, no desaparecen sino que ceden su sitio a los *procesos regulativos*. En la medida en que estas nuevas regulaciones terminan conduciendo hacia las distintas tecnologías, se terminan convirtiendo en el eje articulador de una nueva dinámica de poder, como podría ser la sociedad de control.

Respecto a este último punto, todas las formulaciones teóricas que presenta Foucault deben ser contrastadas con esta forma de poder gubernamentalizado que posteriormente requerirá del desarrollo del Liberalismo como un *régimen de verdad* para poder ser legitimado. Por consiguiente, vemos que el Estado no posee una reflexión específica, sino que, en la atomización del poder que trae consigo el proceso de gubernamentalización, el Estado cumple un rol directo con el poder soberano. De esta manera, aunque el Estado permanece como un constructo político, lo fundamental en todo esto es la transformación de su estructura o, en términos foucaultianos, su gubernamentalización. Entonces, el Estado comienza a formar parte de una lógica de *gobierno* más amplia a medida que se presenta como un desafío el entendimiento de esta nueva forma de producción del Estado, dando cuenta de una distinción entre este y la sociedad (Foucault, 2006a, pp. 136-137; Rose & O'Malley, 2012, p. 116).

Así pues, el despliegue histórico de la *gubernamentalidad* y el auge de su nueva forma de poder, articulan tramas de poder en donde el Estado juega un rol particular. Este aspecto comporta una gran importancia si consideramos que la teoría política desde el siglo XVI busca diferenciarse del llamado *poder temporal* y el *poder religioso*. A pesar de esta visión ideológico-política del asunto, el Estado se presenta como el *locus* legítimo en donde reside el poder y sus prácticas de transformación política develan la proliferación de fuentes y lugares de residencia del poder en la modernidad. En otras palabras, la gubernamentalización del Estado o la creación de un Estado de *gobierno* se lleva a cabo en oposición a un Estado de justicia o de un Estado administrativo.

Y acaso podríamos, de una manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstituir las grandes formas, las grandes economías del poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley – leyes consuetudinarias y leyes escritas –, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de

reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo [*sic*] es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006a, p. 137).

Particularmente, el Estado de justicia se relaciona con la ley escrita o consensuada; el Estado administrativo se vincula con reglamentos y disciplinas; mientras que el Estado de *gobierno* se desarrolla mediante los dispositivos de seguridad. Sin embargo, para saber cuáles son estos dispositivos, es necesario partir por la premisa de que claramente son *tecnologías* distintas a las de los dispositivos disciplinarios. En segundo lugar, de acuerdo con su definición *territorial*, el Estado de justicia se relaciona con la territorialidad propia de la estructura feudal. El Estado administrativo, por su parte, se relaciona con una disposición fronteriza, es decir, con un territorio acotado a la idea de un Estado nacional, por lo tanto, de relaciones de exterioridad con otros Estados. Finalmente, el Estado de *gobierno* se relaciona con el territorio de manera secundaria, pues, esta figura es desplazada por su *relación básica*, esto es, la categoría de *población*.

Si bien estos planteamientos no constituyen una teorización del Estado postnacional ni tampoco tenemos antecedentes que nos permitan relacionarlo con un proceso de mundialización, no deja de ser cierto que se trata de una relación que perfectamente podría hipotetizar una relación entre biopolítica y globalización. Debido a que, efectivamente, hemos visto que estos dispositivos se superponen a un nivel que es posible detectar residuos de la sociedad disciplinaria a la vez que instituciones jurídico-políticas que siguen orientando un correlato del poder soberano; pero también no es menos cierto que los fenómenos globales de *población* nos siguen mostrando relaciones de *mercado y población*, pero también relaciones jurídicas que configuran una condición relativamente nueva respecto al *territorio* y a la idea de los *Estados nacionales*. En buena medida veremos estas sugerencias e ideas reforzadas por Foucault durante el desarrollo de *El nacimiento de la biopolítica*.

Al respecto, dentro de la extensión de este curso, Foucault decide presentar un nuevo cambio respecto a la nomenclatura empleada para el estudio de los procesos de

gubernamentalización. En tal sentido, mediante el uso de la «razón gubernamental» es posible anudar las tres formas distintas que hemos mencionado anteriormente en relación con el *Estado gubernamentalizado* que comienza a emerger en los albores del siglo XVIII (Foucault, 1999, p. 196). Los contenidos que son formulados dentro de este curso son cruciales para comprender los giros que se llevan a cabo en la perspectiva analítica presentada por Foucault en estos años, siendo uno de los contenidos más importantes el estudio del liberalismo. De acuerdo con Foucault, creemos que este desplazamiento hacia la *razón gubernamental* tiene asidero en la pérdida progresiva que sufre la *razón de Estado* en favor de un nuevo marco político que tienda hacia la *mundialización*, presentando un elemento *crítico* que circula alrededor de estas complicaciones que no apuntan en el abuso de la soberanía, sino en *el problema de gobernar demasiado* (Foucault, 2007, p. 29; Salinas Araya, 2015, p. 58).

Sin embargo, Foucault es reiterativo en indicar que este fenómeno de estudio corresponde a un proceso profundamente complejo y que, como quien evita una «comida indigesta», en ningún caso tiene las pretensiones de un sistema político, teoría o una forma particular de Estado (Foucault, 2007, p. 95). El estudio que lleva a cabo Foucault se dirige a concentrarse particularmente en los efectos móviles de un régimen de *gubernamentalidades* múltiples, es decir, corresponde a una propuesta que se presenta de manera exterior al Estado para examinar y analizar su problema a partir de las prácticas de la *gubernamentalidad* (Foucault, 2007, p. 96). En este sentido, se trata de una *performance* o de un *arte*, de una manera creciente de actuar en busca de un fin. Por ello, este *arte de gobierno* puede adaptarse a distintos sistemas políticos. En efecto, este *arte de gobierno* comienza a emerger a mediados del siglo XVI y se organiza en torno a una estructura de poder soberano que, dependiendo de la forma de gobierno, puede caracterizarse como un sistema monárquico o uno republicano. Pero, además, este *arte de gobierno* lleva a cabo una serie de transformaciones, en donde se despliegan las *tecnologías disciplinarias* gracias a la constitución de las *ciencias de la policía* (*Polizeiwissenschaft*), para luego comenzar a distanciarse de este tipo de *tecnologías* en debido al establecimiento de sistemas de *regulación* cada vez más abiertos sobre la población (Castro-Gómez, 2010, p. 127). De acuerdo con esto último, el Estado finalmente termina cediendo ante una *gubernamentalización* general de la sociedad, de sus instituciones y de sus formas políticas. En suma, la *razón de Estado* es una forma de *gubernamentalidad* distinta y anterior a la *razón gubernamental*.

Teniendo en cuenta estas dos formas que se presentan como distintas y de manera sucesora a la otra, es conveniente observar algunas características de la *razón de Estado* para diferenciarla de la posterior *razón gubernamental*. Un primer elemento de interés se encuentra en la idea de que la *razón de Estado* se sostiene fuertemente en una policía interna y también con una política exterior. En consecuencia, la *razón de Estado* obedece a un doble principio: por un lado, la limitación del Estado en una política externa que mantenga la pluralidad de los Estados ante cualquier absorción imperial y, por otro lado, la manifestación ilimitada de una policía interna a partir de un principio de gestión interna, de reglamentación indefinida del país según el modelo de organización urbana particular (Foucault, 2007, p. 21). Esta doble determinación es interesante por una serie de motivos: la limitación externa de la política mediante una diplomacia y un ejército permanente terminan interpretadas como una política de fronteras nacionales que autolimita el ejercicio del poder, pues, para la *razón de Estado*, pese a ser una forma de gubernamentalidad, mantiene sujetos ciertos elementos de la soberanía y los manifiesta mediante una composición territorial fronteriza. Pese a ello, al mismo tiempo que esta *Razón* exige una política de los límites, también requiere de una policía ilimitada, de una disciplina de los cuerpos (anatomopolítica) y un gobierno de las poblaciones (biopolítica). A partir de este principio de la policía interna, el Estado siempre podrá gobernar más y, asimismo, encontrar espacios que requieren más gobierno. En consecuencia, descubrimos que el proyecto de la *razón de Estado* se resuelve según este doble principio. En su configuración, la finalidad se justifica en la autopromoción del Estado desde una situación fáctica inicial, es decir, un Estado que ya existe de hecho y que permite la ejecución de todo un proyecto de Estado. Pero, de la misma manera, este no debe ser leído desde su emergencia como una «inversión» o transferencia de funciones, sino que debe ser comprendido como el *ensamblaje* de un conjunto de *tecnologías distintas* que comienza a operar juntas conforme a objetivos establecidos de manera inmanente (Castro-Gómez, 2010, p. 121).

Había intentado identificar el surgimiento de cierto tipo de racionalidad en la práctica gubernamental, cierto tipo de racionalidad que permitiría ajustar la manera de gobernar a algo denominado Estado y que, con respecto a esa práctica gubernamental y al cálculo de ésta [*sic*], cumple el papel de un dato, pues sólo [*sic*] se gobierna un Estado que se da como ya presente, sólo [*sic*] se gobierna en el marco de un Estado, es cierto, pero éste [*sic*] es al mismo tiempo un objetivo por construir. El estado es a la vez lo que existe y

lo que aún no existe en el grado suficiente. Y la razón de Estado es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar. El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser el deber ser el Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse con el deber ser del Estado. Este último tal como está dado, la *ratio* gubernamental, permitirá, de una manera deliberada, razonada, calculada, hacerlo llegar a su punto máximo de ser. ¿Qué es gobernar? Gobernar, según el principio de razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo (Foucault, 2007, p. 19).

En consecuencia, la *razón de Estado* sería una expresión del *arte de gobierno*, esto es, una determinada forma de *gubernamentalidad* que emerge como una progresión de las estructuras de soberanía que culmina con el nacimiento de un proyecto de Estado. Esta forma corresponde a una primera adaptación que será opuesta a su predecesora. En este sentido, la *razón gubernamental* opera de manera opuesta a su antecesora dado que, actúa de acuerdo con el *principio de economía política* propio del Liberalismo y asume como precepto la idea de que siempre se *gobierna demasiado*. Al respecto, este principio es completamente antagónico al de policía interna propia de la *razón de Estado*, que siempre presupone la existencia de espacios sin gobernar para introducir su perspectiva de *gobierno* (Salinas Araya, 2015, p. 60).

3.2.2 LIBERALISMO Y RAZÓN GUBERNAMENTAL

Una serie de elementos definidos recientemente nos permiten señalar el inicio de la transformación particular de un *arte de gobernar*. La teoría medieval de los inicios de la modernidad buscaba la aplicación de un *arte de gobernar* proponiendo la «sabiduría del príncipe» como un principio de regulación externa al poder soberano: desde las leyes de Dios, de la Naturaleza, hasta los propios límites del ser humano debían llegar al despacho del príncipe para actuar con prudencia, evitar su ignorancia, y nunca transgredir estos espacios. Dentro de estos rasgos de limitación externa, se encuentran contenidas las condiciones jurídicas que se desplegarán durante los siglos venideros, particularmente la figura del Derecho que limita la acción del Estado en su apelación al derecho natural y otras condicionantes jurídicas que se encuentran en el interior mismo del Estado. En cambio, la *razón gubernamental* comienza a

operar mediante una exigencia que no se sostiene en cuestiones morales o teológicas, sino directamente en una hibridación entre el *arte de gobernar* y la *economía política*: el principio de autolimitación del gobierno como *régimen de verdad* (Foucault, 2007, pp. 35-36).⁹⁴

Por otra parte, el principio de policía interna de la *razón de Estado* es reemplazado por el *principio de cálculo*. Este precepto, totalmente antagónico a su predecesor, se lleva a cabo gracias a una nueva cientificidad del *arte de gobernar* que se constituye a partir de la *economía política*. Este principio de cálculo se deriva del problema de la *seguridad*: proteger el interés colectivo de los intereses individuales, pero, también a la inversa, proteger los intereses individuales contra cualquier intrusión del interés colectivo. Asimismo, será fundamental que la libertad de los procesos económicos no represente un peligro tanto para las empresas, como para los trabajadores. Y que la libertad de estos últimos no pueda transformarse en un riesgo para la empresa y su producción (Foucault, 1999, p. 210, 2007, pp. 85-86). Es importante señalar que estas prácticas biopolíticas propias de la *razón de Estado* serán transformadas por esta nueva *racionalidad política* que, si bien es heredera de su prefiguración, también genera sus propias *tecnologías de gobierno* opuestas a las que le anteceden. En este sentido, la *razón gubernamental* asume un criterio básico de articulación del gobierno a partir del principio de *rendimiento* propio de la *economía política*: la capacidad de generar los efectos que el propio arte de gobernar se fija como objetivos. Sin embargo, como ya hemos mencionado, este nuevo

⁹⁴ Foucault resalta que, cuando se refiere a *régimen de verdad* en este período, no lo hace para señalar que el arte de gobernar accede a la racionalidad, pues, eso significa decir que el arte de gobierno llega a ser inmediatamente científico. Esto sería un reduccionismo y una imprecisión fatal. Foucault se refiere a que en este momento (desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XVIII) comienzan a sentarse una serie de prácticas, discursos y conductas que podemos identificar entre las recaudaciones fiscales, los aranceles aduaneros, los reglamentos de fabricación, las reglamentaciones sobre las tarifas de los granos, la protección y codificación de las prácticas de mercado, elementos que podemos concebirlos como el ejercicio del derecho soberano, derechos feudales, eficaces para las arcas, pero también conveniente para evitar las revueltas urbanas de los súbditos. Por ello, a mediados del siglo XVIII encontraremos la coherencia establecida por una serie de mecanismos *inteligibles* que ligan una serie de prácticas y, sus efectos, podrán ser juzgados como buenos o malos en función de una ley o una proposición. Todo un sector de la actividad gubernamental pasará a un nuevo *régimen de verdad* que desplazará todas las cuestiones que podían aparecer en este *arte de gobernar* ajustadas a cuestiones morales, naturales o divinas. Finalmente, Foucault resume este desplazamiento en la interrogación: «¿gobierno lo bastante bien, con la intensidad, profundidad y detalle suficientes para llevar al Estado al punto fijado por su deber ser, el máximo de su fuerza?» por la pregunta: «¿gobierno bien en el límite entre demasiado bien y demasiado poco, entre ese máximo y mínimo que fija la naturaleza de las cosas, es decir, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno?». Con ello, vemos de manera explícita el principio de *autolimitación* del gobierno como *régimen de verdad*. Véase la clase del 10 de enero de 1979 (Foucault, 2007, pp. 35-36).

arte no se sostiene en externalidades o abstracciones como el derecho o la metafísica (Salinas Araya, 2015, p. 61).

«Economía política»: los equívocos mismos de la expresión y de su sentido en la época indican, por otro lado, de qué se trataba fundamentalmente todo esto, porque ustedes saben bien que entre 1750 y 1810-1820 la expresión oscila entre diferentes polos semánticos. A veces apunta a cierto análisis estricto y limitado de la producción y la circulación de riquezas. Pero «economía política» también alude, de una manera más amplia y más práctica, a todo método de gobierno en condiciones de asegurar la prosperidad de una nación. Y por último, [la] economía política – son, por otra parte, las palabras que utiliza Rousseau en su famoso «Économie politique» de la *Encyclopédie* – es una suerte de reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en una sociedad. En lo fundamental, creo que la economía política es lo que permitió asegurar la autolimitación de la razón gubernamental (Foucault, 2007, p. 30).

De acuerdo con Salinas Araya, la problemática sobre la legitimidad de esta práctica gubernamental se relaciona con la tríada *rendimiento, eficacia y performance* (Salinas Araya, 2015, p. 62). En este sentido, la capacidad de producir efectos mediante la *razón gubernamental* se llevará a cabo mediante las nociones de *seguridad y regulación*. Estas figuras corresponden a la forma general de control, dominio y producción de subjetividad que opera fuera de las lógicas de disciplina. En consecuencia, encontramos una diferenciación entre las prácticas disciplinarias y de seguridad, o dicho de otro modo, entre *anatomopolítica y biopolítica*. Por su parte, la *seguridad*, como principio modelador de las nuevas tecnologías de poder, actúa en los procesos biológicos de conjunto: por sobre la categoría de *población* o sobre la *especie* (Castro-Gómez, 2010, p. 57). Y su implementación puede realizarse mediante una *razón de Estado* y su principio de *policía* interna, o bien, según una *razón gubernamental* y su principio de *economía política*.

El *corpus* disciplinario de una sociedad de seguridad, de acuerdo con Foucault, tiene su nacimiento y fecundación en el establecimiento de los *mecanismos de seguridad*. Para asegurar apropiadamente esta idea de *seguridad*, por ejemplo, se recurre a una serie de técnicas de vigilancia de los individuos, diagnóstico o clasificación, es decir, todo un conjunto de elementos que proliferan bajo los mecanismos de seguridad. Por ello, mediante una impronta de orden

jurídico-legal, Foucault menciona que estas tecnologías de seguridad dependen correlativamente de los sistemas dominantes en una sociedad particular, en donde se pondrá en funcionamiento, dentro de su propia táctica, estos elementos jurídicos y disciplinarios. Históricamente, encontramos ejemplos de estos problemas en la exclusión de los leprosos en la Edad Media, en donde se articularon una serie de elementos jurídicos, legales, reglamentarios y un conjunto religioso de rituales que introducían una escisión entre los leprosos y quienes no lo padecían (Foucault, 2006a, pp. 24-26). Por otra parte, una *sociedad de seguridad* se define a partir del momento en que el eje articulador de estas *tecnologías de seguridad* proviene desde una transformación en el orden de las sociedades occidentales, hacia un despliegue de mecanismos de control social, como la penalidad, o procedimientos que buscan provocar alguna modificación en el devenir biológico de la especie, como puede ser la inoculación de la población. En suma, el surgimiento de la *seguridad* como *tecnología de gobierno* es lo que explica la emergencia de la *biopolítica*, pero más allá de esto, los vínculos entre *seguridad* y *economía política* revelarán que tal *biopolítica* se termina transformando en la forma privilegiada del poder en el contexto del *neoliberalismo*.

En este sentido, el desarrollo de una *biopolítica* completamente nueva, altamente eficaz, menos disciplinaria y cada vez más reguladora, terminará desplazando casi por completo a la función policial, quedando relegada a unos aspectos marginales en donde la tecnología reguladora aún no captura con su despliegue. Sin embargo, no debemos ignorar que las disciplinas continuarán operando dentro de la *sociedad de seguridad* mediante elementos constitutivos de coacción y de ejercicio de la fuerza, es decir, en sitios en donde la *seguridad* y la *regulación* no son suficientemente eficaces para el efecto deseado en la modelación de la *población*. Por ello, la categoría de *economía política* no encuentra una definición precisa en los planteamientos que desarrolla Foucault, empero, vemos la insistencia en algunos aspectos que pueden ser leídos como parte de sus características generales.

Conviene subrayar el caso de la *economía política*, pues, en el fondo, sus teóricos inicialmente quedaron entrampados estudiando las finanzas, la cuantificación de las riquezas, la medición de su circulación, la determinación de acuñación de una moneda, o bien, en el análisis de los flujos del comercio exterior, en donde el «análisis económico» permaneció al nivel del estudio de las riquezas. Sin embargo, desde el momento en que se incorpora tanto en la teoría

como en la práctica, esta nueva relación sujeto-objeto, que constituye la categoría *población* en sus diferentes dimensiones: demográfico, productores, consumidores, propietarios, no-propietarios, quienes crean ganancia y quienes la extraen, asiste a un nuevo dominio de *saber* definido como *economía política* (Botticelli, 2016, pp. 94-95; Foucault, 2006a, pp. 103-104). Esta transformación se caracteriza por un cambio en el enfoque de estudio, gracias a los aportes derivados de la Escuela fisiócrata y al desarrollo de la filosofía utilitarista. En ella, vemos la constitución de una nueva idea respecto al problema del *gobierno* de las poblaciones: la *economía política* ya no se refiere tanto al problema de las riquezas, sino que su perspectiva se desplaza hacia la *población* como categoría económica, particularmente en la distribución a partir de la dualidad productor-consumidor.

La aplicación de la *economía política* ahora puede ser estudiada como el *cálculo* de los efectos reales que puede tener una medida, como subir los impuestos, dentro de los fines del *gobierno*. Este punto es fundamental para señalar la ruptura entre los fisiócratas y los mercantilistas, pues, mientras los primeros hablan de que el Estado debe *reglamentar* los procesos económicos en su conjunto debido a que carecen de «naturalidad», los segundos argumentan la existencia de procesos económicos «naturales» que escapaban a toda *reglamentación* estatal. Por consiguiente, el estudio de la *economía política* es un estudio de la *economía de la población*, o bien, de las poblaciones en tanto actores económicos (Castro-Gómez, 2010, p. 138; Foucault, 2006a, p. 133; Salinas Araya, 2015, p. 63).

De acuerdo con esto, retornamos nuevamente a la tríada conceptual *seguridad, población y economía política*, quienes sostendrán un desarrollo continuo y progresivo hasta su clímax en la emergencia del *neoliberalismo*. En donde encontramos su transformación más radical dentro de la estructura del mercado del trabajo que, en la nueva concepción de la economía, pasa a constituirse como un *mercado vital* continuo que proyecta la estructura del capital y de la lógica del mercado más allá de la esfera del trabajo. Esta visión del mercado vitalista del trabajo que se extiende hacia la totalidad de la vida de los sujetos debe ser contrastada con la revisión que lleva a cabo Foucault sobre la doctrina del liberalismo clásico y de las tentativas que presenta en *El nacimiento de la biopolítica* sobre una genealogía del neoliberalismo. En primer orden, los desarrollos que hace Foucault sobre el Liberalismo deben ser entendidos en al menos dos sentidos: para abordar adecuadamente la *biopolítica* es imperante

estudiar en primer lugar el fenómeno del auge del Liberalismo como doctrina económica. Pero, al mismo tiempo, Foucault propone abordar este pensamiento desde su condición de *régimen de verdad*, es decir, el Liberalismo a partir de una serie de prácticas que tienen asidero en una serie de saberes particulares que fundan este régimen. Más que hablar en términos de «ideología», su propuesta consiste en abordar analíticamente la *racionalización* del ejercicio de *gobierno* (Foucault, 2007, p. 360; Rose & O'Malley, 2012, p. 115; Salinas Araya, 2015, p. 64). En segundo lugar, esta caracterización del *liberalismo político* como un *régimen de verdad*, definición crucial para nuestra investigación, demuestra que su operatoria se lleva a cabo mediante la *razón gubernamental* que busca establecer una diferenciación de cualquier lectura autónoma del Liberalismo, esto es, cualquier revisión de lo que actualmente consideramos como *liberalismo* de tipo ético o moral, en donde prima la dignidad humana antes que cualquier movimiento del mercado. Por ello, en la exposición del Liberalismo vemos la configuración de una serie de problemáticas relativas a la categoría de *población* bajo un *régimen de verdad* que apuesta por la libertad individual.

Desde esta perspectiva, el Liberalismo se exhibe a partir de una paradoja: desde el siglo XVIII se han extendido exponencialmente las prácticas de regulación sobre la población, pero, al mismo tiempo, tanto el Liberalismo como la *razón gubernamental*, quienes son los responsables de la configuración de estas prácticas, justifican su creación debido a la preocupación por los derechos y libertades de los individuos en las sociedades occidentales. Pese a ello, tales derechos y libertades se presentan dentro de un marco constituido, en donde este esquema es realizado justamente por las prácticas de regulación de la población. Pero, por otro lado, la liberalización de los individuos en términos de *conducta* es un efecto del establecimiento de las condiciones para la *razón gubernamental* y el correcto funcionamiento de la estructura del mercado. En este sentido, es menester la pregunta respecto a las consideraciones del poder en un régimen que aparentemente se propone por definición la libertad de los individuos, debido a que no es un dato natural, sino que una condición a producir y mantener.

Para Foucault, los regímenes liberales se desarrollan bajo una predisposición por gobernar lo menos posible. Bajo el principio *quieta non movere* («no hay que tocar lo que está tranquilo»), los asuntos *biopolíticos* se presentarán justamente como una paradoja. En la esfera

del Liberalismo, por consiguiente, encontramos una relación con la supervivencia de la especie, la que es puesta en jaque como nunca se ha tenido registro en la historia (Foucault, 2007, pp. 39-41). Pues, los problemas de tipo ecológico, pandémico, migratorios y alimentarios, son cuestiones particulares que requieren más gobierno. Por ende, en esta nueva configuración, el principio de *economía del Estado* y el *laissez-faire* se ponen en cuestión. Ahora bien, si contrastamos estas diferencias respecto al régimen medieval, tanto en la *razón de Estado* como en la *razón gubernamental*, durante toda la Edad Media europea, hasta el siglo XVII, el mercado fue considerado como un *lugar de justicia*. Es decir, el mercado se encontraba sometido a estrictas reglas que impedían cualquier abuso o fraude, en otras palabras, un *intercambio* de acuerdo con la *equivalencia* de las mercancías y los actores involucrados. Esta condición de *equivalencia* en el intercambio era posible porque operaban subterráneamente una serie de reglamentaciones que contenía las ganancias de los actores y permitía que la masa del pueblo no viviera en un estado de emergencia permanente. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, con la aparición de la doctrina económica de los fisiócratas, comienza un desplazamiento de esta idea del mercado como un lugar de jurisdicción, dando paso a la concepción de este como un *sitio de veridicción*. En donde, como vemos, el Estado no debe intervenir activamente en el mercado, sino que el Estado debe ajustar el *gobierno* a los mecanismos «naturales» de este, en otras palabras, *laissez-faire* («dejar hacer»). De acuerdo con este principio, el precio de las mercancías ya no derivará de las intervenciones del Estado, sino del libre intercambio por parte de los actores económicos. El mecanismo «natural» del mercado y la formación de un «precio natural» permitirán leer la práctica gubernamental a partir de criterios de verdadero-falso. El mercado, en la medida que desarrolla el intercambio, permite vincular la producción, la necesidad, la oferta, la demanda, el valor, el precio, entre otros elementos que constituyen un *lugar de veridicción*. Por consiguiente, el mercado es el sitio en donde se pone en evidencia la *verdad* de la economía, el *principio de verdad* que logran introducir los fisiócratas se puede consignar bajo las figuras de *descodificación* y *desterritorialización* de los flujos mercantiles (Castro-Gómez, 2010, pp. 141-142; Foucault, 2007, pp. 46-49).

Aunque ya lo hemos mencionado anteriormente, particularmente en el desarrollo del segundo capítulo de nuestra investigación, es necesario volver a preguntarnos: ¿qué es un régimen de verdad? En primer lugar, descartando cualquier simplificación, no es una mentira que progresivamente se va configurando como una verdad. Sino que es el cruce de ciertas

prácticas y saberes que se constituyen e instalan una verdad, no es una apariencia de verdad, pues la capacidad de un *régimen de verdad* consiste precisamente en la capacidad que tenga de generar una realidad. Pero, al mismo tiempo, todo *régimen* se construye históricamente. En este sentido, una característica fundamental de todo *régimen de verdad* será su capacidad para generar un *horizonte de sentido* en la medida que este se configura de manera hegemónica (Foucault, 2007, p. 35; Salinas Araya, 2015, p. 66). De acuerdo con esta *racionalidad gubernamental* que comienza a emerger a partir del siglo XVIII, este *arte de gobernar* autolimitado por el principio de *economía máxima del Estado* y su constitución como un *régimen de verdad*, es lo que puede definirse de manera general como la primera caracterización del Liberalismo.

Pero ¿qué quiere decir «autolimitación de la razón gubernamental»? ¿Qué es ese nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, ese nuevo tipo de cálculo consistente en decir y hacer decir al gobierno: acepto todo eso, lo quiero, lo proyecto, calculo que no hay que tocarlo? Y bien, creo que a grandes rasgos, es lo que llamamos «liberalismo» (Foucault, 2007, p. 39).

El interés fundamental en todo esto, es la formulación genealógica del ensamblaje de prácticas y saberes que permitan pensar el principio de *racionalidad* inherente al arte de gobernar liberal. Este principio de racionalidad es, a la vez, un *régimen de verdad* que proyecta un *horizonte de sentido* y que Foucault designa bajo la idea de *razón gubernamental*. Finalmente, nos encontramos en un punto que permite delimitar el distanciamiento entre estas dos racionalidades. Asimismo, vemos que incluso el Estado es desplazado por esta *Razón* al introducirse la idea de que este es algo ya constituido y no un dato natural. Pero también identificamos que el desarrollo de la *gubernamentalidad* se concentra particularmente en la materia prima que será la *sociedad* (Foucault, 2007, p. 361).

En segundo orden, tenemos la complejidad del estudio de la libertad de los individuos. Efectivamente, la designación de «Liberalismo» no corresponde a una característica de esta forma como un configurador de una «libertad» en expansión para los individuos. En realidad, no obedece a un proceso político de liberación de los sujetos de acuerdo con la realización de prácticas individuales, pese a que su constitución pasa por un proceso de afianzamiento de los derechos individuales. Para Foucault, el liberalismo se configura como un consumidor de *libertad* en dos sentidos: primero, como la necesita, se encuentra en la obligación de producirla.

Pero, en segundo lugar, necesita mantenerla, por lo que debe administrar su condición (Foucault, 2007, pp. 83-84). En consecuencia, el Liberalismo genera una nueva paradoja cuando hablamos de que el imperativo de *administrar* la *libertad* es una incongruencia total.

Cuando empleo el término «liberal» es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo [*sic*] puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental se presentará entonces como administrador de la libertad, no en el sentido del imperativo «sé libre». El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre, verán con claridad que en el corazón mismo de esa práctica liberal se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza con limitarla y destruirla. El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencial una relación de producción/destrucción [con] la libertad (Foucault, 2007, p. 84).

De esta manera, de acuerdo con la paradoja *biopolítica* del liberalismo, el principio de *administración* de la *libertad* es también su principio de *clausura* (Foucault, 2007, p. 84; Salinas Araya, 2015, p. 68). El problema de la libertad, asimismo, es parte de las problemáticas sobre las condiciones para la generación del mercado. Por ello, desde la administración de la libertad serán necesarios límites de todo tipo: de prevención de una hegemonía comercial, medidas antimonopólicas, anti-*dumping*, anti-colusión. En este aspecto, se presentan las condiciones necesarias para el desarrollo del mercado, es decir, las condiciones de *libertad* necesarias que

no se hallan aseguradas de manera natural. Por ello, será la *razón gubernamental* responsable de asegurarlas bajo el principio del *cálculo*, que es al mismo tiempo lo que anteriormente presentamos como el principio de *seguridad*. Esto puede ser interpretado también en relación con la *razón de Estado*, en la medida que el *mercantilismo*, de cierta manera, se hizo cargo de algunas de estas dificultades. Pero en las condiciones del Liberalismo que estamos estudiando ahora, resulta un poco más complejo. Pues, estas regulaciones deben convertirse en *autorregulaciones* formuladas según una matriz común: lograr que los gobernados hagan coincidir sus propios deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales establecidos con anterioridad (Castro-Gómez, 2010, p. 13). En consecuencia, las *tecnologías de gobierno* que operan tanto en el liberalismo como en el neoliberalismo generan *modos de existencia* para que los sujetos gobernados no sean «obligados» a comportarse de cierto modo, sino que, a través de ellas, éstos se sujetiven, logrando un comportamiento «correcto» y que actúen como si desarrollasen su propia *libertad*.

3.2.3 RACIONALIDAD NEOLIBERAL

Al introducirnos en los estudios que tratan de explicar los fenómenos de las distintas expansiones de la economía por sobre la sociedad en los últimos cincuenta años, siguiendo la perspectiva que presenta Michel Foucault en el curso *El nacimiento de la biopolítica* impartido entre los años 1978-1979, presentaremos un diagnóstico del *neoliberalismo* entendido como una *racionalidad* que, tiende a estructurar y a organizar tanto la *acción* de los gobernantes como la *conducta* de los gobernados. Para Christian Laval y Pierre Dardot, la *racionalidad neoliberal* tiene dentro de sus principales características la generalización de la competencia como *norma de conducta* y de la *forma empresa* como *modelo de subjetivación* (Laval & Dardot, 2013, p. 15). En principio, la *racionalidad neoliberal* puede ser caracterizada como el conjunto de discursos, prácticas y dispositivos que determinan un nuevo modo de *gobierno de los hombres por los hombres* de acuerdo con el principio de la *competencia*.

En la extensión del curso recién mencionado, Foucault desarrolla dos terminologías para designar la manera en que el neoliberalismo termina gobernando, como bien señala Wendy Brown, bajo una forma normativa de la razón: *racionalidad política* y *racionalidad rectora* son expresiones que no encuentran un despliegue exhaustivo en publicaciones teóricas, pero que poseen una amplia extensión en los cursos impartidos por Foucault entre los años 1977 y 1980

respecto al estudio analítico de las acciones políticas, los regímenes de gobierno, la violencia y las prácticas cotidianas, por lo que el término «racionalidad» no debe ser entendido como una actualización de la «ideología», sino más bien, como el desarrollo de la propuesta foucaultiana que plantea que la verdad, el conocimiento y las formas de razón nunca son ajenos a las relaciones de poder. Al respecto, el *poder* no existe ni como dominio ni como un sustrato material sino que, por el contrario, el *poder* también *gobierna* o *actúa* como parte de un *gobierno de verdad* que es generador de *poder* (Brown, 2015, p. 141; Laval & Dardot, 2013, p. 16). Siguiendo a Foucault, el *poder* existe siempre que se pone en *acción* y se integra en un campo dispar de posibilidades que conducen a esclarecer estructuras permanentes (Dreyfus & Rabinow, 2017, p. 252). Asimismo, Foucault estudia en variadas oportunidades la idea de *gobierno* en tanto *actividad*, presentando el término *gubernamentalidad* para significar las múltiples formas de esa actividad en donde los hombres pretenden conducir la conducta de los otros, es decir, *gobernarlos*.

Por un lado, la *razón política* siempre adopta una forma determinada que le permite configurar *normas* específicas y mantenerlas en circulación, pero también crea *sujetos* y relaciones particulares de éstos. Para Brown, la idea de *racionalidad política* viene a manifestar la intención de Foucault por desarrollar estos elementos mencionados y comprender cómo se puede llevar a cabo un tipo de *gobierno* que es caracterizado como *intenso*, pero *indirecto*, por sobre las sociedades y las poblaciones de manera general y en específico, y también, cómo los Estados y otras instituciones que juegan por fuera de él pueden crearse y tener orientaciones particulares. Por ello, la *racionalidad política* debe seguirse como la condición de *posibilidad* y *legitimidad* de los instrumentos que participan en la práctica gubernamental, esto es, el campo de *razón normativa* desde donde se conforma el *gobierno*. De acuerdo con William Callison, la *racionalidad política* debe entenderse como constitutiva de *sujetos* (*homo œconomicus*), como constitutiva de objetos (*población*) y como la condición de un *ensamblaje* sociopolítico particular de fuerzas (Brown, 2015, p. 142).

Por ende, entenderemos *racionalidad política* como el término que Foucault emplea para estudiar las condiciones, la legitimidad y la diseminación de un régimen particular de saber-poder que se afirma en las verdades que lo organizan y el mundo que crea. Por «verdades», nos referimos al planteamiento de Foucault sobre la condición que tienen las *racionalidades*

políticas para plantear cualidades ontológicas y relaciones entre ciudadanos, leyes, derechos, economía, sociedad y Estados. Estas cualidades y relaciones son inherentes en órdenes de razón como el Liberalismo, el cristianismo, el derecho romano, etc., que se pueden combinar entre ellas y convertir todo aquello que ordena el mundo, los actos humanos y al *gobierno* mismo (Brown, 2015, p. 143).

Por otro lado, la *racionalidad política* no debe ser asemejada con «discurso», pese a que las *racionalidades* generan discursos y operan por medio de ellos. De manera precisa, podemos decir que el «discurso» se puede presentar como un *orden* o un *ensamblaje* de *actos normativos* del habla que constituyen un campo particular y a los sujetos que se encuentran dentro de él. Los discursos, cuando se vuelven dominantes, hacen circular una verdad que se convierte en una suerte de «sentido común». Si bien una *racionalidad rectora* opera de modo discursivo, excede estos límites para capturar la manera en que un orden normativo de razón llega a gobernar legítimamente, estructurando la vida y la actividad de manera totalizante. Por lo tanto, siguiendo a Laval y Dardot, creer que el neoliberalismo es solamente una ideología que se plantea la destrucción de las reglas, las instituciones y los derechos, como si esta se exhibiera y desarrollara de manera *negativa*, es un error fatal de diagnóstico (Laval & Dardot, 2013, pp. 12-13). Pues, dentro del neoliberalismo se lleva a cabo la definición de una cierta *forma de vida* válida para todas las sociedades, no solo las de Occidente, que siguen el sendero de la «modernidad». Por ello, el neoliberalismo pone en juego la *forma misma de la existencia*, es decir, el modo en que los individuos son conducidos a comportarse, relacionarse consigo mismos y con los otros. Asimismo, debemos descartar cualquier argumento que nos presente una suerte de «discurso neoliberal» que se articule como el gobierno de la sociedad como un todo, como también no es correcto decir que los discursos «gobiernan» a toda la población como un conjunto.

Contrariamente, para Foucault, los discursos existen de manera múltiple, en ocasiones se encuentran en conflicto, otras veces se manifiestan de manera transversal dentro de un orden social, todos ellos, circulan y constituyen ciertos campos de saber, identidad y acción, por ejemplo, tenemos discursos sobre la sexualidad, la educación la migración, la seguridad, entre otros. Una *racionalidad política* como el neoliberalismo, se despliega en la forma de un gobierno omnipresente aun cuando existan discursos que no se encuentran desplegados

completamente o están controlados por una racionalidad de este tipo. Así como *racionalidad* no debe ser confundida con «discurso», tampoco debe ser aplicada como un sinónimo de la *gubernamentalidad*. Para Foucault, la *gubernamentalidad* representa un cambio histórico que es fundamental en la orientación del Estado y el poder político en el paso hacia el *liberalismo*. Este cambio corresponde al desplazamiento desde el *poder soberano* y su divisa «haz esto o muere» hacia lo que Foucault determina como el *gobierno* de «la conducta de la conducta». En otras palabras, la *gubernamentalidad* representa un distanciamiento del poder que ordena y castiga, hacia un poder que conduce y obliga a las poblaciones «a distancia».

Cuando Foucault habla de neoliberalismo, lo presenta como «una nueva programación de la gubernamentalidad liberal»: corresponde a un desplazamiento en la forma en que el Estado liberal *razona*, se presenta a *sí mismo* y *gobierna*, pero también cambia la relación entre el Estado y la economía. Sin embargo, como veremos, el neoliberalismo y su emergencia como *racionalidad política* no emanan ni se originan en el Estado, aunque este lo organiza y condiciona sus *acciones*. El neoliberalismo podría haber seguido siendo una *forma de razón* generada por la Escuela de Friburgo y la Escuela de Chicago sin necesidad de convertirse en una *racionalidad política*, este era su destino a mediados del siglo XX. Pese a ello, se puede decir que la *racionalidad política* designa una forma específica de razón como una fuerza histórica que genera y se relaciona con tipos específicos de sujetos, sociedades y Estado, mediante el establecimiento de un *modo de veridicción* a partir del cual se *gobiernan* y se miden sus comportamientos (Brown, 2015, p. 145).

La formulación de la *racionalidad política* que desarrolla Foucault pareciera nutrirse en primer lugar de los planteamientos de la Escuela de Frankfurt, que a la vez proviene del recorrido intelectual de la obra del sociólogo y economista Max Weber. Sin embargo, Foucault trae una innovación respecto a su propuesta de *racionalidad* que no es posible identificar en sus antecesores. Su definición del neoliberalismo como una *racionalidad política* reside en el permanente encuentro entre el motor idealista de la historia y el materialista. Para Foucault, las *racionalidades* son órdenes de *razón normativa* que cambian la manera en cómo el mundo es entendido, son hegemónicos y generan *sujetos*, mercados, leyes, jurisprudencia y la manera en que éstos se relacionan. Estas órdenes de razón son siempre históricamente contingentes y, una vez que dominan, gobernarán como si fueran completas, totalizantes y verdaderas hasta que

haga emergencia otra *racionalidad política* y las desafíe (Brown, 2015, p. 149).

Un segundo momento para rastrear la definición de Foucault sobre el neoliberalismo como una *racionalidad política*, puede hallarse en la manera en que una *racionalidad* se convierte en *rectora* (o política), dando forma a una nueva orientación y a una nueva forma del Estado. Pero también gobernando a los sujetos mismos y a cada institución a la vista: escuela, hospitales, prisiones, familias, organizaciones de DDHH, organizaciones sin fines de lucro, agencias de bienestar social, cultura juvenil, etc. Por lo tanto, la *racionalidad política* no es un instrumento de gobierno, sino, más bien, la condición de posibilidad y legitimidad de sus instrumentos, el campo de *razón normativa* a partir del cual se configuran instrumentos y técnicas.

De acuerdo con Brown, la expresión *racionalidad política* es empleada en pocas oportunidades en el marco del curso *El nacimiento de la biopolítica*, siendo más recurrentes las expresiones: *razón gubernamental*, *gubernamentalidad*, *racionalidad gubernamental* o *racionalidad económica*. Ante todo, como hemos mencionado, Foucault identifica al neoliberalismo como una «nueva programación de la *gubernamentalidad* liberal» (Brown, 2015, p. 150; Foucault, 2007, p. 120). Por consiguiente, Brown propone llevar más allá la formulación del neoliberalismo que presenta Foucault con el objetivo de extender algunas líneas que se encuentran inconclusas en la propuesta que lleva a cabo en su curso. Asimismo, Laval y Dardot señalan que la *racionalidad neoliberal* que se despliega desde los años 80 no es la misma que se puso en práctica a partir de una doctrina elaborada en el período de la posguerra, sino que se debe a la selección consciente y deliberada de ciertos elementos en función de su valor operativo y estratégico en una situación histórica dada. No es solo un movimiento, una ofensiva ideológica hacia la economía, sino que es una multiplicidad de procesos heterogéneos que han conducido finalmente a un *efecto global*: la instauración de una nueva *racionalidad política* que presenta al neoliberalismo como el despliegue de la lógica del mercado como un *orden normativo* generalizado, desde el Estado hasta lo más íntimo de la subjetividad de cada individuo (Laval & Dardot, 2013, p. 25).

3.3 INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL

Sabemos con certeza que se vive y se sufre; pero ¿quién es propiamente aquel a quien conciernen esa vida y sufrimiento? ¿Es una nada absoluta, a la que le está reservada la sorpresa de convertirse en portadora de la existencia? En ese caso, nos es lícito interesarnos por esa nada, pues nosotros *somos* esa nada, a la que va asociada la expectativa de la vida futura.

Nietzsche. (2008, p. 148).

A partir de nuestra presentación de la *racionalidad política* desde la propuesta de estudio de Michel Foucault y las propuestas de continuidad aportadas tanto por Nikolas Rose, Christian Laval, Pierre Dardot y Wendy Brown, cuando esta *razón* alcanza su deriva neoliberal, corresponde introducirnos dentro de una de las consecuencias subjetivas cruciales para entender la concepción de la sociedad de acuerdo con la *forma empresa*. En este sentido, una concepción de este tipo no puede ser abordada analíticamente si no se considera en su particularidad la emergencia de una norma subjetiva nueva. La configuración del *sujeto neoliberal* del que estamos hablando responde, de acuerdo con los argumentos que procederemos a desarrollar a continuación, al correlato de un dispositivo de *rendimiento* y de *goce* que, de acuerdo con Laval y Dardot, nos entregan una nueva condición del hombre que trastoca la propia economía psíquica de este.

En los estudios contemporáneos que se abocan a las problemáticas propias del neoliberalismo, encontramos un cruce entre la sociología y el psicoanálisis que da cuenta de una nueva condición subjetiva del individuo que se mueve dentro de este *marco*: *hipermoderno, incierto, flexible, precario, fluido, sin gravedad*, son algunas de las descripciones que tratan de categorizar esta serie de fenómenos, que en ocasiones son convergentes. Al respecto, cada una de estas disciplinas configura a su manera esta mutación del *discurso* sobre el individuo: un discurso que se presenta como científico desde el siglo XVII, cuando comienza a enunciar qué es el hombre y qué es lo que debe hacer, con la finalidad de que se convierta en un *animal productivo y consumidor*, esto es, la conformación de un individuo que posea necesidades. Sin embargo, creemos que para estudiar esta nueva *razón normativa* que se ha diseminado sobre las sociedades occidentales es necesario estudiarlo desde las prácticas discursivas e institucionales que emergen a fines del siglo XX, en relación con la figura del *homo-empresa* o el «sujeto empresarial» como lo denominan Laval y Dardot. Mediante la implantación de esta nueva lógica

discursiva, vemos la generación de toda una red de incentivos, sanciones e implicaciones que tienen por finalidad producir funcionamientos psíquicos de un nuevo *tipo*. De acuerdo con estos dos autores, si el hombre ideal que diseñó Jeremy Bentham consistía en un *hombre calculador* del mercado y en un *hombre productivo* de las organizaciones industriales el hombre neoliberal es un *hombre competitivo*, íntegramente sumergido en la competencia comercial mundial (Laval & Dardot, 2013, p. 326).

Durante siglos, el sujeto occidental fue cooptado por el establecimiento de regímenes normativos y políticos heterogéneos que, entre ellos, mantenían una serie de relaciones conflictivas: esfera de las costumbres ante la esfera de la religión; esfera de la soberanía política ante la esfera del intercambio mercantil. En la definición de todas estas particiones que desde sus inicios se presentan como móviles, lo interesante de todo esto es la importancia de identificar las transformaciones progresivas que se llevan a cabo en las prácticas cotidianas a través de la nueva economía, los efectos subjetivos sobre las nuevas relaciones sociales en el espacio mercantil, y las nuevas relaciones políticas en el espacio de la soberanía. Asimismo, los análisis con orientaciones sociológicas terminaron desviando su foco de interés hacia otras temáticas: posmodernismo, globalización, posfordismo y otras categorías de la misma índole. Pero la *racionalidad política* desde fines de los años ochenta comenzó a aspirar con la creación de una *cultura de la empresa* que le otorgara un *valor político* a cierta imagen del ser humano.

De acuerdo con Nikolas Rose, la emergencia del *sí mismo emprendedor* tuvo un impacto radical en la sociedad debido a que ella comporta los supuestos básicos sobre el ser humano contemporáneo, aspectos que se encuentran diseminados por todo el tejido social, adoptando el vocabulario cotidiano que las personas utilizan para pensarse a *sí mismos* y en los ideales que estos sienten respecto al tipo de persona que deberían ser (Rose, 2019, p. 266). En este sentido, el *sí mismo* consiste en la aparición de un *ser subjetivo* que aspira a la *autonomía*, en perseguir la *realización personal* en su existencia cotidiana, en *interpretar* su realidad y su *destino* como un asunto exclusivo de la *responsabilidad individual*, que le permite encontrar el significado de la existencia a través de la *modelación* de la propia vida a través de la *elección*.

Esta concepción del *sí mismo*, en su conducción, ya no depende de una autoridad institucional como lo era el obispo en el instante en que un sujeto necesitaba orientar su vida por el buen camino del cristianismo en el contexto del *modelo ascético-monástico*. Por el

contrario, ahora la condición de *autoridad* es desplazada hacia los «expertos en la subjetividad», quienes se encargan de transfigurar una serie de preguntas ontológicas sobre el propósito de la vida y el significado del sufrimiento, en interrogantes técnicas sobre los modos más eficaces para gestionar y mejorar la «calidad de vida». Estas nuevas formas prácticas para pensar, juzgar y actuar no son simplemente asuntos de la esfera «privada», se encuentran relacionados íntimamente con los modos en que las personas verbalizan su condición política en las sociedades neoliberales: como individuos con derechos y libertades.

El paso inaugural para comprender este fenómeno desde su complejidad, como bien indican Laval y Dardot, consistió en la invención de un *hombre del cálculo* que ejercía sobre *sí mismo* el esfuerzo de maximización de los placeres y las penalidades amparado en la existencia de las relaciones entre los individuos y las relaciones interesadas (Laval & Dardot, 2013, pp. 330-331). Por ello, distintas disciplinas de las ciencias sociales concentraron sus esfuerzos durante siglos para comprender la problemática de la *calculabilidad*. Cuando hablamos de la «singularidad de Occidente», es decir, de todos los procedimientos sociales y los sistemas éticos que han surgido históricamente en las sociedades capitalistas de Europa y Norteamérica, encontramos toda una gama de pensadores europeos que van desde Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Ian Hacking, Jürgen Habermas hasta Michel Foucault, quienes han identificado desde sus perspectivas particulares cómo el cálculo y la calculabilidad se han vuelto indispensables tanto para los proyectos de dominación de la naturaleza, como en relación con los seres humanos. Por ello, es posible hablar de una *era de la persona calculable*, en donde su individualidad no es más que un asunto inefable, único y que puede ser mapeado, conocido, calibrado, evaluado, cuantificado y administrado (Rose, 2019, p. 164).

Al respecto, nos surge una pregunta al pensar la relación entre psicología y cálculo: ¿en qué condiciones emergieron aquellos procedimientos y saberes que terminaron por hacer del ser humano una entidad calculable? Si seguimos a Rose, tanto la «vocación social» de la psicología como su condición de *expertise* aparecen ligados en esta relación pues, fue mediante la formación de una *expertise* psicológica particular y la configuración de *tecnologías institucionales* que fueron impregnadas por una serie de valores específicamente psicológicos, los cuales permiten que las *diferenciaciones individuales* se convirtieran en algo científicamente calculable y técnicamente administrable (Rose, 2019, p. 165).

El proceso por el cual surge un saber psicológico de las *diferenciaciones individuales* requiere ser estudiado en relación con las prácticas organizacionales de los dispositivos sociales que diversos Estados implementaron inicialmente en la Europa del siglo XIX con la finalidad de organizar la *población* en función de objetivos particulares: educación, reforma, terapia, virtud. En consecuencia, escuelas, hospitales, prisiones, psiquiátricos e industrias actuaron como dispositivos de aislamiento, intensificación e inscripción de la *diferencia*. No solo fueron instituciones que funcionaron como microscopio sino, también, de laboratorio: observación y experimentación con las diferencias individuales. El saber, entonces, necesita ser comprendido como una cuestión de *técnica*, enraizado en intentos de organizar la experiencia en función de determinados valores.

En efecto, la *verdad* adopta entonces una *forma técnica* y se vuelve efectiva en la medida en que se encuentra encarnada en ella, cabe señalar además que la técnica paradigmática de la persona calculable, como bien señaló Foucault en *Vigilar y castigar*, es el *test* psicológico. El cuestionario, el examen, el *test* en todas sus formas, son dispositivos que permiten visualizar e inscribir la diferencia individual de manera calculable. Como nos señala Foucault, tanto los *test* como las exámenes analíticas combinan poder, verdad y subjetivación: convierten a los individuos en saber, en tanto objetos de una mirada jerarquizadora y normativa, volviendo posible clasificarlos, calificarlos y castigarlos (Foucault, 2009b, pp. 229-230; Rose, 2019, p. 166). Es así como los procedimientos diagnósticos que vemos asociados al cuestionario posibilitan la mirada y la representación del mundo subjetivo del individuo en clasificaciones, figuras y cocientes. El *test* es un diminuto diagrama, pero transferible para inscribir la diferencia humana en los cálculos de las autoridades.

Para Rose, una consecuencia directa de la dimensión del «poder de la psicología», reside en la nueva legitimidad *democrática* que la ciencia comienza a desarrollar sobre los juicios de la diferencia humana. La psicología es potente precisamente porque desplaza estos juicios desde una esfera de valores, prejuicios y arbitrariedades, hacia una esfera de las verdades humanas, de elecciones justificables y criterios objetivos de eficacia que deben reinar en una democracia. Frecuentemente, la psicología social es criticada por su intrínseco individualismo, pero sería errado pensar que, por este motivo, su única contribución haya sido las técnicas de individualización y administración de los individuos. La psicología también despliega una

tekhné de los espacios y las relaciones, influyendo en todas las prácticas en donde las autoridades deben administrar a los individuos en su existencia colectiva.

Ahora bien, el modelo neoliberal de subjetivación se caracteriza principalmente por una homogeneización del discurso en torno a la *forma empresa*. Esta nueva figura del sujeto comporta una unificación de todas las formas plurales de la subjetividad que subsistían dentro de la democracia liberal. En la época contemporánea, es posible rastrear una multiplicidad de técnicas que contribuyen en la fabricación de este nuevo sujeto que podemos denominar, dependiendo del autor, como «sujeto empresarial», «sujeto neoliberal», «sujeto empresario de sí mismo», «sí mismo emprendedor». Al respecto, ahora nos referiremos al *gobierno* de un ser cuya subjetividad se encuentra implicada en la actividad que este realiza cotidianamente. Por ello, las narrativas sobre la importancia del *factor humano* que se concentran dentro de la literatura del *neomanagement* deben ser estudiadas con respecto a la emergencia de un nuevo poder: se trata de ver en el *factor humano* la presencia de un *sujeto activo* que participa, se compromete y se entrega completamente a su actividad profesional. El objetivo de estos nuevos lenguajes y discursos es configurar una *voluntad de la realización del sí mismo*: un proyecto que anima al *colaborador de la empresa* a «ponerse la camiseta por ella», es decir, la implicación absoluta de *sí mismo* de acuerdo con el deseo (Laval & Dardot, 2013, p. 331).

Esta condición del *ser deseante* nos lleva hacia su posición en tanto *retransmisor de los dispositivos de conducta*. Para comprender esto es necesario analizar el efecto que generan estas nuevas prácticas de fabricación y gestión del *sujeto neoliberal* que, como vemos, busca constituir una imagen ideal del *sujeto* que trabaja para la empresa como si estuviera haciéndolo para él mismo y, por consiguiente, suprimiendo todo sentimiento de *alienación* o de distancia entre el sujeto y la empresa que lo contrata. En suma, el *sujeto neoliberal* debe trabajar en su propia eficacia y en el incremento de su esfuerzo, como si esta orden proviniera desde su propia interioridad por el mandato imperioso de su propio *deseo*, del que es imposible manifestar resistencia. Entonces, estas nuevas *técnicas* de la *empresa de sí* son presentadas como un intento por suprimir toda reacción contraria a la producción por obedecer al propio *deseo* y al Otro que habla en el interior de este *sí mismo*.

Buscamos llevar a cabo un estudio respecto a esta serie de *acciones* que hemos definido en relación con la *subjetividad* del individuo que desarrolla su vida en el contexto del

neoliberalismo, aquello que permite desplegar una serie de sofisticadas técnicas de motivación, invención y estímulo. Nos proponemos estudiar estos desarrollos respecto a lo que denominamos *psicologización neoliberal* en dos momentos: primero, respecto a la configuración contemporánea de la «cultura de la empresa» y, segundo, estudiando las implicaciones del fenómeno de «lo psicológico» en relación con la conformación de la *expertise* de las disciplinas psi.

3.3.1 LA CULTURA DE LA SOCIEDAD-EMPRESA

Los escritores burgueses han emborronado y continúan emborronando montañas de papel, elogiando la competencia, la iniciativa privada y demás encantos y admirables virtudes de los capitalistas y del régimen capitalista (...) La competencia significa, en este tipo de capitalismo, el aplastamiento inauditamente feroz del espíritu emprendedor, de la energía, de la iniciativa audaz de la masa de la población, de su inmensa mayoría, del 99 por 100 de los trabajadores; significa también la sustitución de la emulación por la pillería financiera, el nepotismo, el servilismo en los peldaños más elevados de la escala social.

V. I. Lenin, ¿Cómo debe organizarse la emulación?
Del 24 al 27 de diciembre de 1917.

Proponemos revisar en el presente apartado la perspectiva general que desarrollan Laval y Dardot respecto a la configuración de una *gubernamentalidad empresarial* que comienza a expandirse junto con la emergencia de la *subjetividad neoliberal*. Esta propuesta conceptual proviene desde la definición de una *racionalidad política* que se afirma en su propio carácter englobante, pues permite describir las nuevas aspiraciones y los comportamientos de los sujetos, así como también la prescripción de nuevas formas de control e influencia sobre las *conductas* de los sujetos. Asimismo, esta *razón normativa* redefine las misiones y las formas de acción en el espacio público. En este sentido, el lenguaje de la economía configura un discurso que transita desde el sujeto al Estado, pasando por la *empresa*, quien permite la articulación de una definición del *ser* con el modo en que el sujeto quiere que su existencia sea exitosa, pero también en la forma en que debe ser guiado, estimulado, formado, capacitado y empoderado, para cumplir sus «objetivos» (Laval & Dardot, 2013, p. 332).

En tal sentido, la *racionalidad neoliberal* produce un sujeto que es configurado a partir de una serie de medios orientados por las nuevas técnicas desarrolladas por el paradigma de la gestión empresarial para llevar a cabo el *gobierno* de la *conducta*, es decir, una modulación particular que permite pensar en términos de *competencia* y de *maximización* de la rentabilidad, abriéndose paso por medio de una serie de *riesgos* que abundan en su *medio ambiente* y que el *sujeto* debe combatir asumiendo por completo su responsabilidad ante cualquier fracaso. Más allá de la categorización que se le pueda consignar a este acontecimiento bajo las ideas de «cultura de la empresa» o «gobierno de sí empresarial», creemos que es mucho más que esto: corresponde a una *valorización corporativa* del modelo de la empresa, en donde esta concepción es presentada a nivel mundial como la instancia en donde se configura el *deseo* de realización de los sujetos, su bienestar material, su éxito tanto comercial como financiero respecto al *equipo de trabajo*, se encuentre dentro de la empresa vinculado a un contrato o fuera de ella en modalidad *freelance*.

El reto ahora es diferente. Se trata de aprovechar el potencial de cada persona. Más que ser un directivo de la empresa, hay que ser un directivo de personas. Ahora un directivo ya no se mide por la organización a la que pertenece, sino por la forma en la que es capaz de defender una cartera de trabajo con gente entusiasmada por un objetivo, gente por la que se preocupa (...) el surgimiento de la flexibilidad horaria y la proliferación de equipos y oficinas virtuales han disociado el trabajo del puesto de trabajo. Las empresas no necesitan tener una gran dimensión, ni empleados a tiempo completo (...) Las empresas actúan horizontalmente, porque, de hecho, las jerarquías se van desdibujando. El hecho de que una persona esté dentro o fuera de la empresa no es lo fundamental. La clave está en que el trabajo que necesita hacerse cuente con las personas adecuadas y con altas dosis de motivación. Para ello, la comunicación, la transparencia y trabajar con un objetivo claro, compartido y descentralizado constituyen la clave (Merchant, 2013, pp. 7-8).

Respecto a este extracto, las posturas contemporáneas del *nuevo management* o *neomanagement* se exhiben desde posiciones «humanistas» destinadas a generar nuevas formas de sujeción cada vez más silenciosas y condimentadas. Pese al intento de ornamentar estas nuevas propuestas por parte de los teóricos de la Administración y la Gestión de personas, todos estos adornos no logran ocultar completamente las violencias estructurales del capitalismo: la progresiva tendencia a la reducción del trabajador como una simple mercancía, la erosión

progresiva de los derechos del trabajador, la inseguridad instalada en el seno de las clases medias y bajas sobre el auge de las NWOW («nuevas formas de organizar el trabajo» por sus siglas en inglés) en entornos cada vez más precarizados, provisionales y temporales, así como las nuevas regulaciones para facilitar los despidos de los trabajadores, la pérdida de poder adquisitivo hasta el empobrecimiento permanente de un grupo social, entre otras consecuencias que pueden consignarse a medida que estas nuevas formas de comprender la dependencia trabajador-empleador han ido diseminándose por la esfera social (Moruno, 2015, pp. 84-87). Por ello, creemos que el lenguaje de la gestión empresarial o del *nuevo management* puede ser caracterizado, siguiendo a Alonso Rodríguez y Fernández Rodríguez, como una *vulgata de ideas presentes en el pensamiento económico* (Alonso Rodríguez & Fernández Rodríguez, 2018, p. 28). En esta literatura gerencial, es posible encontrar los discursos que organizan una determinada imagen de la empresa, la sociedad y los individuos desde la perspectiva que elaboran las corporaciones, encarnados en dos figuras que consignan estos libros: los *expertos* que, si bien generalmente son desconocidos para el público general, poseen la mayoría de las veces una trayectoria consistente; pero también tenemos a los «gurús», personajes que adquieren un renombre por la «calidad» de sus publicaciones, revistas, seminarios y conferencias, además de percibir cifras millonarias cada año. Así, el objetivo de este tipo de literatura es presentar nuevas maneras de implantar procedimientos cada vez más eficaces en la empresa y en otras organizaciones (Alonso Rodríguez & Fernández Rodríguez, 2018, p. 31).

En este sentido, este contexto puede ser caracterizado por la lamentable «parábola de la rana hervida» que referencia Peter Serge en su libro sobre las organizaciones de aprendizaje llamado *La quinta disciplina* para señalar el peligro y la amenaza para la supervivencia del trabajador que no se adapta a los cambios repentinos en el *medio ambiente* (Serge, 2010, pp. 34-35).⁹⁵ Por ello, bajo la presencia permanente de un *miedo social*, el *neomanagement* pudo

⁹⁵ Serge presenta esta parábola para dar cuenta, como mencionamos, de la mala adaptación por parte de los sujetos a las amenazas crecientes para la supervivencia. Este autor relata el proceso de tortura de una rana que se encuentra en una olla con agua caliente, la que intentará salir debido al calor. Pero si es puesta dentro de un recipiente que tenga su agua en temperatura ambiente, esta se quedará tranquila. Luego de elevar la temperatura progresivamente, la rana comenzará a aturdirse y eventualmente le será imposible escapar de la olla. La explicación de Serge para que este animal no pueda escapar de esa sesión tortuosa, se debe a que su aparato interno se encuentra preparado para cambios repentinos en su *medio ambiente* y no para cambios lentos y graduales. Esta historia es contrapuesta a la experiencia de la industria automotriz norteamericana, quienes dominaban este mercado en la década de los sesenta. Pero con la emergencia del paradigma japonés de producción, conocido en Administración como *Toyotismo* o como *Ohnismo*, inspirado en el sistema de producción fordista y con una fuerte impronta en la relación calidad-expectativas respecto a las demandas de los clientes a principios de los años noventa, acapara al menos un

extender su lenguaje sin problemas a través de las empresas. De la misma forma, la *naturalización del riesgo* en el discurso neoliberal y la exposición de los asalariados a las fluctuaciones del mercado a través de la disminución progresiva de las protecciones sociales, son dos factores de un mismo problema. La ofensiva empresarial y corporativa, permitió que estas pudieran exigir una disponibilidad y un compromiso cada vez más abiertos sobre los asalariados que se encuentran viviendo permanentemente en una sensación de *riesgo* que no deja de aumentar conforme el mercado sufra períodos de inestabilidad (Laval & Dardot, 2013, p. 333).

La particularidad del discurso del *neomanagement* radica en la constitución de una *modulación subjetiva* de los individuos para que se transformen a *sí mismos* y puedan ser capaces de soportar las nuevas condiciones, las cuales se establecen de una manera en que su *propio comportamiento* contribuye a que estas condiciones se tornen cada vez más complejas. Expresado en otras palabras, el discurso del *neomanagement* contribuye en la configuración de un *efecto de cadena* con el objetivo de producir *sujetos emprendedores de sí mismos* que, al mismo tiempo, reproducen, amplían, y refuerzan las relaciones de *competición* entre ellos. Por supuesto, quienes no evolucionen y no se adapten a estas transformaciones se sentirán inadecuados, ineptos, torpes, desfasados, en suma, sentirán la culpa de no ser suficientemente adaptables, ajustables, moldeables, flexibles, para sobrevivir en una economía que se manifiesta de manera *sacrificial* (Piñuel, 2006, pp. 3-4). Esta lógica se despliega de acuerdo con un *proceso autorrealizador* que propone la adaptación subjetiva de las condiciones que estos *emprendedores* han generado.

Para Laval y Dardot, el discurso del *neomanagement* corresponde a una sofisticación *individualizada* y *competitiva* de la *racionalización burocrática*. Ello implica que no se abandona la «jaula de acero» que alguna vez concluyó Max Weber sino que, en su refinamiento,

30% del mercado norteamericano (Basualdo & Morales, 2019, p. 52; Moruno, 2015, p. 77; Serge, 2010, p. 34). Por otro lado, este tipo de retóricas encuentran su origen en la Escuela del Nuevo Pensamiento (*New thought Wisdom*), un grupo de creencias no religiosas norteamericano que aparece en la segunda mitad del siglo XIX de la mano de Phineas Parkhurst Quimby en 1854. Este personaje, aseguraba que era capaz de curar cualquier patología solo con su mente. Esta escuela adquirió gran éxito hasta la Primera Guerra Mundial, en donde encontramos a otra de sus interesantes exponentes, como lo fue Helen Wilmans-Post, quien afirmaba en su obra *La conquista de la pobreza* que la razón de esta condición se debía a que algunas personas no saben desarrollar ciertas fuerzas que existen en su interior, llevándolas irremediabilmente hacia el fracaso. Su propuesta indicaba que el dominio del destino se encuentra en el control de la mente o de las fuerzas, para aspirar finalmente a la dirección de uno mismo (Alonso Rodríguez & Fernández Rodríguez, 2018, p. 33).

ahora cada *sujeto neoliberal* es orientado a que construya su propia jaula individual. Por consiguiente, el nuevo *gobierno de los hombres por los hombres* supone que la empresa debe ser entendida como un *espacio de la competencia y la libertad*, esto es, como el sitio en donde se llevan a cabo todas las adaptaciones a las «demandas del mercado» en la búsqueda de la «excelencia». Así como también se da paso al moldeamiento de un sujeto que es innovador y aprovechador de las oportunidades que se le presentan a su paso, quien será responsable de desplazar finalmente la burocracia asociada a la rígida reglamentación de los procedimientos en el interior de la empresa y su gestión. Ahora será imperativo que aparezcan liderazgos contruidos sobre elementos racionales, afectivos y simbólicos (Alonso Rodríguez & Fernández Rodríguez, 2018, pp. 162-163). En consecuencia, el *sujeto neoliberal* es exhortado a que realice un trabajo introspectivo de *sí sobre sí mismo*: debe velar permanentemente por ser lo más eficaz posible mediante un aprendizaje continuo y flexible para dar cuenta de su grado de adaptación, así como mostrarse completamente entregado a su trabajo debido a los cambios incesantes que impone el mercado. En suma, *experto en sí mismo*, pero también su *propio empleador y empresario*. La *racionalidad política* presiona al *yo* a que actúe sobre *sí mismo* para reforzarse y sobrevivir dentro de la *competencia*, todas sus actividades deben ser traducidas al lenguaje de la economía: el *sujeto neoliberal* habla en términos de *producción, cálculo de costos e inversión* (Laval & Dardot, 2013, p. 335).

Las *técnicas de gestión* agrupadas en el conjunto evaluación, proyecto, normalización de los procedimientos y descentralización, permiten objetivar la adhesión del sujeto a la *norma de conducta* que se espera que cumpla. A través de instrumentos de evaluación y de registro, el *panel de control* del *manager* funciona como un instrumento que apela subjetivamente al miedo como una amenaza de penalización sobre el empleo, la remuneración y el desarrollo de la carrera del trabajador. Además, estos elementos son conducidos por una serie de categorías psicológicas que otorgan «objetividad» en la mediación de las *competencias* y los *rendimientos*. Lo fundamental es que este tipo de poder que se ejerce en la interioridad del sujeto se haga presente en una *conducta* de una *entrega sin reservas*, que busque la «trascendencia» por la empresa y se muestre siempre «motivado» para satisfacer de mejor manera las necesidades del cliente, es decir, conminado por el tipo de vínculo que lo liga a la empresa y por el modo de evaluación que esta le aplica a su desempeño, para que su compromiso por la empresa sea medido por patrones e indicadores de «objetividad».

En resumen, la *racionalidad política* presenta una particularidad única al articular todas las relaciones de poder en la trama de un mismo discurso. El discurso de la empresa concentra un potencial de unificación de los diferentes *regímenes de existencia*, esto explica la tendencia de los gobiernos neoliberales por utilizar este tipo de retórica. Asimismo, este léxico permite la articulación de los objetivos de la política en curso con todos los componentes de la vida social e individual (Rose, 2007, p. 106, 2019, p. 211). En este sentido, la empresa no solo se convierte en el *modelo* general a imitar por toda la sociedad, sino que también se transforma en cierta *actitud* que se valora en el infante y en el estudiante, una energía que es solicitada al asalariado en una *forma de ser* que es producida por los cambios institucionales y en la producción de mejora en todos los dominios de la vida individual. Desde el establecimiento de una *correspondencia* entre el *gobierno de sí* y el *gobierno de las sociedades*, comienza a despuntar la definición de una *nueva ética*, es decir, cierta imposición interior, cierto *ethos* que es encarado mediante un trabajo de vigilancia que debe ejercerse sobre *sí mismo* y que los procedimientos de evaluación se encargarán de verificar y reforzar (Laval & Dardot, 2013, p. 336).

De esto se desprende, sin problemas, que el primer mandamiento de la *ética del emprendedor neoliberal* pueda ser la máxima «ayúdate a ti mismo», de modo que este *ethos* se configura como una *ética del self-help* (autoayuda). En efecto, esta ética no representa una novedad, pues puede ser rastreada desde sus orígenes como integrante del *espíritu del capitalismo*, así como en las reflexiones de Benjamin Franklin en su *Autobiografía* pero, también un siglo después, Samuel Smiles en su *best seller* mundial denominado *Ayúdate* (1859). Revisemos brevemente a estos dos personajes.

En primer lugar, el siglo XIX es una época fundamental para el desarrollo de ciertas discursividades que en los tiempos siguientes adoptarán la forma de la *autoayuda*. Primero, podemos señalar una tendencia de resignificación de todas las valoraciones que predicaba el calvinismo dentro de las colonias inglesas, que posteriormente dan paso a una *manifestación cultural* que es propia de la experiencia norteamericana en el contexto de la independencia y que encuentra en la figura de Benjamin Franklin uno de sus primeros exponentes. En segundo lugar, Franklin propone una «superación de la moral puritana» a partir de una perspectiva amparada en tres elementos: racionalismo, deísmo y liberalismo. Esto le permite proponer una fórmula para desplegar una serie de consejos y advertencias para el «hombre de bien» y el

comerciante, en otras palabras, el burgués norteamericano que tomará estos consejos en la manera de la *autoayuda* (Torres, 2019, pp. 93-94). Estos aspectos nos permiten presentar a Franklin como uno de los pioneros de la *autoayuda* desde sus breves ensayos, cartas y semblanzas, que constituyen un intento por ofrecer una serie de *técnicas de sí* que comportan una secularización de los principios éticos del calvinismo.

No hay duda de que en este documento habla, con su peculiar estilo, el «espíritu del capitalismo», pero no debe afirmarse que en el documento transcrito esté contenido todo cuanto debe entenderse por tal «espíritu» (...) veremos que lo característico de esta «filosofía de la avaricia» es el ideal del hombre honrado digno de crédito y, sobre todo, la idea de una obligación por parte del individuo frente al interés – reconocido como un fin en sí – de aumentar su capital. Efectivamente, aquí Franklin no enseña una simple técnica vital, sino una «ética» peculiar cuya infracción constituye no sólo [*sic*] una estupidez sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No sólo [*sic*] se enseña la «prudencia en los negocios» – cosa que no hay quien deje de proclamar –; es un verdadero *ethos* lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa (Weber, 2012, p. 72).

Siguiendo a Max Weber, no deben confundirse los planteamientos esporádicos y sin sistematización de Franklin como los que darían origen al *espíritu del capitalismo*, sino que estos elementos ya se encontraban diseminados en la sociedad norteamericana del siglo XVIII. Por ello, Weber propone una lectura de las máximas que el «Primer Estadounidense» desarrolla tanto en *Advertencias necesarias a quien desea ser rico* como en *Consejos a un joven comerciante* de acuerdo con la estructuración de un *ethos* particular. Además, la ética puritana es presentada ante el capitalismo industrial vaciada de todo marco teológico, completamente secularizada, ahora vista en términos utilitario-económicos, con el fin de que el capitalismo pueda vincularse éticamente al protestantismo por la vía del *deber profesional* (Torres, 2019, p. 99; Weber, 2012, p. 73). Al respecto, este llamado del *deber profesional*, que se encuentra en la *Autobiografía* de Franklin, es una exhortación hecha desde el interior del individuo al propio individuo y que debe manifestar una relación con el contenido de su actividad. Este aspecto se encuentra compuesto de una serie de elementos que configuran el orden económico del capitalismo industrial, que es caracterizado por Weber como un *cosmos extraordinario* que captura al individuo desde su nacimiento y le asigna un *caparazón*, pues tiene una condición

irreformable, en donde el sujeto vivirá y se impondrá las normas del comportamiento económico. Sin embargo, si el trabajador no es capaz de adaptarse a estas reglamentaciones, será desprendido de la dinámica capitalista y arrojado a la calle en condición de desempleado (Weber, 2012, p. 74).

En segundo lugar, la obra que abre las puertas a la literatura de la *autoayuda* en Inglaterra se titula *Self-help* (1859). En ella, es posible encontrar una serie de puntos de anclaje desde los cuales Samuel Smiles proponía una serie de consejos: perseverancia, honestidad, trabajo duro, ahorro, autoeducación, voluntarismo, entre otros., además de narrar las biografías de personajes célebres que habrían «triunfado», es decir, lograron alcanzar la *felicidad*. La propuesta de este autor consiste en un intento por elaborar una mecánica de las *condiciones de posibilidad* que tiene el sujeto para vivir y ser feliz dentro del capitalismo, definiendo tanto una serie de *técnicas de sí*, consejos, prescripciones y mecanismos concretos para la vida (Torres, 2019, p. 125), así como un *tipo* de sujeto que se configura desde lo que Smiles denomina una *cultura propia*, esto es, el equilibrio entre un *know-how* (saber-hacer) que se aplica sobre el sujeto para dar forma a la conformación de una serie de técnicas y de mecanismos para que este pueda automodificarse desde su *conducta*, pero también en un grado intelectual.

Sin embargo, Smiles apostaba por completo a un *individualismo enérgico*, es decir, a una posición que sostiene que la energía de los individuos debe ser liberada lo máximo posible, circunscribiendo a una ética individual que, según él, era la única determinante. No llegó a dimensionar que el *self-help* pudiera ser otra cosa que una fuerza moral personal en donde cada uno debería desarrollarse por *sí mismo*, así como tampoco pudo visualizar que esta llegaría a ser la forma de un gobierno político. Incluso pensaba lo contrario, planteando una estricta delimitación entre la esfera privada y la esfera pública. La gran innovación de la *tecnología neoliberal* consiste, precisamente, en vincular directamente la manera en que un hombre es *gobernado* con la manera en que se *gobierna a sí mismo* (Laval & Dardot, 2013, p. 337; Torres, 2019, pp. 131-132).

3.3.2 EL ETHOS EMPRESARIAL COMO AUTOVALORACIÓN DE SÍ

– Usted dice, acerca de la relación entre trabajo y vida personal, que tener una «vida equilibrada es un objetivo falso». ¿A qué se refiere?

– Siempre he escuchado hablar del equilibrio entre vida familiar y laboral. Y es imposible. No puedo imaginar enfrentar la familia a la que quiero con la carrera que quiero. De lo que yo hablo es de la integración de la vida familiar. Cuando progreso en una compañía como Coca-Cola, lo que trato es de integrar ambas vidas. Tengo tres niños pequeños. Si, por ejemplo, uno de ellos tiene un festival de *ballet* por la tarde, le acompaño, y cuando termina enciendo mi portátil y trabajo por la noche. Es integrar tu vida en vez de buscar un equilibrio irrealizable.

Entrevista a Wendy Clark, ex responsable de publicidad de Coca-Cola, para El País 08/12/2012. (García Vera, 2012).

Esta concepción del *ethos* empresarial en el contexto del despliegue de una *racionalidad política* abocada hacia la intimidad misma del sujeto, es decir su propio *deseo*, nos muestra todo un trabajo de racionalización en el corazón mismo de la *norma* de la *empresa de sí*. Esta concepción aplica como un *marco* interpretativo susceptible de ser utilizado en todas las dimensiones de la existencia individual. Bajo el cariz de la *gestión* y la *conducción*, es posible que el *sujeto neoliberal* pueda diseñar una serie de estrategias para dominar su existencia en función de sus necesidades.

La idea de una *empresa de sí* como la consolidación de un modo de *gobierno de sí mismo* de acuerdo con los valores y principios de la economía, es definida por Nikolas Rose de acuerdo con la concepción del *sujeto neoliberal* como un individuo competente, flexible y competitivo que es capaz de rentabilizar y maximizar su *capital humano* en todos los dominios. En este sentido, no es una composición que calcula todos sus movimientos, ganancias y costes, como el *homo æconomicus*, sino que busca llevar a cabo un trabajo sobre *sí mismo* con el objetivo de transformarse permanentemente. Una de las características principales de este sujeto, siguiendo a Laval y Dardot, es que su tratamiento orientado hacia la *perfección* debe ser aplicado de manera indeterminada respecto a sus resultados y rendimientos. Por ello, los nuevos paradigmas de la gestión que capturan el mercado del trabajo, de la educación y la capacitación, se instalan mediante dos fórmulas: *longlife training* (entrenamiento durante toda la vida) y *employability* (empleabilidad).

Autores como Laval, Dardot, Rose, Cabanas e Illouz, se encuentran en un punto común respecto a la definición de que este *ethos* que se despliega en nuestros tiempos se constituye como una *forma ética* que encierra las categorías del existencialismo y el hedonismo, pues, como vemos, estas *formas* rinden culto al *self-made man* (hombre hecho a *sí mismo*) y la «realización integral de la persona». Sin embargo, aquello que singulariza a esta forma de la *ética empresarial*, es que su condición responde a otro nivel. La ética del trabajo no es una ética de la *renuncia a sí*, no representa una *conversión* ni tampoco un abandono de la voluntad para obedecer al Otro como virtud. Sino que, por el contrario, lo que diferencia a este *ethos empresarial* es su condición de similitud con las *tekhné tou biou* (artes de la existencia) que estudiamos anteriormente en el *modelo alejandrino*.

Si el espacio del trabajo hoy es pensado como un *espacio de la competencia y la libertad*, se debe principalmente a la condición de que cada uno de los *sujetos neoliberales* que participan dentro de él puedan superar su condición pasiva del *asalariado del modelo industrial de la economía*. Por consiguiente, es imperativo que este se transforme finalmente en una *pequeña empresa de sí mismo*. Uno de los principios fundamentales de esta nueva ética del trabajo corresponde a la idea de que el espacio de la empresa pueda conjugar tanto las aspiraciones individuales como los objetivos de la empresa, es decir, el proyecto personal y el proyecto de la empresa (Laval & Dardot, 2013, p. 339). En otros términos, la nueva ética del trabajo que emerge desde esta *racionalidad* presupone que cada *sujeto neoliberal* deba concebir a la *empresa* como una entidad compuesta de *pequeñas empresas de sí*. Pero ¿qué es una *empresa de sí*? Es necesario asociar esta noción con una entidad que comporta elementos psicológicos, sociales y espirituales, los cuales se ponen en juego en todos los dominios y se activa en todas las relaciones. Asimismo, corresponde a una ofensiva corporativa que busca fracturar las reglas del juego que responden al contrato de trabajo, con el objetivo de su abolición como relación salarial.

De acuerdo con lo anterior, la relación que cada *sujeto* mantiene con la valorización de su trabajo se ha tornado un objeto de *gestión*, de *inversión* y de *desarrollo* en un *espacio de libertad* que se constituye bajo la condición de *flexibilidad* y *apertura* del mercado a una escala mundial. En consecuencia, la palabra *empresa* deja de ser una metaforización de las relaciones del sujeto y su trabajo, para dar paso a una concepción totalizante de la existencia que concibe

al individuo como un *proceso permanente de valorización de sí mismo*. Esto significa que toda la actividad intrínseca al individuo mismo en relación con el trabajo: remuneración, voluntarismo, gestión de la unidad doméstica, capacitación, red de contactos profesionales, adaptación a un nuevo rubro, ahora son todas pensadas como una actividad propia de la *empresa*. Es por estas razones que esta noción de *empresa de sí* es referenciada como una simbiosis entre la vida personal y profesional, traducida como la *gestión* personal de una cartera de actividades pero, sobre todo, una nueva perspectiva respecto a la relación individual con el tiempo (Moruno, 2015, p. 80).⁹⁶ La *epimeleia* en el contexto *neoliberal* se presenta en la forma de la *gestión* que incluye una serie de estrategias de aprendizaje que el sujeto debe aplicar a *sí mismo*, con el objetivo de administrar el *capital de la empresa de sí*. Si pensamos desde la posición de la *teoría del capital humano*, corresponde a una integración de todo lo que pueda constituir un capital individual o familiar: experiencias, formación, sabiduría, redes de contacto, energía, salud, «cartera de clientes», beneficios y haberes (Laval & Dardot, 2013, p. 340).

Este cuidado de la *empresa de sí* implica también llevar a cabo una serie de *técnicas prácticas* con la finalidad de alcanzar una forma de sabiduría que se constituye bajo la noción del «desarrollo autodirigido de la empresa de sí» (Laval & Dardot, 2013, p. 341). De esta manera, esta *empresa de sí* realiza un trabajo de *sí* sobre *sí mismo*, pero que también implica un servicio hacia los demás, es decir, una *ascesis*. Este desarrollo que debe realizarse durante toda la vida del *sujeto neoliberal* significa que este debe aprender a convertirse en un *sujeto* que se

⁹⁶ Durante los últimos quince años han aparecido una serie de publicaciones que dan cuenta de las transformaciones en la administración del tiempo y el auge de las nuevas tecnologías. Siguiendo a Franco Berardi, la fragmentación del tiempo presente se transforma en la implosión del futuro. El proceso de las nuevas formas de trabajo se encuentra asociado directamente con la red y la proliferación de *smartphones* que se terminan transformando en el instrumento que permite llevar a cabo las exigencias del capital y la movilización del trabajo vivo en lo digital. En este sentido, el trabajador es jurídicamente libre, pues no se encuentra sujeto a contratos, pero el tiempo no le pertenece (Berardi, 2010, pp. 89-92). En este sentido, los distintos *aparatos* que permiten llevar a cabo una red que liga todas las relaciones, pero al mismo tiempo se encuentra desligada de todo. Para Maurizio Ferraris, la *movilización* que representan estos *aparatos* implica una exhortación del individuo para que lleve a cabo un *registro* que a su vez es una *responsabilización*. Por ende, el internet y todos sus dispositivos asociados dan paso a una *subordinación* con respecto al capital y a la política corporativa (Ferraris, 2017, pp. 37-38; 80). Finalmente, para Jonathan Crary considera que el lema «24/7», muy propio de la *movilización* que es exigida en los tiempos de la *empresa de sí*, constituye la victoria de las metamorfosis que sufrió la economía en los últimos años, dando paso a la imposición de un sofisticado *gobierno* sobre la vida social individual. Así, todas las dimensiones que determinaban la narrativa personal e individual se difuminan en la forma de los productos digitales y servicios mediáticos que permiten adquirir una *experiencia* que puede ser registrada, grabada o construida. Y como consecuencia de esta aceleración de los ritmos de consumo y producción, es posible detectar cómo la vigilancia y la manipulación se intensifican en la forma del *moldeamiento* y el *consentimiento*, para que estos sujetos se encuentren a *sí mismos* conectados a las redes del capital 24 horas al día los 7 días de la semana (Crary, 2015, pp. 93; 90-91; Davies, 2014, pp. 90-91).

desenvuelve de manera autónoma, activa y comprometida con sus acciones. Esta *actitud empresarial* debe ser válida para todos los actores de la sociedad, desde el gerente hasta el trabajador *freelance*, pasando también por la dueña de casa y el estudiante adolescente. Para todos estos sujetos que no quieren ser considerados como *ranas*, es imperativo que deban aplicarse a una formación de la *empresa de sí* a través de los «consejeros *expertos* en estrategia de vida» que otorgan las herramientas que permiten realizar el procedimiento de *autodiagnóstico* bajo al menos tres categorías: «yo y mis competencias», «yo y mi forma de actuar» o «yo y mi escenario de éxito».

3.3.3 ASCESIS DEL RENDIMIENTO Y TEKHNÉ NEOLIBERAL

Como vemos, este *ethos neoliberal* no solo se manifiesta en la *forma de la empresa* para lograr una resignificación del éxito personal y profesional, sino que busca *enrolar las subjetividades* con el empleo de una serie de técnicas psicológicas que se caracterizan por otorgar controles y evaluaciones de la personalidad de un sujeto, las disposiciones de su carácter, su manera de ser, su vocabulario, sus formas de desplazamiento, y de su inconsciente (Laval & Dardot, 2013, p. 342). En este sentido, el discurso gerencial trae consigo una serie de técnicas que proponen la realización de un trabajo de *sí* sobre *sí mismo* con el objetivo de propiciar una transformación del individuo en un *trabajador-actor de su propia vida*.

Esta problemática encuentra un reflejo en toda la extensión de los trabajos de Michel Foucault y Pierre Hadot respecto al *cuidado de sí mismo* y a los *ejercicios espirituales* propios de la Antigüedad grecorromana. Recordemos que el sentido fundamental de la *ascesis* en el período helenístico consistía en la formación de una relación de sí consigo que fuera plena, consumada, autosuficiente y capaz de generar una *transfiguración de sí*, siendo el objetivo final de todo este procedimiento el equipamiento de una protección para su propio *yo*, nos referimos a la *paraskeue*. Asimismo, este término cumplía la función de ser una preparación integral en la subjetividad del individuo ante cualquier circunstancia que pudiera suscitarse en su existencia, esto es, la estructuración de un *mecanismo de seguridad* que busca una formación ante cualquier acontecimiento o crisis cuya naturaleza no se conozca, pero de la que es posible prepararse. Por otro lado, es importante señalar que este *ethos empresarial* posee una resonancia en la filosofía platónico-socrática al proponer una relación entre el *gobierno de sí* y el *gobierno de los otros*,

pues, no es posible *gestionar* a los colaboradores de una empresa si el sujeto no es capaz de *gestionar* su propia *empresa de sí*.

De acuerdo con lo anterior, es complejo determinar el grado de resignificación que las prácticas del *management* han retomado respecto a las *tekhné tou biou*. Sin embargo, vemos el gesto de una implicación corporativa por otorgar a estas prácticas un valor simbólico añadido para rentabilizar este tipo de discursos dentro del mercado de capacitación en donde juegan los *sujetos* que desean alcanzar la *forma empresa* (Rose, 2007, pp. 109-110). Es posible identificar esto en el hecho de que la *ascesis* de la *empresa de sí* propone, siguiendo a Laval y Dardot, una *implicación total del sujeto* en relación con la empresa, distanciándose del *modelo helenístico* que produce, como indica Foucault, la constitución de una «cultura de sí» que desarrolla un procedimiento distintivo de individualización en torno a un *yo* que desplaza el interés por *lo social* para desvelarse en el cuidado de manera autónoma. Posteriormente, estas prácticas se acercan a la *reminiscencia platónica* en el momento en que el *sujeto neoliberal* necesita un intermediario para llevar a cabo su transformación, en este caso, no es la ciudad, sino la *empresa*.

En este contexto, de emergencia de una *ascesis del rendimiento*, encontramos el despliegue de todo un mercado en constante expansión. De la misma manera en que podíamos apreciar anteriormente en la sátira *Bion praxis* (Subasta de vidas) de Luciano de Samosata, teníamos el *mercado* patrocinado por Zeus y Hermes como un *experto* en ventas, en donde las doctrinas filosóficas circulaban como *mercancías* en una época en donde el pensamiento quedaba reducido a una actitud moral ante la vida (Luciano de Samosata, 1988, p. 32). Ahora, de la misma manera, nos encontramos con un mercado que ofrece toda una multiplicidad de técnicas abocadas al dominio de *sí mismo*, del manejo de las propias emociones, el control del estrés o el mejoramiento personal para tener relaciones interpersonales adecuadas. El objetivo de expresiones como el *coaching*, la programación neurolingüística (PNL), el análisis transaccional (AT) y los múltiples procedimientos relacionados con la figura de una «escuela» o un «gurú», es la concentración de *sí mismo* en el fortalecimiento del *yo*, de desarrollar su «mejor versión» y aumentar su rendimiento en situaciones difíciles.

Más allá de las historias particulares de cada una de estas expresiones, de sus teorías, de sus instituciones y de los *lobbys* que los financian, nuestro interés consiste en estudiar los aspectos que tienen en común. Un primer elemento consiste en su presentación, a partir de

saberes psicológicos expertos, con un lenguaje particular y autores con referencias que dan consistencia a sus teorizaciones, metodologías particulares, además de modos de argumentación de manera empírica y racional. Segundo, todas estas *formas* configuran una serie de *técnicas* de transformación de los individuos que pueden ser empleadas tanto dentro del espacio de la *empresa* como fuera de ella, mediante una serie de principios formalizados. Cada una de estas expresiones que cooperan en la consolidación del *yo*, tienen como aspecto fundamental el desarrollo de una serie de técnicas que apuntan a la *conducción de sí mismo y de los otros*. Uno de los principales enfoques que concentran todos estos proyectos es la idea de mejorar las condiciones que permiten la comunicación del sujeto con los demás, por ello, proponen concentrarse en el dominio de la «comunicación» para un mejor conocimiento práctico. Pero también, por otro lado, cada uno de los procedimientos propuestos deben ser leídos como «pragmáticos» o, en palabras del *management*, «orientados a resultados» (Laval & Dardot, 2013, p. 345).

3.3.4 EXPERTISE Y TECHNÉ DE LA PSICOLOGÍA

Desde comienzos del siglo XX, el gobierno de la conducta se convirtió en una problemática intrínsecamente psicológica. Todo un conjunto de expertos, vocabularios, evaluaciones y técnicas psicológicas se han convertido, paulatinamente, en elementos indispensables para pensar el trabajo y el mercado en todas sus expresiones contemporáneas: desde los procesos electorales hasta la vida familiar, desde la pedagogía hasta el enfoque médico-asistencialista. En este sentido, los ciudadanos de las sociedades de Occidente se han tornado cada vez más hacia los centros psicológicos o las «conferencias de gurús» para comprender y buscar una superación a sus problemas particulares: desesperanza, pérdida, tragedia y conflicto, viviendo así sus vidas en concordancia con una *ética psicológica*. Por lo tanto, este surgimiento que Nikolas Rose denomina «lo psicológico» es un fenómeno de suma importancia para estudiar las formas de vida que componen las sociedades contemporáneas.

En las teorizaciones de los últimos años del siglo pasado, aparecen numerosos autores que han documentado la expansión de este dominio psicológico. Sin embargo, sus representaciones han definido a la psicología como un *signo* o un *efecto* de otros cambios culturales y, asimismo, han visto estos acontecimientos como *síntomas* de un malestar cultural generalizado. Esto no representa ninguna novedad si tenemos en cuenta las promesas que

acompañan al *espíritu del capitalismo* según pudo identificar en su momento Max Weber. Considerando los desarrollos de la psicología humanista desde la década del cincuenta en Norteamérica, las psicologías de la adaptación y los movimientos por la autoestima, con el cambio de siglo, el enfoque de *lo psicológico* se concentró principalmente en el desarrollo de tecnologías y en la consolidación de una *expertise* económica en Occidente (Cabanas & Illouz, 2019, p. 27). De esta manera, estos países han transaccionado hacia a una reformulación de sus economías de acuerdo con los principios del *mercado*, la *competencia* y la *forma empresa*.

Sin embargo, tomando en cuenta lo anterior, la experiencia de Occidente podría implicar que también existe una relación distinta que se desarrolla dentro de las sociedades liberales y en sus tecnologías *expertas*. Al respecto, podríamos señalar que en ellas se hace presente una relación entre políticas articuladas en términos de individualismo, libertad y la *expertise* de las disciplinas psi. En este sentido, para abordar esta problemática es necesario estudiar la perspectiva de la psicología desde el instante en que se «disciplina» a sí misma sobre la base de su «vocación social», esto es, desde el interior de las instituciones educacionales, penales, militares e industriales.

Es a través de los constantes intentos de captar condiciones «patológicas», que una disciplina psicológica del individuo «normal» puede ser pensada como posible. Y con ello nos referimos a toda una rectificación que adopta la psicología a partir de la debilidad mental, la ineficiencia industrial, la inadaptación o los traumas generados por la guerra. Así para Rose, es más factible trazar estos elementos a partir de su problematización y las soluciones propuestas a través de teorías y experimentos. El rol social de la psicología, entonces, debe ser estudiado como una historia de las «problematizaciones», en los cuales el *know-how* (saber-hacer) psicológico entregó soluciones pero, al mismo tiempo, abordando los asuntos relacionados con los modos de calcular la psicología que se han tornado problemáticos (Rose, 2019, p. 155).

Entonces, una manera de clarificar el panorama respecto a la «vocación social» de la psicología es mediante una aproximación a ella en términos de *expertise*. Este término se dirige a un tipo particular de *autoridad* social que se despliega en torno a ciertos *problemas* en los que ejerce una mirada *diagnóstica*, sostenida en un reclamo por la *verdad*, afirmando la *eficacia técnica* y reconociendo virtudes *éticas humanas*. En tal sentido, la *expertise* puede ser entendida sobre tres aspectos:

Primero, la *expertise* es heterogénea. Es decir, su característica principal es el *bricolaje*: una mezcla de saberes y técnicas provenientes de diversas fuentes en la configuración de un *know-how* (saber-hacer). Posteriormente, estos procedimientos y modos de pensamiento, una vez que hayan sido ratificados, pasan por una formalización en una cierta «especialidad» que no compone un único cuerpo teórico, sino que éstos se unifican dentro de una práctica pedagógica: cursos, credenciales, manuales, exámenes de calificación personal, entre otros (Rose, 2019, p. 161).

En segundo lugar, la noción de *expertise* permite establecer una distinción entre procesos diferentes: el avance ocupacional de sectores que profesan un cierto *saber*, el cálculo, el escrutinio, la invención de dispositivos técnicos, la transformación de prácticas regulatorias en relación con ciertas verdades y técnicas. Es así como la disciplina psicológica se presenta en sociedad de manera *libre* para que los otros puedan «tomarla prestada». De esta manera, la influencia de la psicología se disemina dentro de otros cuerpos sociales: médicos, trabajadores sociales, gerentes de empresas, enfermeras o contadores. La psicología consigna alianzas con estos agentes mediante procesos de *colonización*: vocabulario psicológico, modos de calcular y argumentar, reformulando lo «normal» y lo «patológico» en términos psicológicos. En consecuencia, la psicología adquiere poder gracias a estas relaciones se benefician principalmente por una modificación en su manera de pensar y actuar, pues, ahora lo hacen como psicólogos.

En tercer lugar, la *expertise* comprende un elemento fundamental sobre las relaciones de estas autoridades sociales. No solo proporcionan a la psicología una validez para obtener control sobre la realidad social, sino que también proporcionan a estos individuos que acceden a ella un respaldo mediante un régimen intelectual y práctico coherente. La psicología ofrece a los otros un sustento en la verdad, como algunas fórmulas para la eficacia en el trato con la conducta y la patología humana. Es decir, la psicología aparece como aquello que podría sistematizar y dar coherencia a los modos en que las autoridades visualizan, evalúan y diagnostican la conducta de sus sujetos humanos, al volver racional las bases de la decisión y de la acción. Pero, asimismo, al pretender modular el poder a través de un *saber* de la *subjetividad*, la psicología puede proporcionar a la autoridad social una base que no es meramente técnica y científica, sino también *ética* (Rose, 2019, p. 163).

Siguiendo esta perspectiva de la *expertise* presentada por Nikolas Rose, el enfoque de la psicología se desplaza desde la psicología misma hacia los modos desde los cuales los saberes y técnicas propias de la disciplina se han implantado a sí mismas en otras prácticas. En consecuencia, la psicología ofrece y revela su capacidad para insertarse en diversas «tecnologías políticas de los individuos». La noción de «tecnología» se relaciona particularmente con la promesa de *ser persona*, de adecuarse a la «naturaleza real» de quien debe ser gobernado, aquello que se encuentra de manera subterránea en el individuo y que la psicología encuentra en el despliegue de estas tecnologías. Asimismo, el uso del término «tecnología» permite continuar nuestro estudio hacia los modos en que se organizan estas prácticas para producir ciertos efectos en términos de *conducta*: reforma, eficiencia, educación o virtud. Al respecto, el interés de Rose consiste en detectar una serie de técnicas complejas que se han inventado para producir estos resultados esperados: formas de combinar personas, verdades, juicios, dispositivos y acciones de una manera estable, reproducible y duradera.

En los albores del siglo XXI, la psicología no encuentra un sitio de aplicación específico al interior de sus propias instituciones. A diferencia de las actividades en la Edad Media, no existe una Iglesia en donde se puedan redimir los pecados, tampoco existe un tribunal donde se puedan realizar juicios, y menos un hospital en el cual diagnosticar. Pese a ello, encontrará sus territorios sociales en aquellos sitios en donde las conductas humanas son problematizadas bajo criterios éticos, sociales o patológicos.

3.3.5 EXPERTISE PSICOLOGICA Y FISCALIZACIÓN DE LA AUTORIDAD

— Evidentemente sólo [*sic*] mi cabeza no está en su sitio, porque todos los demás saben, notoriamente mejor que yo, qué tendría que hacer y qué tendría que dejar de hacer: sólo [*sic*] a mí mismo, pobre diablo, no sé aconsejar. ¿No somos *todos* estatuas a las que se les pusieron cabezas equivocadas? — ¿No es verdad, mi querido vecino? — No, no, tú precisamente eres la excepción.

Nietzsche. (2014, p. 341).

Por otro lado, la *expertise* psicológica no solo provee un tipo de *tekhné* para la administración de las personas en sus relaciones intersubjetivas, sino que también *promete* a quienes tienen la responsabilidad de ejercer su poder sobre otros (Rose, 2019, p. 169). Por una

parte, les permite agrupar las distintas tareas y actividades de acuerdo con un orden determinado por el cálculo. Pero, otra parte, promete «eticalizar» los poderes de las autoridades, desde gerentes de empresas, militares, trabajadores de retail, hasta dueños de casa. Por ello, los psicólogos serán representantes de un grupo complejo que determina el cruce de una serie de roles, identidades y disciplinas, hablamos de la configuración del *experto* y su discurso «científico» que determinan una autoridad de poder tanto económico e institucional, que les permite ser concebidos como los auspiciadores de una forma de lenguaje específico que es progresivamente adoptada por los programas gubernamentales, por los gerentes corporativos y por «gurús» que comportan una autoridad carismática que promete sanar las heridas del alma y abocarse a su preocupación (Illouz, 2010, p. 79).

A través de esta simbiosis entre la *racionalidad* y la *eticidad*, la *expertise* psicológica promete a la autoridad que será inteligente (*smart*) y saludable (*healthy*) al mismo tiempo (Bedoya Hernández, 2018, p. 48). Si bien durante siglos las autoridades han intentado justificar el ejercicio de su poder mediante elementos legales, teológicos, morales o médico; ahora la psicología presenta una relación de *seducción* con las prácticas que han llegado a regular, debido al ofrecimiento de un medio para el ejercicio del poder que es *ético*, porque tiene como base una verdad interna que es esencial para cada individuo que es cubierto por el poder. Bajo estas condiciones, el *experto* psi se encarga de diseñar el *marco* de este nuevo «gobierno del alma», pero también de descifrar los misterios de la fe religiosa, los movimientos políticos de masas y una serie de técnicas y guías para la *felicidad*, la plenitud, el éxito y el placer sexual (Illouz, 2010, p. 82). En este sentido, la psicología se inserta dentro de las prácticas legales, punitivas, administrativas y familiares, con su promesa de combinar eficacia, utilidad, humanidad y fidelidad.⁹⁷ Al presentar una relación de orientación y confianza con el gerente, los padres o el

⁹⁷ Al respecto, es interesante la expansión que lleva a cabo la *psicología positiva* en todo el espectro social durante las últimas décadas dentro de las sociedades occidentales. Siguiendo a Cabanaz e Illouz, está el caso de Martin Seligman, responsable de desarrollar el paradigma positivo de la psicología que propone un funcionamiento óptimo del ser humano respecto a su potencial, bienestar y felicidad. Desde el instante que es electo presidente de la *American Psychological Association* (APA) en el año 2002, este personaje comienza a recibir una serie de financiamientos de empresas privadas, con lo que logra concretar un primer proyecto: el *Handbook of Positive Psychology*. En esta obra, encontramos la definición del paradigma positivo que propone un «distanciamiento» del *modelo patológico* hacia una especie de «independencia». Gracias a un despliegue comunicacional y corporativo a nivel mundial, se difundió la idea entre académicos, profesionales y público general, de que había nacido una nueva «ciencia de la felicidad» que plantea las claves psicológicas para el bienestar personal, el sentido de la existencia y la realización personal (Cabanaz & Illouz, 2019, pp. 26-29). Asimismo, se detectan los esfuerzos corporativos por encontrar procedimientos cada vez más eficaces para incrementar la productividad de los trabajadores, reducir su nivel de estrés laboral y promover el compromiso de estos individuos con la *cultura de la empresa*. Uno de los

trabajador social, la psicología convierte a la figura de autoridad en un calculador psicológico que visualiza la fábrica o la familia en términos psicológicos: analiza las fronteras, las debilidades y toma decisiones de acuerdo con un vocabulario y un cálculo psicológico.

De acuerdo con lo anterior, las autoridades adoptan un modo de deliberar, juzgar y organizar la multitud de decisiones que deben enfrentar mediante la interrogante sobre cómo modelar la *conducta* de aquellos sobre quienes se ejerce la autoridad. En consecuencia, las diversas actividades del gerente o de los padres, ya no son una serie de labores que coinciden en la persona que toma las decisiones. Sino que ahora estas tareas sufren una simplificación radical: se moldean, pueden ser vinculadas, relacionadas y explicadas en términos de saber, de acuerdo con ciertas fórmulas establecidas, y pueden adjudicarse en términos de criterios justificados (Rose, 2019, p. 170).

Ya sea instruyendo, administrando, curando, castigando, educando o reformando, el primer paso ahora será la «comprensión» mediante una técnica hermenéutica del alma conducida en términos psicológicos. Luego, se podrá «diagnosticar» de acuerdo con un sistema de clasificación coherentemente justificado y, finalmente, se «prescribirá» una respuesta a través de un saber calculable acerca de la subjetividad y las técnicas para su transformación. Pero sería un error afirmar que la *expertise* psicológica solo sea «simplificadora» pues, al ejercer dominio sobre otros a la luz de un saber acerca de su naturaleza interna, la *expertise* psicológica hace de la autoridad una *actividad terapéutica* (Rose, 2019, p. 171). Con ello, nos referimos a la preocupación por parte de quienes buscan reivindicar una autoridad sobre la conducta: trabajadores sociales, profesores, gerentes, gendarmes, por nombrar algunos, que buscan la justificación de su autoridad y de las formas en que pueden reclamar su legitimidad en una democracia que cada vez más precariza los derechos y la protección de sus ciudadanos.

movimientos más celebrados por el marketing es la apertura del *Instituto Coca-Cola de la Felicidad* en el año 2007, un proyecto psicológico con una fuerte ofensiva internacional que se propone identificar qué cosas hace felices a las personas y cómo desarrollar nuevos métodos para la *gestión* de estas emociones. Otro proyecto, esta vez gubernamental, es el programa *Comprehensive Soldier Fitness* (CSF) desarrollado por el *Department of Defense* del gobierno norteamericano. Este programa de psicología fue implementado por el ejército de ese país desde el año 2008 y fue ampliamente supervisado por Seligman, quien era enfático en señalar que una instrucción militar en emociones positivas, felicidad y espiritualidad, cooperan en la creación de soldados con una resistencia tanto física como psicológica. Este proyecto fue financiado principalmente por el gobierno de Estados Unidos con la interesante cifra de 145 millones de dólares (Cabanas & Illouz, 2019, pp. 30-31).

Con la implantación de lo *psi* en la capacitación y credencialización de los profesionales de la conducta, aparece la posibilidad de que estas autoridades se inspiren en el interés de quienes serán afectados por ellos: el trabajador, el prisionero, el cliente, el paciente o el niño. Esta transformación que podemos definir como *ético-terapéutico* constituye un aspecto principal que es común a todas las autoridades que se reúnen en torno a la *expertise* psicológica, en este punto radica toda su fuerza. Asimismo, esta *seducción* ofrecida por la psicología a quienes ejercen la autoridad no se traduce en una simple «profesionalización», sino que les otorga un nuevo tipo de poder y legitimación moral. Por consiguiente, no es una posición de poder exclusiva sobre el individuo, puesto que también abarca a las autoridades de la fábrica o de la familia, en donde se toman diariamente decisiones. Por lo tanto, se establece un nuevo tipo de relación entre los *expertos* psicológicos y quienes consultan. Para Rose, más que una nueva subordinación de la voluntad a través de una presunta racionalización constituye un nuevo tipo de *disciplina*.

Lo anterior es clave, pues, la relación entre el *experto* y el cliente se encuentra estructurada por una jerarquía de la sabiduría que es mantenida por el deseo de la verdad y la certeza, este elemento le ofrece al discípulo la promesa de la *autocomprensión* y de la *superación personal*. En este sentido, como dice Rose, las relaciones de poder que rodean estas prácticas psicológicas son de tipo tutelar, clientelar, contractual y sacerdotal (Rose, 2007, pp. 103-104). De esta manera, no es solamente la promesa del desarrollo profesional lo que atrae a todas estas personas a cursos de capacitación en habilidades de gestión psicológica o contemporáneamente conocidos como *coaching*. Tampoco es la simple esperanza de que, una vez constituidos los vocabularios, las técnicas y los cálculos psicológicos, los individuos serán capaz de hacer apropiadamente sus labores, o que actuarán éticamente. La comprensión que entrega la psicologización del trabajo es una comprensión del propio *sí mismo* y de la propia vida, ya que la seducción de la psicología radica en que el camino ético hacia la autoridad es al mismo tiempo el camino ético hacia *sí mismo* (Rose, 2019, p. 172).

La *tekhne* que encontramos entre estas relaciones de la *expertise* psicológica y la autoridad «privada», tiene una significación política general en las técnicas de gobierno de carácter democrático y liberal. A través de estas relaciones, los dominios mencionados son regulados mediante su autonomía y responsabilidad. Por ello, la *expertise* psicológica de la vida

social se ha diseminado por médicos de la familia, clases familiares, programas de radio, anuncios en televisión, publicaciones en revistas y anuncios comerciales.

Las normas y vocabularios que elabora la psicología confieren una nueva visibilidad a las formas de funcionamiento de la familia, al mismo tiempo que nuevos modos de identificar sus disfunciones. Algunos elementos de las relaciones parentales y de las responsabilidades de sus hijos se vuelven visibles, ciertas formas de desarrollo, adaptación e inadaptación son utilizadas para juzgarlas; se promulgan *formas* a través de las cuales los miembros de la familia aprenden a traducir su vida en un discurso que toma la forma de problemas que requieren soluciones. Ahora, los propios padres pueden realizar cálculos y juicios en estos términos, pero, cuando los problemas son demasiado grandes para la autorregulación, los individuos y las familias consultan a los *expertos* para sobrellevar la ansiedad que emerge por la brecha entre lo que son y lo que quieren ser. De esta manera, el dominio «privado» de la familia, pero también el de la empresa, puede ser normalizado a través de la ansiedad de sus autoridades internas sin romper su autonomía formal: la autoridad «privada» finalmente termina vinculando los valores «públicos» gracias a la *expertise* psicológica.

La psicología en este sentido «aplica» su conocimiento psicológico a las autoridades de dominios privados con la promesa de «resolver» sus problemas. En consecuencia, ahora los accidentes industriales se transforman en un asunto de relaciones interpersonales en lugar del trabajo; la rentabilidad, en una liberación del potencial de autorrealización de la fuerza de trabajo; los niños traviesos, en un problema vinculado al patrimonio emocional heredado de la infancia de los padres; el desarrollo de la carrera profesional, en un asunto de confianza en *sí mismo* y de autoafirmación. Recíprocamente, el fracaso como empleado, padre o madre, como ser humano, se vuelve un asunto de «baja autoestima».

Así, el marketing se transforma en un asunto de segmentación de consumidores según sus perfiles psicológicos, y la publicidad en un problema relacionado con el vínculo que se puede establecer entre los productos y los deseos que todos aquellos llegar a comprarlos. Todos estos problemas, ahora, son inconcebibles en términos que no sean psicológicos (Rose, 2019, p. 173). Además, la aplicación de la *expertise* psicológica a un dominio cualquiera es en sí misma problematizadora, en tanto genera nuevas formas de interpretar la existencia como potencialmente problemática. La dirección retroactiva de la psicología puede identificar

problemas *in potentia* y generar estrategias para la solución previa de estos. Mientras la «patología» sea una propiedad del individuo concreto, el *riesgo* se compone de una combinación de factores que no son necesariamente patológicos en sí mismos: el medio ambiente, la estructura familiar, el historial de trabajo, el tipo de vivienda, la condición de fumador o bebedor, entre otros. El «momento sintético del diagnóstico» se desplaza del individuo desde la «patología» al *riesgo*, la normalidad en sí misma se presenta como el resultado frágil de la exitosa, aunque inadvertida, evitación del *riesgo*. Por ende, aparece un nuevo rol para los *expertos*: identificar, registrar y evaluar los *factores de riesgo* para predecir *patologías* futuras y tomar *acciones* para prevenirlas.

La *expertise* se puede proponer convertir el azar y la casualidad en certeza y predictibilidad. Mientras otros pueden exigir su aplicación y reprenderla cuando fracasa en prevenir la delincuencia, abuso infantil, etc. A los profesionales *psi* se les asigna el rol de asegurar la protección de las comunidades y sus habitantes mediante la identificación del grado de riesgo de individuos, acciones y formas de vida (Rose, 2019, p. 174).

En otros casos, la obligación de convertirse en un identificador de riesgos ha sido, sin duda, una imposición no deseada y acompañada por la culpabilización de no haber podido evitar algunos eventos desafortunados que ya no pueden ser representados simplemente como destino, infortunio o accidente. Lo que resulta significativo a la luz del presente es que, al interior de las nuevas lógicas del *riesgo*, los profesionales adquieren la obligación de traer el futuro al presente y volverlo calculable. Por lo tanto, la producción y la protección de la normalidad pueden convertirse en una tarea impregnada de cálculos psicológicos: la normalidad debe ser producida por la psicología en una *modulación* permanente de las deliberaciones y decisiones a la luz del cálculo de su *riesgo*.

3.3.6 TRABAJANDO EN NUESTROS *SÍ MISMOS*

He escrito este libro para que despiertes como Ser impersonal, desapegado de la forma y de la identidad, del espacio, y del tiempo. Eres consciencia pura que se despliega en el mundo de la forma, el espacio y el tiempo.

No tienes que hacer nada, solo recordar quién eres. Por esta razón, este es un «manual interior»; no se aplica al mundo. No puedo ofrecerte pasos, acciones

o planes para el despertar. Si lo hiciera, habría escrito este libro para el ego, y lo hice para ti.

Cuando dejes de tomarte en serio volverás al Uno. Samsó. (2020, p. 86).

Un último aspecto de la psicología como *tekhné*, concierne a la capacidad de los lenguajes y juicios psicológicos para insertarse en las prácticas éticas de los individuos. Con esto, apuntamos a los modos en que los individuos se evalúan a *sí mismos* en relación con un régimen de verdad, con lo verdadero o lo falso, bueno o malo, prohibido o permitido. Al respecto, la ética es aquí entendida en términos de *técnicas de sí mismo*, es decir, prácticas específicas a través de las cuales los individuos buscan mejorar su vida y a *sí mismos*, sus aspiraciones y las normas que los guían. Por supuesto, distintas autoridades: teológicas, médicas, políticas y militares, han aconsejado, instruido, advertido y moralizado en distintos periodos históricos y entornos sociales sobre estos procedimientos para moldear una vida: han definido sistemas para conducir las minucias de una existencia: comer, copular, defecar, dormir, caminar, practicar la fe, de modos de seguir la senda hacia la verdad, la virtud, la felicidad o la salvación; y han elaborado también muchas prácticas, desde danzas rituales a sermones, desde trances hasta confesiones, para construir, moldear y sostener los tipos deseados de *sí mismo* (Illouz, 2010, pp. 14-16; Rose, 2019, pp. 175-176).

Los distintos lenguajes y métodos de evaluación psicológica que han aparecido en los últimos años han transformado radicalmente los modos en que las personas construyen y conducen sus encuentros con los otros: jefaturas, empleados, colegas, parejas, amantes, padres, hijos y amistades. Estas prácticas de interpretación y mejoramiento de *sí mismo* operan de acuerdo con normas psicológicas y de acuerdo con verdades psicológicas. Cada una de estas relaciones han sido reconfiguradas en términos de sentimientos personales, deseos, personalidades, desafíos y miedos. Las *técnicas* psicológicas han cooptado, desplazado y dominado una serie de regímenes: teológicos, morales, corporales, dietéticos, entre otros, en el intento de conducir al *sí mismo* hacia la *felicidad*, pero también para reconciliar a este *sí mismo* cuando el acontecimiento es una tragedia o una decepción. A pesar de que no todos los *expertos* que circulan por la sociedad son psicólogos, éstos emplean sistemas explicativos profundamente psicológicos y recomiendan medidas *psi* de reparación.

Las distintas *tecnologías éticas* que se despliegan dentro de este régimen son heterogéneas. Sin embargo, tenemos la *tékhné confesional*, que es considerada por Rose como una de las más versátiles por su facilidad para la transferencia. Para Foucault, la confesión era el diagrama de una forma particular de poder, en donde el *decir veraz* en la verbalización de *sí mismo*, tanto de la interioridad como de los actos, la convierte en una práctica tanto identificadora como subjetivadora (Rose, 2019, p. 176). Identificadora, en tanto construye un *sí mismo* en términos de cierta norma de identidad en donde el individuo se representa a *sí mismo* con el *yo* que habla, con y a través del lenguaje que constituye esta forma de *confesión*. Subjetivadora, en cuanto el individuo que se confiesa deviene sujeto a costa de ingresar en un cierto juego de autoridad (Rose, 2007, p. 114). Entonces, la *confesión* no solo caracteriza a casi todos los «profesionales» que abundan en los diversos sistemas de psicoterapia y asesoría personal, sino que también proporciona una *forma ética* que se instala en una multiplicidad de otras prácticas en donde la *conducción* de la existencia personal se encuentra en juego.

Decir la verdad de *sí mismo*, verbalizar los propios sentimientos y deseos, «compartirlos», no es simplemente pronunciar la voz inarticulada del alma. En la *forma técnica* de los procedimientos terapéuticos, el sujeto que se confiesa es *identificado* y la verbalización de las propias acciones, las narrativas, los relatos y las categorías morales, cooperan en otorgar sentido a lo que el individuo *es*. El discurso terapéutico en el *neoliberalismo* adopta una matriz cultural moldeable a los nuevos tiempos, cargada de una serie de técnicas psicológicas, metáforas, oposiciones binarias, esquemas narrativos, marcos explicativos que moldean la comprensión del individuo respecto a su propio *yo* y su relación con los otros (Illouz, 2010, p. 20). Independiente del enfoque psicoterapéutico que se estudie, sea la terapia centrada en el cliente de Carl Rogers, la terapia gestáltica de Fritz Perls, la terapia primal de Arthur Janov, en las terapias que adoptan un enfoque humanista o feminista, el «yo» que verbaliza es necesario que *deba ser*, en la medida que ha obtenido un *insight* idéntico al «yo» que articula sus sentimientos, deseos, ansiedades y temores.⁹⁸ En este sentido, el sujeto que participa en esta

⁹⁸ Para la psicología contemporánea, el *insight* es un fenómeno cognitivo que es trabajado por la terapia clínica con el objetivo de fortalecer el bienestar del paciente. Esta noción significa literalmente «darse cuenta de». Como reacción, es fundamental para impulsar cambios cognitivos en el sujeto respecto a la aplicación psicoterapéutica, debido a que significa que este identifica la estructura íntima de un problema o un conflicto (Palma & Cosmelli, 2008, p. 15).

escena deviene sujeto de su propia narrativa y, al mismo tiempo, es vinculado al trabajo de construir su propia identidad (Rose, 2019, p. 117).

En el instante en que el sujeto es conducido hacia un proyecto identitario, es cooptado por los lenguajes y las normas de la *expertise psicológica*. Las palabras y las ritualizaciones que gobiernan estas confesiones son prescritas por una *autoridad experta* que se encuentra certificada y publicita sus terapias por medio de los medios de comunicación o redes sociales. Asimismo, ha reemplazado el sitio de Dios y de la religión por aquellas reivindicaciones de la naturaleza y la psique. Desde la posición de Rose, buscamos diagnosticar aquello que estos sujetos creen ser, es decir, los criterios y estándares desde los que se enjuician a *sí mismos*, las maneras en que interpretan sus problemas y problematizan su existencia, así como las autoridades que conducen estas problematizaciones y sus consecuencias. Para nuestra investigación, buscamos identificar la manera en que esta *ética psicológica* se encuentra íntimamente vinculada con las aspiraciones liberales en torno a la *libertad*, la *elección* y la *identidad*. La *ética terapéutica* propia del *neoliberalismo* promete la configuración de un sistema de valores liberado del juicio moral de las autoridades sociales, presentando una condición de *liberación del sí mismo* que somos verdaderamente, de modo que los sujetos puedan articular sus propias vidas en torno a un *proyecto* que pueda llevar a cabo la realización a través de las elecciones que escogen racionalmente y *modelar* la propia existencia de acuerdo con una *ética de la autonomía*. Sin embargo, ¿es realmente un *ethos* que aspira a una auténtica liberación del *sujeto*? Si pensamos que esta nueva *gestión* del *yo* es completamente imbuida por un lenguaje psicológico cargado completamente de resonancias de tipo económico-organizativo y que su acceso necesariamente implica una relación inicial de subordinación atravesada por criterios económicos, difícilmente encontraremos una concepción de *libertad* más allá de la promesa de una *libertad de emprendimiento* propia de la *forma empresa* de la *ética neoliberal*.

Esta proliferación de terapéuticas puede ser leída como el síntoma de un malestar cultural generalizado, que viene desde el individualismo propio de la cultura de Occidente, la decadencia de los sistemas morales que otorgaron sentido a la existencia cotidiana durante milenios, de las constantes transformaciones en la autoridad familiar y el aumento de un narcisismo en una sociedad que se mantiene en constante movimiento (Illouz, 2010, p. 18; Rose, 2019, p. 179). Pero creemos que es mejor *ensamblar* esta problemática respecto a las

racionalidades políticas que han comportado las nociones de libertad individual y libertad de elección como criterios de cálculo y juicio del *gobierno*.

Desde la emergencia del liberalismo como una *racionalidad*, comenzó la búsqueda de una serie de técnicas éticas que permitieran llevar a cabo el requerimiento de la *autoconducción* de los sujetos entendidos a *sí mismos* como sujetos libres y como sujetos sociales. En este sentido, la *psicologización* de las tecnologías del *sí mismo* en el *neoliberalismo* debe ser estudiada en relación con las conexiones entre ética y política. Así como debe ser analizada como una característica constitutiva de los arreglos sociales que vinculan a los individuos en un campo social a través de *actos* regulados de *elección* (Illouz, 2010, pp. 26-27; Rose, 2019, p. 180). Al desplazar la distinción propia de la cura analítica que promete sanar por medio de las palabras y el auge de la literatura de *autoayuda*, es posible ver que las diferentes expresiones terapéuticas se encuentran relacionadas por un *estilo emocional en común*.

Por consiguiente, ¿qué es un estilo emocional? Eva Illouz señala que esta expresión comprende una combinación de modos, procedimientos y técnicas para estudiar ciertas «emociones» en relación con «técnicas» específicas, ya sean lingüísticas, científicas o rituales, con el objetivo de aprehenderlas (Illouz, 2010, p. 28). De acuerdo con esto, una vez que se establece un *estilo emocional*, se configura toda una concepción de la «imaginación interpersonal» que es un nuevo modo de pensar la relación de *sí mismo* con los Otros. Al interior de estas configuraciones prácticas, los sujetos se asumen dentro de un compromiso para dar forma a un significado para sus vidas mediante la maximización de una «calidad de vida» personal. Desde el trabajador en su puesto, el consumidor en el mercado, el tutor en el hogar, los vocabularios y las valoraciones psicológicas han permeado estas relaciones para ser leídas y reinterpretadas como elementos mundanos de la *conducción cotidiana de la vida*: ahora ir a trabajar, ir de compras, o realizar el mantenimiento del domicilio, serán dimensiones propias de una «elección de estilo de vida». Estas actividades se definen a partir del grado de conexión de las personas que se involucran, a través de los medios que expresan y manifiestan su valor como *sí mismo* (Rose, 2019, p. 180). En todas las dimensiones que abarcan estas *tecnologías éticas* donde se encuentra involucrada la psicología, pero también en todas aquellas donde se desenvuelve la *expertise* psicológica, se proveen una serie de elementos para *moldear*, sostener

y gestionar a los seres humanos en la promoción de la generación de sus identidades, este medio, precisamente, es fundamental para la valoración político-económica de la *libertad*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alburquerque, C. (2017). *Nietzsche—Lacan*. Palibro.
- Alonso Rodríguez, L. E., & Fernández Rodríguez, C. J. (2018). *Poder y sacrificio. Los nuevos discursos de la empresa*. Siglo Veintiuno de España Editores.
- Alzola Molina, A. (2017). Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche. *Eikasia: revista de filosofía*, 73, 257-273.
- Alzuru, P. (2019). *La espiritualidad pagana*. Ediciones Fermentum.
- Atanasio de Alejandría. (1975). Vida de Antonio. *Cuadernos Monásticos*, 10, 179-234.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2006). *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Basualdo, V., & Morales, D. (2019). *La tercerización laboral: Orígenes, impacto y claves para su análisis en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores.
- Bedoya Hernández, M. (2018). *La gestión de sí mismo. Ética y subjetivación en el neoliberalismo*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Berardi, F. B. (2010). *Generación Post-Alfa: Patologías e imaginarios en el semicapitalismo* (P. Amigot, M. Aguilar, E. Gatto, D. Picotto, E. Sadier, H. Arbide Aza, M. Aguilar Hendickson, & M. Sirera Conca, Trans.). Tinta Limón Ediciones.
- Berrios Guajardo, V. (2014). Prólogo y filosofía. Apuntes sobre «Ensayo de autocrítica». *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 5(Especial), 195-212. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10837>
- Berrios Guajardo, V. (2018). Yo soy mi propio doble. Escritura y tipología en Ecce homo. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 9(1), 97-114. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1256153>
- Berrios Guajardo, V. (2019). Yo vivo de mi propio crédito: Inmortalidad y transvaloración. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 10(2), 91-112. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3559002>
- Botticelli, S. (2016). La gubernamentalidad del Estado en Foucault: Un problema moderno. *Praxis Filosófica*, 42(enero-junio), 83-106. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i42.3168>
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (V. Altamirano, Trad.). Malpaso Ediciones.
- Cabanas, E., & Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (N. Petit, Trad.). Paidós.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Siglo Veintiuno Editores Argentina.

Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo*. Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.

Clemente de Alejandría. (2001). *Obras escogidas de Clemente de Alejandría: El Pedagogo* (A. Ropero Berzosa, Ed.). Editorial CLIE.

Cragnolini, M. B. (2001). Para una «melancología» de la alteridad: Diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano. *Estudios Nietzsche*, 1, 61-76. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi1.8836>

Cragnolini, M. B. (2016). *Moradas nietzscheanas: Del sí mismo, del otro y del «entre»*. (2a ed). Ediciones La Cebra.

Crary, J. (2015). *24/7: El capitalismo tardío y el fin del sueño* (P. Cortés-Roca, Trad.). Paidós.

Davies, W. (2014). La economía del insomnio. *New Left Review*, 85(Marzo-Abril 2014), 148-153.

Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trad.). Anagrama.

Deleuze, G. (2000). *Nietzsche* (I. Herrera & A. del Río, Trads.). Arena Libros.

Deleuze, G. (2013). *El saber: Curso sobre Foucault I*. Editorial Cactus.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: Curso sobre Foucault III*. Editorial Cactus.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Derrida, J. (2008). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.

Derrida, J. (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Amorrortu editores.

Derrida, J. (2015). *La diseminación* (J. Arancibia Martín, Trad.). Fundamentos.

Diógenes Laercio. (2009). *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres* (G. C. García, Trad.). Alianza Editorial.

Dión de Prusa. (1988). *Discursos I-IX* (G. Morocho Gayo, Trad.). Gredos.

Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2017). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (R. C. Paredes, Trad.). Monte Hermoso Ediciones.

Drivet, L. (2017). Nietzsche, ¿el primer psicoanalista? *Anacronismo e irrupción*, 6(11), 251-287.

El Foucault más íntimo, lejos de la gloria académica. Entrevista con Daniel Defert para Die Tageszeitung (Berlín) (Revista Ñ, Trad.). (2016, abril 2). *Clarín.com*. https://www.clarin.com/filosofia/foucault-intimo-daniel_defert_0_HyZeKhuPQe.html

- Epicteto. (2016). *Disertaciones por Arriano* (P. Ortiz García, Trad.). Gredos.
- Epicteto, & Hadot, P. (2015). *Manual para la vida feliz* (C. Arroyo, Trad.). Errara naturae editores.
- Epicuro. (2012). *Epicuro Obras Completas (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles, Máximas Capitales, Sentencias Vaticanas y fragmentos)* (J. Vara, Trad.; Novena edición). Cátedra.
- Eribon, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ediciones Nueva Visión.
- Ferraris, M. (2017). *Movilización total* (M. Alonso Ortega, Trad.). Herder Editorial.
- Fisher, M. (2019). *K-Punk—Volumen I. Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)* (F. Bruno, Trad.; Vol. 1). Caja Negra Editora.
- Fortanet, J. (2012). Experiencia, ética y poder en la obra de Michel Foucault. *Oxímora: revista internacional d'Ètica i Política*, 1, 96-114.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Á. Gabilondo, Trad.). Paidós.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad, Volumen II: el uso de los placeres*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia: Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías* (F. Fuentes Megías, Trad.). Paidós.
- Foucault, M. (2006a). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006b). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *Nietzsche, la genealogía la historia* (J. Vázquez Pérez, Trad.). Pre-Textos.
- Foucault, M. (2008b). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Allendesalazar, Trad.). Paidós.
- Foucault, M. (2009a). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009b). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, M. (2010a). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Historia de la sexualidad, Volumen III: la inquietud de sí*. Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, M. (2010c). *Nietzsche, Freud, Marx* (A. González Troyano, Trad.). Anagrama.
- Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981.* (H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980* (H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2017a). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983* (H. Pons, Trad.). Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Foucault, M. (2017b). *Historia de la locura en la época clásica I* (J. J. Urtilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Frey, H. (2011). *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir.* Universidad de las Américas Puebla.
- García Vera, M. Á. (2012, diciembre 8). Hay que crear un ambiente de aprendizaje en el trabajo. *El País*. https://elpais.com/economia/2012/12/07/actualidad/1354883108_387619.html
- Giannini, H. (2018). *Breve historia de la filosofía*. Editorial Catalonia.
- Gómez-Espelosín, F. J. (2001). *Historia de Grecia Antigua*. Ediciones Akal.
- González Hinojosa, R. A., & López Santana, L. E. (2016). Pierre Hadot: El cuidado de sí y la mayéutica socrática como ejercicio espiritual. *CIENCIA ergo-sum*, 23(1), 26-34.
- Gutiérrez, D. (2019). *Sócrates y la práctica de la espiritualidad*. TeseoPess.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. C. Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006a). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Siruela.
- Hadot, P. (2006b). *Elogio de Sócrates* (R. Falcó, Trad.). Me cayó el veinte.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (M. Cucurella Miquel, Trad.). Alpha Decay.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces & R. Guerra, Trans.). Fondo de Cultura Económica.

- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda* (S. Llach, Trad.). Katz Editores.
- Janz, C. P. (1981a). *Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud* (J. Muñoz, Trad.). Alianza Editorial.
- Janz, C. P. (1981b). *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)* (J. Muñoz & I. Reguera, Trads.). Alianza Editorial.
- Janz, C. P. (1985a). *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante (primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)* (J. Muñoz & I. Reguera, Trads.). Alianza Editorial.
- Janz, C. P. (1985b). *Friedrich Nietzsche 4. Los años de hundimiento (enero de 1889 hasta la muerte el 25 de agosto de 1900)* (J. Muñoz & I. Reguera, Trads.). Alianza Editorial.
- Jara, J. (2016). De Nietzsche a Foucault, un peligroso Tal vez. *Revista de Filosofía*, 55, 123-136.
- Juan Casiano. (2017). *Instituciones Cenobíticas*. Ediciones Rialp, S.A.
- Juan Casiano. (2019a). *Colaciones (vol. I)*. Ediciones Rialp, S.A.
- Juan Casiano. (2019b). *Colaciones (vol. II)*. Ediciones Rialp, S.A.
- Juliano. (1982). *Discursos VI-XII* (J. García Blanco, Trad.). Gredos.
- Justino Mártir. (2018). *Obras escogidas de Justino Mártir: Apologías y su diálogo con el judío Trifón* (A. Ropero Berzosa, Ed.). Editorial CLIE.
- Lane Fox, R. (2008). *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma* (T. de Lozoya & J. Rabasseda-Gascón, Trads.). Editorial Crítica.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo* (A. Diez, Trad.). Editorial Gedisa.
- Luciano de Samosata. (1988). *Luciano—Obras II: Vol. II* (J. L. Navarro González, Trad.). Gredos.
- Luciano de Samosata. (1990). *Luciano—Obras III: Vol. III* (J. Botella Zaragoza, Trad.). Gredos.
- Luciano de Samosata. (1996). *Luciano—Obras I: Vol. I* (A. Espinosa Alarcón, Trad.). Gredos.
- Martínez-Novillo, J. R. (2010). Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault. *Nómaditas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 26(2). <https://eprints.ucm.es/id/eprint/28637/>
- Merchant, N. (2013). *11 Rules for creating value in the social era* (PMP Management Factory, Trad.). Harvard Bussiness Review Press.
- Milton, J. (2009). *El paraíso perdido*. El Cid Editor.
- Miranda, M., & Navarrete, L. (2007). ¿Qué causó la demencia de Friedrich Nietzsche? *Revista médica de Chile*, 135(10), 1355-1357. <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872007001000019>

- Moreno Pestaña, J. L. (2014). Pericles en París. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70(262), 99-119. <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i262.y2014.006>
- Moreno Pestaña, J. L. (2018). Sobre la democracia antigua como problema filosófico en Foucault, Castoriadis y Rancière. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 139-156. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61647>
- Moruno, J. (2015). *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*. Ediciones Akal.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. Fondo de Cultura Económica.
- Niemeyer, C., & Cano, G. (Eds.). (2012). *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010a). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras Completas—Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012a). *Correspondencia I (junio 1850—Abril 1869)* (L. E. de S. Guervós, Trad.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2012b). *Correspondencia II (abril 1869—Diciembre 1874)* (J. M. Romero Cuevas & M. Parmeggiani, Trans.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2012c). *Correspondencia III (enero 1875—Diciembre 1879)* (A. Rubio, Trad.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2012d). *Correspondencia IV (enero 1880—Diciembre 1884)* (M. Parmeggiani, Trad.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2012e). *Correspondencia V (enero 1885—Octubre 1887)* (J. L. Vermal, Trad.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2012f). *Correspondencia VI (octubre 1887—Enero 1889)* (L. E. de S. Guervós, Trad.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras Completas—Volumen II. Escritos filológicos*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras Completas—Volumen III. Obras de madurez I*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas—Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Tecnos.
- Oñate, T. (2015). *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo Alma Mente Mundo*. Editorial Dykinson - UNED.

- Orígenes. (2007). *Comentario al Cantar de los Cantares* (A. Velasco Delgado, Trad.). Editorial Ciudad Nueva.
- Padres apostólicos. (2018). *Obras escogidas de los Padres apostólicos. Didaché—Cartas de Clemente—Cartas de Ignacio Mártir—Carta y Martirio de Policarpo—Carta de Bernabé—Carta de Diogneto—Fragmentos de Papías—Pastor de Hermas*. Editorial CLIE.
- Palma, B., & Cosmelli, D. (2008). Aportes de la Psicología y las Neurociencias al concepto del «Insight»: La necesidad de un marco integrativo de estudio y desarrollo. *Revista Chilena de Neuropsicología*, 3(2), 14-27.
- Piñuel, I. (2006). *Neomanagement: Jefes tóxicos y sus víctimas*. DEBOLSILLO.
- Platón. (2002). *Diálogos VII - Dudosos, Apócrifos, Cartas: Vol. VII* (J. Zaragoza & P. Gómez Cardó, Trads.). Gredos.
- Platón. (2016). *Diálogos IV - República* (C. Eggers Lan, Trad.; Vol. 1-IV). Gredos.
- Platón. (2019a). *Diálogos I - Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras: Vol. I* (J. C. Ruíz, Í. E. Lledó, & G. C. García, Trads.). Gredos.
- Platón. (2019b). *Diálogos II - Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo: Vol. II* (J. C. Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, & J. L. Calvo, Trads.). Gredos.
- Platón. (2020). *Diálogos III - Fedón, Banquete, Fedro: Vol. III* (G. C. García, M. Martínez Hernández, Í. E. Lledó, L. A. de Cuenca, & J. Prado, Trads.). Gredos.
- Platón. (2021). *Diálogos V - Parménides, Teeteto, Sofista, Político: Vol. V* (Á. Vallejo Campos, N. L. Cordero, & M. I. Santa Cruz, Trads.). Gredos.
- Plotino. (2005). *Enéadas: Enéada I: Vol. I* (J. D. García Bacca, Trad.). Losada.
- Rhodes, P. J. (2016). *La antigua Grecia: Una historia esencial* (Y. Fontal, Trad.). Editorial Crítica.
- Roca Jusmet, L. (2017). *Ejercicios espirituales para materialistas: El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*. Tierra Ignota Ediciones.
- Rose, N. (2007). Terapia y poder. Techné y Ethos (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Trads.). *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 76, 101-124.
- Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo: Poder, ética y subjetivación*. Pólvora Editorial.
- Rose, N., & O'Malley, P. (2012). Gubernamentalidad (M. Valverde, Trad.). *Astrolabio Nueva Época*, 8(Junio), 83-104.
- Rousseau, J.-J. (2012). *Discurso sobre la economía política*. MAIA.
- Salinas Araya, A. (2015). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. CENALTES Ediciones. 10.5281/zenodo.16048

- Samsó, R. (2020). *El Coach Iluminado: Manual de Iluminación Low Cost*. Ediciones Instituto Expertos.
- San Agustín de Hipona. (2010). *La Ciudad de Dios* (S. Antuñano Alea, Trad.). Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2009). *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo* (4.^a ed.). Tecnos.
- Scorsese, M. (2006). *The Departed* [Suspense]. Warner Bros.
- Séneca. (2019). *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio* (I. Roca Meliá & J. I. Mariné, Trads.). Gredos.
- Serge, P. (2010). *La quinta disciplina: El arte y la práctica de la organización abierta al aprendizaje* (C. Gardini, Trad.). Ediciones Granica.
- Smith, D. (2017). Foucault sobre ética y subjetividad: «cuidado de sí» y «estética de la existencia» (E. V. Arria Álvarez & J. H. de Freitas, Trads.). *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 2, 301-321. <https://doi.org/10.5281/zenodo.806769>
- Spawforth, T. (2019). *Una nueva historia del mundo clásico* (C. Castells, Trad.). Editorial Crítica.
- Torres, M. (2019). *Neoliberalismo y subjetividad: Una genealogía de la felicidad y de autoayuda moderna*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Valverde, J. M. (1993). *Nietzsche, de filósofo a Anticristo*. Editorial Planeta.
- Vásquez Rocca, A. (2016). Derrida: Deconstrucción, «différence» y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 48(2), 289-301. <https://doi.org/10.5209/NOMA.53302>
- Vignale, S. P. (2012). Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVII, 307-324. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v17i0.1152>
- Viñuela Villa, P. A. (2016). Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 163-174. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268731>
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (L. Legaz Lacambra, Trad.). Fondo de Cultura Económica.