



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

La determinación política del cuidado de sí

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta

Emmanuel Guerrero Trejo

Dirigido por

Dr. Mauricio Ávila Barba

Querétaro, Qro.

8 de septiembre de 2015

Agradecimientos

A mis padres: Benigno Guerrero Guerrero y Marta Trejo Hernández. Por haberme dado todo lo necesario para que yo pudiera tener una educación superior. Por sus desvelos, sus regaños, sus gastos, su confianza y por haber soportado todas las molestias que les he dado. Gracias.

Al Doctor Mauricio Ávila Barba: por iniciarme en el fascinante camino de la investigación filosófica. Por sus horas invertidas en el comienzo, desarrollo y conclusión de este trabajo. En general, por haberme ayudado tanto, desde mi primer día en la facultad hasta hoy.

A Ivan Granados Rico: Por brindarme su amistad a lo largo de estos cuatro años de licenciatura. Por haberme recomendado tantos textos. Por acompañarme en los congresos, en las fiestas, en los trámites burocráticos, en las clases y en el aprendizaje y ejercicio de la filosofía.

A Schoenstatt Karla González Ramírez por soportar todas mis ausencias causadas por este trabajo. Por escuchar mis aburridas pláticas sobre la lectura de los textos. Por acompañarme en estos últimos años de mi vida.

¡A todos ellos y a los que me faltaron les agradezco por su sincero apoyo y a ellos dedico este trabajito, fruto de mi esfuerzo!

Resumen

En este trabajo se mostrará que el ejercicio de la ética el cuidado de sí de la tradición griega de los siglos IV y V a. c. aproximadamente es determinado por la esfera política representada por la polis. Decimos esto porque en esta tradición el ejercicio del cuidado de sí garantizaba la libertad de quien lo llevaba a la práctica y esa libertad garantizaba vivir dentro de la polis. El concepto de 'cuidado de sí' lo entenderemos como Michel Foucault lo expone en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* o en *Historia de la sexualidad*, esto es: el cuidado de sí es el ejercicio del poder, junto con unas relaciones específicas de saber, de un sujeto sobre sí mismo. Mientras que entenderemos el concepto de 'esfera política' como lo entiende Peter Sloterdijk en su obra *Esferas*, es decir: como una construcción imaginaria de los hombres para protegerse a sí mismos del afuera y que otorga realidad a lo que se encuentre dentro de ella. El estudio de la relación del cuidado de sí con la política nos permitirá comprender esta ética, ya no como una especie de egoísmo por parte del individuo, sino como una relación consigo mismo que implica la vida en comunidad.

Índice

Introducción.....	1
1. Algunos apuntes sobre la obra de Michel Foucault: el saber y el poder en la ética.....	10
1.1. El eje del saber.....	11
1.2. El eje del poder.....	17
1.3. El eje de la ética.....	23
2. El individuo entre el saber, el poder y el carácter político del cuidado de sí desde Michel Foucault.....	29
2.1. El cuidado de sí y su relación con el saber.....	31
2.2. Sobre la relación del poder con el cuidado de sí como cuidado del otro.....	37
3. La política como relación de poder que determina el cuidado de sí... 50	
3.1. Cuidado de sí y política griega.....	51
3.2. El arte de la política en Peter Sloterdijk: una nueva relación de poder.....	57
Conclusiones.....	70
Bibliografía.....	81

Introducción

La relación con uno mismo, entendida como 'prácticas de sí', se ha realizado por gran parte de la cultura occidental desde sus inicios hasta nuestros días. Así lo afirmó Michel Foucault en una de sus muchas entrevistas ofrecidas poco antes de su muerte en 1984¹. En la cultura grecorromana este autor ha realizado sus análisis, ya que en esta cultura la relación con uno mismo es entendida como cuidado de sí, esto es: entendida como relación de un sujeto consigo mismo para hacerse libre. Esto tenía un peso importante dentro de la cotidianidad de los individuos implicados. Era su forma de experiencia consigo mismo.

Además de Foucault, otros autores han problematizado la relación de un individuo consigo mismo. Piénsese, por ejemplo, en Descartes. Este autor problematizó la relación con uno mismo de una manera muy diferente a la de Foucault. Para Descartes, aquello que entiende como 'yo' es una certeza en sentido absoluto, es decir: una certeza de la cual es imposible dudar². El yo es el elemento clave a partir del cual Descartes se basa para llegar al conocimiento de la verdad. Mientras que para Foucault, ya lo veremos más adelante, el sujeto es una derivada, una construcción, no el origen de todo.

Otro autor que se alejó de esta noción del 'yo' cartesiano desde el cual se conoce toda la realidad, es Martin Heidegger. En su obra de 1927 *El ser y el tiempo*, presenta el término 'curarse' o 'pre-ser-se' como una condición inherente al *ser ahí* ontológica y existencial dada fácticamente en la condición de yecto que tiene el propio ser ahí:

¹ Cfr. Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en *Obras esenciales vol. III, Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, p. 394.

² Cfr. Descartes, René, *Discurso del método*, traducción: Eduardo Bello Guerra, Tecnos, España, 2008, pp. 46- 47.

El “ser ahí” es para sí mismo en su ser y en cada caso ya *previamente*. El “ser ahí” es ya “más allá de sí”, no como un conducirse relativamente a otros entes que él *no* es, sino como “ser relativamente al ‘poder ser’” que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial “le va” es la que vamos a llamar el “pre-ser-se” del “ser ahí”. Pero esta estructura concierne al todo de la constitución del “ser ahí”. El “pre-ser-se” no significa nada parecido a una tendencia aislada en un “sujeto” sin mundo, sino que caracteriza el “ser en el mundo”. Más a éste es inherente el ser entregado a la responsabilidad de sí mismo. El ser en cada caso ya yecto *en un mundo*³.

Es así como Heidegger le da la vuelta a los interminables problemas que acarrea la noción tradicional de ‘sujeto’. La estructura existencial del hombre no permite ninguna posibilidad para dicha noción. Y es de esta manera como Heidegger problematiza la relación con uno mismo: esta relación es una condición existencial del ser ahí que está presente desde su eyección en el mundo. La relación con uno mismo no es el resultado de alguna relación tematizada con los objetos desde una conciencia pura. No obstante, para este autor, esta condición del ser ahí no es el resultado de alguna práctica o de algún ejercicio por parte del mismo ser ahí, sino una condición dada de facto en su habitar existencial, como lo hemos dicho ya:

En cuanto totalidad estructural originaria, la cura es existencialmente *a priori* de toda “posición” y “conducta” fáctica del “ser ahí”, es decir, se halla siempre ya en ella. El fenómeno no expresa, por tanto, en absoluto una primacía de la conducta “práctica” sobre la teórica. La pura intuición de algo “ante los ojos” no tiene el carácter de la cura en menor grado que una “acción política” o el recrearse para descansar. “Teoría” y “práctica” son posibilidades del ser de un ente cuyo ser tiene que definirse como cura⁴.

Si esto es así para Heidegger, para Foucault esta relación con uno mismo es el resultado de unas ciertas prácticas específicas. La relación con uno mismo puede entenderse como sinónimo de ética. Y esta es el resultado de unas relaciones de saber y de poder en específico. En términos generales, la ética es la construcción del sujeto por sí mismo a partir de estas relaciones de saber y de poder. Por lo

³ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción: José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 212.

⁴ *Idem*, p. 214.

mismo, el sujeto, dice Foucault, no es un elemento puro desde el cual emana todo conocimiento (como también nos lo ha demostrado Heidegger), más bien el sujeto es una derivada, una construcción:

Asimismo, hace falta dar la vuelta a la marcha filosófica de remontada hacia el sujeto constituyente al que se le pide dar cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata, más bien, de volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento⁵.

Como ya lo hemos dicho, el sujeto es una derivada. Por eso, para sus investigaciones sobre la relación con uno mismo, Michel Foucault critica todas aquellas ideas filosóficas y antropológicas que postulan al sujeto como algo puro o como un origen. El sujeto tiene como condiciones de posibilidad de su existencia relaciones de saber y relaciones de poder. Veamos a continuación, en primer lugar, lo que el mismo Foucault nos dice sobre las relaciones de saber:

[...] no es el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso. En resumidas cuentas, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las “veridicciones”, entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible⁶.

El saber es un campo determinado de conocimiento, una formación histórica que determina los objetos reales que se pueden estudiar, los enunciados que se pueden emitir y que refieren aspectos reales del mundo y los sujetos que pueden emitir esos enunciados. Por ejemplo, el campo de la medicina clínica se presenta

⁵ Foucault, Michel, *Foucault, en Estética, ética y hermenéutica, obras esenciales volumen II*, Traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, p. 366.

⁶ *Idem*, p. 364.

de esta manera. En la medicina sólo es legítimo enunciar discursos sobre ciertos objetos específicos, como bacterias, virus, enfermedades etcétera. Mientras que algunos otros objetos pertenecientes a otros campos, como pueden ser demonios o espíritus, no son legitimados para su estudio dentro de este campo. Asimismo, los enunciados sobre estos objetos deben ser sólo aquellos permitidos por el campo, es decir: no es posible decir que alguna enfermedad es causada por algún castigo divino o cosas por el estilo, ya que el campo de saber restringe ese tipo de enunciados. Tampoco es posible que, por ejemplo, un sacerdote o un ingeniero emitan esos enunciados, porque los únicos legitimados para emitir enunciados verdaderos en el campo de la medicina son los médicos. La conducta de los sujetos participantes de este saber estará controlada en todo momento por los reglamentos y las verdades legítimas del campo.

Y Siempre que la conducta de un sujeto sea controlada por ciertos mecanismos, ahí se presentará el saber. Esto quiere decir que el poder es la condición de posibilidad de existencia del saber. Porque el poder es precisamente eso, la dirección o el control de las conductas. Veamos, en segundo lugar, lo que Foucault dice sobre el poder:

El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona. El poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder⁷.

El poder es el dominio de las conductas de los sujetos para ciertos fines dentro de un determinado campo de saber. El poder no es un instrumento, es un ejercicio realizado para controlar las conductas. Este ejercicio del poder despliega campos de saber y las relaciones o campos de saber despliegan relaciones de

⁷ Foucault, Michel, *Diálogo sobre el poder*, en *Estética, ética y hermenéutica, obras esenciales volumen II*, Traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, p. 59.

poder. Todas las prácticas presentes en la existencia del sujeto son atravesadas por relaciones de saber y de poder.

Por lo mismo, la ética, entendida como relación con uno mismo, es el resultado de un ejercicio del poder, a partir de unas relaciones de saber, realizado por un sujeto. La relación con uno mismo presente en la tradición griega aparece como la ética del cuidado de sí. El problema de las prácticas de sí de la tradición griega es planteado de esta manera: el cuidado de sí es un ejercicio del poder de un sujeto sobre sí mismo para construirse una forma de ser. El mismo Michel Foucault nos ha expuesto en qué consiste esa problematización en su artículo *Foucault*.

Michel Foucault⁸ 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 consigo⁹.

Hemos dicho junto con Foucault que la ética es el ejercicio del poder de un sujeto sobre sí mismo. Y es así como el cuidado de sí griego se presenta: este ejercicio del poder del sujeto sobre sí mismo es realizado para hacer de este sujeto un individuo libre. Esta libertad consiste en que el individuo deja de ser esclavo de sí mismo. La parte razonable del sujeto, según la problematización de Foucault sobre la cultura griega, debe dominar a la parte material; de esta manera se garantiza que la parte material no esclavice a la parte razonable, es decir: el individuo deja de ser esclavo de sí mismo gracias al ejercicio de la ética del cuidado de sí¹⁰. El cuidado de sí puede entenderse como una práctica de la libertad.

⁸ En este artículo Michel Foucault firma con otro nombre, el de Maurice Florence, es por eso que habla de sí mismo como si fuera una tercera persona.

⁹ Foucault, *op. cit.*, p. 365.

¹⁰ Cfr. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. II: El uso de los placeres*, traducción: Martí Soler, Siglo XXI, México, 2005, p. 76.

El análisis de Foucault sobre la cultura griega no es con el objetivo, como si lo es el de Nietzsche, de mostrar cómo esta cultura de lo razonable, que plantea el cuidado de sí, ha dado muerte a la tragedia¹¹. Lo que a Foucault le interesa es mostrar los límites que tiene el sujeto dentro de un campo de saber para construirse a sí mismo. No importa si esta relación consigo mismo es algo inherente al hombre dado fácticamente, tampoco es relevante si esta relación es existencial o tematizada, lo que importa para Foucault es mostrar las relaciones de saber y de poder que el sujeto ha asimilado para construirse a sí mismo. La ética del cuidado de sí es el resultado de unas relaciones de saber y de poder, no importa si estas relaciones son reales en sí mismas o no lo son. Así, en la perspectiva de este trabajo, y sin cancelar otras posibilidades, lo que importa es comprender cómo estas relaciones son asumidas por el propio sujeto para hacerse libre en tanto que deja de ser esclavo de sí mismo y de otros.

La libertad que consigue el individuo con el ejercicio del cuidado de sí no es absoluta, porque esta ética es posible solamente si se encuentra dentro de una organización política, es decir: la ética del cuidado de sí es ejercida porque la ciudad, la polis misma, la necesita para poder sobrevivir. En términos generales, el cuidado de sí es siempre el cuidado del otro. El cuidado de sí depende necesariamente de la vida mutua que adoptan los individuos.

Es por eso que Sócrates cuidaba de sus conciudadanos examinándolos, estudiando quién de ellos era sabio y quién no lo era, observando a los que seguían el camino de la virtud y a los que no lo hacían. De esta manera garantizaba la vida de la polis haciendo ciudadanos buenos y justos, ciudadanos que se examinaban para cuidar de sí mismos, porque “[...] una vida sin examen no tiene objeto de vivirla para el hombre”¹². En esta situación se ilustra perfectamente la manera en la que el cuidado de sí se ejercía en nombre de la política.

¹¹ Cfr. Fullat, Octavi, *El siglo postmoderno (1900- 2001)*, Crítica, España, 2002, p. 99.

¹² Platón, *Apología de Sócrates en Diálogos I*, traducción: J. Calonge Ruiz, Gredos, España, 1993, p. 180.

¿Pero qué entendemos por ‘política’? por este término entendemos, junto con Peter Sloterdijk, una construcción esférica e imaginaria de los hombres a partir de su existencia en comunidad¹³. Esta esfera política produce sus propios sujetos para garantizar su existencia dándoles a ellos también existencia. Todo lo que pase dentro de la esfera será considerado posible, existente y verdadero, mientras que lo que se encuentre fuera se considerará inexistente. Por lo mismo, la esfera tendrá una determinada tendencia a incluir dentro de ella todo lo que se encuentre fuera.

Pero decir que esta esfera política es imaginaria no equivale a decir que no exista, al contrario, la esfera política es la que determina las posibilidades para que alguien exista. Lo que queremos decir con eso es que la esfera política puede sufrir cambios o modificaciones dependiendo del momento histórico en el que se encuentre o de la cultura dominante. Para mostrar esta situación, el propio Sloterdijk, en su obra *En el mismo Barco*, expondrá un pequeño recorrido histórico sobre algunas diferentes formas de esferas políticas.

El primer tipo de esfera política analizado por Sloterdijk es la llamada ‘paleopolítica’. Esta esfera política “es el milagro de la repetición del hombre por el hombre”¹⁴, es decir: sólo es la reproducción de los hombres para sobrevivir. Se da en el momento que los hombres se necesitan mutuamente para satisfacer sus primitivas necesidades. La unión ofrece protección para poder traer a la luz a nuevas generaciones, son como pequeños barcos que solo andan por el mundo repitiendo esa generación de hombres. La posibilidad de existencia dentro de esta esfera es únicamente la unión para la subsistencia de la misma esfera y de los propios individuos.

Otro tipo de política estudiada por Sloterdijk en esta obra es la política denominada ‘megalopatía’ esto es: la política de aquellos obsesionados por lo grande, por expandir la esfera hasta sus últimas consecuencias. Este tipo de esfera política es “el intento de repetir ese arte en proporciones mayores”¹⁵, es decir: es la

¹³ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Esferas II*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, España, 2004, p. 37

¹⁴ Sloterdijk Peter, *En el mismo barco; ensayo sobre la hiperpolítica*, traducción: Manuel Fontán del Junco, Siruela, España, 2008, p. 26.

¹⁵ *Idem*, p. 37.

unión de varias hordas para llevar la generación de hombres a proporciones mayores. Es la política que organiza a miles de hombres bajo un mismo régimen, la política de los países, de las constituciones y de los estados. Esta esfera política produce sus propios sujetos y, como lo hemos dicho antes, les otorga existencia a cambio de que éstos ocupen cada momento de sus vidas a la supervivencia de la esfera.

Y es precisamente esta esfera política de la megalopatía la que predomina en la cultura griega antigua. Es la que genera a los sujetos para que se entreguen a ella. Y es esta construcción imaginaria la que necesita de la ética del cuidado de sí para poder sobrevivir, por eso mismo es gracias a esta esfera que puede realizarse el ejercicio de poder que representa el cuidado de sí.

Por eso, en el presente ensayo mostraremos que la esfera política, entendida como una construcción imaginaria de los hombres, es una relación de poder que determina la práctica de la ética del cuidado de sí. Entiendo este concepto como un ejercicio de poder de un sujeto sobre sí mismo para dejar de ser esclavo de sí mismo y de otros sujetos.

La importancia de realizar esta investigación es clara porque, si bien es cierto que ya el propio Michel Foucault y sus contemporáneos ya realizaron el análisis de la ética del cuidado de sí en la cultura griega bajo el lente de las relaciones de saber y de poder, como Pierre Hadot¹⁶, creemos que es necesario advertir que la esfera política es otra relación de poder que determina el ejercicio de esta ética.

Esto último es importante porque muchas de las investigaciones contemporáneas sobre el cuidado de sí en Michel Foucault han dejado de lado este aspecto político que caracteriza esta ética. Este concepto se ha tomado muchas veces como una especie de alejamiento del sujeto de otros individuos¹⁷ o como una

¹⁶ Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, traducción: Javier Palacio, Siruela, España, 2006, p.251.

¹⁷ Cfr. Tamayo, Luis, *Sobre la muerte del hombre y el fin del psicoanálisis en La Misión* (Revista Electrónica de Psicología), Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2004. <http://www.uaq.mx/psicologia/lamision/fin.html>, p. 5.

tendencia al egoísmo parecido al egoísmo cristiano. Sin embargo esto no es así, el cuidado de sí no tiene sentido si no se piensa dentro de la esfera política y eso es precisamente lo que tratamos de mostrar en este trabajo.

Para cumplir con el objetivo que nos hemos planteado, a saber: que la esfera política puede entenderse como una relación de poder que determina el ejercicio de la ética del cuidado de sí; en primer lugar mostraremos que la ética, desde el punto de vista de Michel Foucault, es el resultado de unas relaciones de saber y de poder. Para eso es necesario exponer lo que Foucault entiende por relaciones de saber y relaciones de poder. En segundo lugar, mostraremos que la ética del cuidado de sí es un ejercicio que garantiza la libertad de un individuo respecto a sí mismo y respecto a otros individuos, y que esta práctica de libertad que representa el cuidado de sí es posible solamente a través de la organización política. Para eso es necesario exponer, a partir del pensamiento de Foucault, que el cuidado de sí es derivado de unas relaciones de saber y unas relaciones de poder. Por último, y en tercer lugar, mostraremos que la esfera política es una relación de poder que determina el ejercicio del cuidado de sí. Para eso expondremos la relación entre cuidado de sí y algunas de las ideas políticas griegas y expondremos también lo que Peter Sloterdijk entiende por esfera política.

Algunos apuntes sobre la obra de Michel Foucault: el saber y el poder en la ética

*¿No es, por tanto, la verdad una construcción?
Eso depende: hay juegos de verdad en los que la
verdad es una construcción y otros en los que no lo
es.*

*(Michel Foucault, La ética del cuidado de sí como
práctica de la libertad)*

Nos hemos propuesto mostrar la relación que existe entre la ética del cuidado de sí con la política. O más bien, lo que nos propusimos es mostrar que precisamente la política se expone como una relación de poder que determina la ética del cuidado de sí. Para poder llegar a eso, es necesario plantear la problematización de Foucault a propósito del cuidado de sí a partir de las relaciones de saber y de poder.

Comenzaremos este capítulo con el análisis de la noción de 'saber'. Esta noción, desde el punto de vista de Foucault, ya no se forma con la coincidencia entre un objeto con un enunciado emitido por el sujeto, como se problematizó en pensamiento de autores modernos como Immanuel Kant, René Descartes, David Hume, entre otros. El saber se forma de manera histórica bajo la relación de prácticas discursivas y prácticas no discursivas, para así adquirir la legitimación y el estatus de verdadero, o por el contrario, ser tomado como falso¹⁸.

Posteriormente, nos encargaremos de definir la noción de 'poder'. Pero adelantemos que el poder, según Foucault, no puede entenderse como un instrumento en manos de algún sujeto para reprimir todo a su paso. El poder, en el sentido que se nos presenta desde esta perspectiva, es una relación de fuerza, es

¹⁸ Cfr. Deleuze, Gilles, *Foucault*, traducción: Miguel Morey, Paidós, Barcelona 1987, p. 80.

una serie de acciones realizadas para inducir o imponer a otros individuos a realizar otras acciones¹⁹. El poder será la condición que posibilita las relaciones de saber.

Finalmente, el estudio se encarga de comprender las condiciones en las que, a partir de estas relaciones de fuerzas o de poder, el mismo sujeto se constituye así mismo, es decir: nos encargaremos de la problematización sobre la noción de 'ética'. Para Foucault, la ética es el comportamiento real de los individuos que no se reduce a un código, sino que tiene que ver, como ya hemos dicho, con la constitución del sujeto por el sujeto mismo²⁰, con el saber y el poder como condiciones de posibilidad. Todo esto nos permitirá mostrar en este capítulo que el concepto de 'ética' que propone Foucault es una ética derivada de un conjunto de relaciones de saber y de poder. Saber, poder y ética siempre se encuentran en estrecha relación²¹. Una vez realizado este trabajo, podremos muy fácilmente definir el concepto de 'cuidado de sí' que propone Michel Foucault para mostrar que está determinado por la política que funciona como otra relación de poder.

1.1 El eje del saber

Para Foucault el saber es formación de estratos²², de campos de conocimiento, es decir: formaciones históricas de "ver" y de "decir", de prácticas discursivas y prácticas no discursivas. El saber no sólo significa teorías, sino todo el conjunto de aquello que se dice sobre alguna cosa: reglas, obras, enunciados, prácticas, teorías, etcétera:

No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; tampoco es cuestión de liberar las condiciones empíricas que en un momento dado ha podido permitir al sujeto en general llegar a conocer un objeto ya dado en lo real. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condiciones está

¹⁹ Cfr. *Idem*, p. 99.

²⁰ Cfr. Castro, Eduardo, *El Vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2004, referencia tomada del artículo *ética* el diccionario, p. 188.

²¹ Morey, Miguel, Introducción en Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, traducción: Mercedes Allende Salazar, Paidós, Barcelona, 1990.

²² Cfr. Deleuze, Gilles, *Foucault*, p. 75.

sometido, qué estatuto debe tener, que posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento²³.

El saber es una “formación discursiva”²⁴ que establece lo que puede entenderse como real, es una regularidad de enunciados y de objetos, de prácticas discursivas y de prácticas no discursivas²⁵ como lo hemos dicho antes. Es por eso que el estudio del saber, al menos desde este punto de vista, no se trata de un análisis de cómo, a lo largo de la historia, se han ido abandonando diferentes ideas a cerca de un fenómeno para así llegar a la científicidad de hoy como verdad pura. Nada hay debajo del enunciado, no hay una verdad que tengamos que descubrir. Se trata de analizar los estratos en su acontecer mismo.

No obstante, entender el saber cómo relación entre cosas y palabras, puede llevar a la confusión de que esta noción es una especie de teoría del significado, tal y como nos la presenta el verificacionismo²⁶, el cual sostiene, en rasgos generales, que la legitimidad de un enunciado se presenta porque su significado corresponde con algún objeto. Por eso, antes de definir lo que Foucault entiende por cosas y por palabras, es necesario poner en contexto la investigación del autor referente al saber. Sobre este poner en contexto, ya el propio Foucault en *La arqueología del saber* propone cuatro hipótesis para entender esta relación entre enunciados y objetos.

Primera hipótesis: como no se trata de descubrir una verdad oculta ni tampoco alguna especie de continuidad progresiva referente al saber, y que lo único

²³ Foucault, Michel, *Foucault*, p. 364

²⁴ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, traducción: Aurelio Garzón Camino, Siglo XXI, México, 1984, p. 62

²⁵ Cfr. Deleuze, Gilles, *Foucault*, pp. 75-77.

²⁶ Cfr. Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, traducción: José Luis Prades Celma, Tecnos, España, 1993, p. 130.

que podemos ver en la historia es enunciados dispersos²⁷, los enunciados que se refieren a un mismo problema forman un campo específico de saber²⁸.

No obstante, son enunciados discontinuos que únicamente enuncian alguna u otra cosa del mismo objeto. Pero estos objetos no son entidades ya dadas en la realidad, sino que son construcciones o ficciones del mismo saber para ser estudiadas por él. Por ejemplo, cuando se enuncia algo sobre alguna enfermedad mental en una época, como pueden ser juicios o teorías, se dice sólo lo que está permitido o legitimado decir en ese saber porque es en él donde ese objeto se ha inventado. Y cuando se legitime decir algo diferente sobre ese objeto, ahí habrá un quiebre, ahí surge otro saber que ha inventado un nuevo objeto de estudio.

Segunda hipótesis: el saber no se reduce simplemente a un conjunto de enunciados descriptivos²⁹, sino que el saber se compone de normas, de conductas, decisiones personales, reglamentos institucionales, modelos de enseñanza y, por supuesto, enunciaciones descriptivas. Todos estos elementos son formulaciones del saber. Así, por ejemplo, en la medicina la descripción de un cuerpo no se presenta si antes el médico o el científico no siguió el modelo de educación para ese saber o si no tiene la conducta necesaria para la relación con sus pacientes.

Tercera hipótesis: “No se buscaría ya entonces una arquitectura de conceptos lo bastante generales y abstractos para significar todos los demás e introducirlos en el mismo edificio deductivo; se probaría a analizar el juego de sus apariciones y de su dispersión”³⁰. Es decir: no se trata de describir los diferentes nombres que se les han dado a los conceptos a lo largo de la historia, como si estos,

²⁷ Entendemos enunciado como sinónimo de práctica discursiva o de práctica de decir. Así como entenderemos objeto como sinónimo de práctica no discursiva o práctica de ver, o también lo podemos encontrar en el texto *Foucault* de Gilles Deleuze como “visibilidades”. Estos dos términos son lo que componen al estrato con sus relaciones entre sí. Práctica de ver se refiere a aquello que es posible decir en un estrato o en una formación histórica y que es condición para que, a su vez, surjan otras prácticas de ver (obras, enunciados descriptivos etcétera). Mientras que prácticas no discursivas se refiere a aquello que es posible estudiar en un estrato, y que, por supuesto, cambiará en cada uno. Por ejemplo, en dos diferentes estratos se hablará de locura pero de diferente manera en cada uno de ellos.

²⁸ Cfr. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p. 51.

²⁹ Cfr. *Idem*, p. 54

³⁰ *Idem*, p. 57.

los conceptos, fueran entes con existencia propia y que lo que tendríamos que hacer es buscar cómo se les ha llamado a estos conceptos o categorías. Se pretende analizar las condiciones de su aparición.

Cuarta hipótesis: si aceptamos que el saber se maneja bajo las sombras de los estratos y que estas formaciones históricas pueden considerarse un saber por referirse a un mismo objeto, tenemos que considerar que no se trata del análisis de diferentes opiniones a cerca de estos objetos. El análisis se centra más bien en los diferentes discursos dispersos sobre alguna misma cosa y sobre las posibilidades en las que pueden surgir estos discursos.

Hasta aquí hemos visto que el saber es una formación histórica formada por la relación de prácticas discursivas y no discursivas, y que la investigación de Foucault referente al saber se puede resumir bajo estas cuatro hipótesis: 1) entendemos que no hay alguna verdad oculta debajo de lo que sabemos. 2) es claro que el saber no se reduce a la cientificidad de hoy ni a determinados enunciados descriptivos. Desde este punto de vista, podemos notar que el saber se encuentra en todas partes. 3) no hay una esencia de las cosas y no bastaría con aclarar dicha esencia (si pudiera existir) para descubrir la verdad. 4) vemos que si un saber es tal por referirse a un mismo objeto, no quiere decir que se refieran al mismo objeto en sí bajo diferentes opiniones.

Una vez que hemos considerado lo anterior es necesario aclarar lo que entendemos por prácticas no discursivas y prácticas discursivas. Comencemos con prácticas no discursivas: entenderemos cosas, objetos, prácticas de ver o prácticas no discursivas como aquello que es legítimo ver en una formación histórica, es decir: práctica de ver se refiere a lo que Deleuze llama “campo de visibilidad”³¹. Este concepto se refiere a aquellos objetos o cosas que surgen dentro de un cierto saber y que será “legítimo” estudiar.

Foucault menciona en *La arqueología del saber* que estos objetos tienen un campo de surgimiento, un espacio donde los objetos caen como ‘anillo al dedo’ en

³¹ Deleuze, Gilles, *Foucault*, p. 75.

otras relaciones de otros estratos (emergencia). Es necesario entender las normas, las instituciones, los mecanismos donde estos objetos se agrupan, se registran y se legitiman (especificación). Finalmente, hay que entender las delimitaciones a las que son sometidos estos objetos (delimitación). La medicina es un ejemplo de ello, ya que limita los objetos a estudiar. Dentro del campo de la medicina no surgirá cualquier objeto de estudio, pues esta ciencia ya se encuentra regida por otras prácticas (discursivas y no discursivas) que delimitarán el surgimiento de objetos³². Otro ejemplo de esto es la psiquiatría, dice Foucault:

[...] el discurso psiquiátrico, en el siglo XIX, se caracteriza no por objetos privilegiados, sino por la manera en que forma sus objetos, por lo demás muy dispersos. Esta formación tiene sus orígenes en un conjunto de relaciones establecidas entre instancias de emergencias, de delimitación y de especificación³³.

La relación, contingente, heterogénea, entre todos estos elementos son las condiciones para que surjan prácticas no discursivas, no hay formalidades ni esencialidades de los objetos con una existencia libre y propia, más bien son formaciones históricas delimitadas.

Por otro lado, prácticas discursivas se refieren a los enunciados, a lo dicho, a lo que es legítimo decir sobre algo en algún estrato, en algún “campo de decibilidad”³⁴. Estas prácticas se refieren a aquellos enunciados que surgirán dentro del estrato.

Las prácticas discursivas también tienen sus propias condiciones de posibilidad. Por un lado, tenemos a aquel que enuncia³⁵, es decir: los enunciados serán delimitados por ciertas personas autorizadas o legitimadas para pronunciar algún enunciado sobre algún objeto. Por ejemplo, hoy notamos dentro del campo de la medicina, que el médico es el que pronuncia lo correspondiente a las enfermedades. El médico recibió una educación burocrática, técnica e institucional que legitimará la validez de sus enunciados. Todo aquel no médico que pronuncie

³² Cfr. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p. 66- 69.

³³ *Idem*, p. 72.

³⁴ Deleuze, *op. cit.*, p. 75.

³⁵ Cfr. Foucault, *op. cit.*, p. 82.

un enunciado sobre el campo de la medicina carecerá de legitimación. Es claro que en otro tiempo, el que pronunciaba estos enunciados pertenecía a otro campo de decibilidad, o a otra formación histórica, es decir: el médico no siempre fue el único legitimado para tales enunciados³⁶.

La otra condición que delimita el surgimiento de las prácticas discursivas se trata de las instituciones legitimadoras, de las leyes, los reglamentos, los edificios, las teorías, otros enunciados, que proporcionarán la legitimación a la persona que enuncia³⁷. Es por eso que el sujeto que enuncia se encuentra siempre en un conjunto de situaciones delimitadas: siempre registrado en una computadora, educado en escuelas específicas, en determinadas instituciones y sus reglas, usando instrumentos fabricados exclusivamente para ello.

Entonces decimos que el saber desde el punto de vista de Foucault, es una formación histórica surgida por la relación de prácticas discursivas y no discursivas. Estas prácticas surgen por la relación de otros elementos o de otras prácticas. Podemos ver esta noción de saber con el ejemplo de la medicina:

[...] la medicina clínica no debe tomarse por el resultado de una nueva técnica de observación [...] antes bien, como el establecimiento de relaciones en el discurso médico de cierto número de elementos distintos, [...] puede decirse que este establecimiento de relaciones de elementos diferentes (algunos de los cuales son nuevos y otros preexistentes) han sido efectuados por el discurso clínico: es él en tanto que práctica, el que instaura en todos ellos un sistema de relaciones que no está “realmente” dado ni constituido de antemano, y que si tiene una unidad, [...] se debe a que hace actuar de manera constante ese haz de relaciones³⁸.

Y es en este entramado contingente de relaciones donde aparecen los saberes, las teorías, las ciencias, los libros, la literatura, el arte. Todo con condiciones históricas que posibilitan este surgimiento. Es en estas relaciones donde se juega lo que *sabemos*, así se juegan los juegos de saber.

Dicha noción de saber no se confunde con un verificacionismo, esto es: que el saber no se presenta simplemente como la verificación del enunciado con un

³⁶ Cfr. *Idem*, p. 82.

³⁷ Cfr. *Idem*, p. 84.

³⁸ *Idem*, p. 88.

objeto. La relación de cosas y de palabras que tenemos presente en esta noción es accidental. Decimos que es accidental porque estas prácticas discursivas y no discursivas se relacionaron en algún punto o quiebre de la historia. El surgimiento de estas prácticas tuvo como condición de posibilidad, a su vez, otras prácticas, por tanto su relación es accidental.

Dentro de esta formación histórica, que decimos, es un campo de saber, se encuentran instituciones reguladoras e individuos autorizados para enunciar algo como verdadero o falso, no porque de facto lo sea, sino porque dentro de este campo de saber se ha legitimado que tal o cual enunciado sobre tal o cual cosa sea supuestamente verdadero. A partir de esto, los individuos asumirán aquello como verdadero, se comportarán de acuerdo a ello, regirán su vida a partir del campo o de los campos de saber en los que se encuentren. Sus acciones serán mediadas por aquella verdad legitimada. De ahí que podemos notar que cuando se habla de relaciones de saber, o de campo de saber, se está hablando también de relaciones de poder. Unas relaciones de poder que inducirán o mediarán acciones de individuos, más que someterlos a la pasividad. Podemos ver ahora que el saber produce siempre poder. Ahora es conveniente entender el concepto de poder en el pensamiento de Foucault.

1.2. El eje del poder

El poder no se produce entre dos formas como el saber, sino que el poder en Foucault es “relaciones de fuerza”³⁹, es un ejercicio donde una fuerza, un actuar, es sometido, regulado o dirigido por otra fuerza. El objeto de una fuerza siempre es otra fuerza, es el ejercicio de unas acciones sobre otras acciones:

[...] por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las forma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las

³⁹Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. I: La voluntad de saber*, traducción: Ulises Guiñazú, Siglo XXI, México, 1996, p. 112.

estrategias, por último, que las toman efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio [...] no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central [...] son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder – pero siempre locales e inestables⁴⁰.

Podemos ver entonces que el poder aparece como acciones de individuos que regularán a otras acciones de otros individuos. Las acciones que afectan surgen dentro de ciertos campos de saber que regularán esa afectación. De ahí que las acciones afectadoras también son inducidas o afectadas. En tanto que las relaciones afectadas, asumirán como verdadera su afectación. La relación poder-saber atraviesa a todos: a las acciones que afectan así como a las acciones que son afectadas.

No obstante, antes de comenzar a revisar un poco más a fondo las características de la noción de 'poder' como relación de fuerza, es necesario tomar en consideración lo que el propio Foucault nos advierte en *La voluntad de saber*. La advertencia es que tendríamos que liberarnos de la representación "jurídico-discursiva"⁴¹ de poder, si queremos plantearnos la noción que él propone. Esta noción jurídica la podemos encontrar en autores como Marx, ya que este pensador concibe el poder como un instrumento. El poder, en el sentido marxista, se concentra en un punto central que es el Estado. Gracias a la errónea e ideológica división del trabajo que tenemos, hemos otorgado el poder a aquella ideología llamada Estado⁴². Los individuos, desde esta perspectiva, se encontrarían totalmente sometidos ante este punto central. Desde aquí bastaría con eliminar a aquel canalla que tiene el poder para así ser libres completamente.

⁴⁰ *Idem*, p. 113.

⁴¹ *Idem*, p. 100. En este texto se ha denominado a esta representación del poder con el término "jurídico-discursiva" porque, dentro de esta noción del poder, éste, además de ser únicamente prohibitivo, su función se limitaría simplemente a enunciar reglas o discursos para prohibir.

⁴² *Cfr.* Marx, Carlos, *La ideología alemana*, Ministerio de educación, Pueblo y Educación, Cuba, 1982, p. 34.

Es de esta representación del poder de la que hay que liberarnos, dice Michel Foucault, pues contiene infinidad de dificultades y problemas que los propios autores que la plantean nunca han considerado o nunca han querido considerar. El principal problema con esta noción, nos dice Foucault en la *Voluntad de saber*, es que:

Se la define de un modo extrañamente limitativo. Primero porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del “no”; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar sus límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia⁴³.

El problema, lo podemos ver, es que si el poder se presentara de esta forma se limitarían demasiado sus capacidades. Nos encontramos con que si el poder funcionara de esta manera, se utilizarían todos sus medios únicamente para decir “no” a todo. El poder se limitaría a conservar la pasividad de los individuos y a imponerles únicamente prohibiciones.

Decimos que esta representación del poder es enormemente limitada porque, en primer lugar, la relación entre el poder y el individuo sería enteramente negativa, a saber: el poder, nada *puede* excepto decir que *no*⁴⁴. En segundo lugar, porque el poder se manejaría únicamente bajo formalidades, bajo reglas o prohibiciones escritas, es decir: la función del poder se limitaría a enunciar⁴⁵. Además, desde esta perspectiva, el poder solo se ejercería en una dirección: de arriba hacia abajo. Del Estado al pueblo, del padre al hijo, de la ley al individuo y sería impensable que sea de otra manera⁴⁶. Es por eso que decimos que esta

⁴³ Foucault, *op. cit.*, p. 104

⁴⁴ *Cfr. Idem*, p. 101.

⁴⁵ *Cfr. Idem*, p. 102.

⁴⁶ *Cfr. Idem*, p. 103.

noción de poder es enteramente limitada en recursos, o al menos en la utilización de éstos.

Entonces, ¿qué es el poder? ¿Cuáles son sus características? Por poder, no entendemos “El Poder” como instituciones de prohibición. Tampoco una sujeción a partir de una regla. Ni un sistema de dominación de un grupo supuestamente superior sobre uno supuestamente inferior. Por poder hay que entender, según Foucault, el control de las conductas:

Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuela más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. Tal vez la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues “conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra un amplio significado que poseía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designa el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos⁴⁷.

Es por eso que decimos, que, por ejemplo, en una relación de saber como la medicina, el médico, por la legitimidad a emitir enunciados *verdaderos*, induce a que el paciente, que funciona como objeto, realice determinadas acciones o asuma determinadas conductas. Pero no obligándole de manera represiva, sino enunciando un determinado saber que el individuo paciente aceptará y asumirá por sí mismo, ya que el médico ha sido legitimado para enunciar aquella verdad. En ese sentido, se forma una relación de poder entre el paciente y el médico. El médico dirigirá la conducta del paciente y en eso radica el poder.

⁴⁷ Foucault, Michel, *El sujeto y el poder en Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, México, julio- septiembre de 1998, p. 15.

De la misma manera, el médico, ha aceptado y asumido distintos saberes y por lo mismo ha entrado en otras relaciones de fuerza. Se dice esto porque, en primer lugar, el propio médico asumió determinadas normas de conducta para con los pacientes. Aceptó también infinidad de instrumentos fabricados exclusivamente para usarse de esa manera con aquel paciente. Igualmente, el sujeto médico adopta todas aquellas costumbres, reglamentos y saberes en los que cae la institución donde trabaja. Asimismo, es inducido a asumir determinadas conductas por todas aquellas relaciones de saber y relaciones de fuerzas en las que entró al momento de ser alumno de la escuela de medicina. El poder, desde la perspectiva de Foucault, se presenta en puntos pequeños, no en un individuo omnipotente que reprime todo a su paso. El poder se ejerce de abajo hacia arriba, de un lado a otro, de diagonal a diagonal. Nadie escapa del poder: “Hay que ser nominalistas, sin duda –dice Foucault - : el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”⁴⁸.

El poder es un ejercicio estratégico, pero no por eso descansa en las manos de alguien. Es una relación que tiene como objetivo controlar acciones de individuos para que realicen determinadas acciones. El poder crea las instituciones, pero también las reglas y las estrategias para la dirección de las conductas, como lo hemos dicho antes.

Otro aspecto que debemos considerar sobre el poder es su carácter productor⁴⁹ en tanto que fabrica sus propios sujetos. Por ejemplo, Foucault, en su obra *Vigilar y castigar*, nos expone que el poder disciplinario produce cuerpos bien formados y dóciles que serán utilizados para las estrategias del poder⁵⁰. En el caso de los militares, éstos son entrenados bajo una rigurosa y devastadora disciplina aparentemente para hacerlos más fuertes, pero más bien ese entrenamiento es para hacerlos más dóciles y manejables a los caprichos del poder.

⁴⁸ Foucault, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁹ *Cfr. Idem*, p. 114

⁵⁰ *Cfr. Foucault, Michel, Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2008, p. 124.

Es de aquí de donde se desprende la noción de 'dispositivo'⁵¹. Pues el dispositivo es una estrategia para hacer que los individuos asuman, mediante relaciones de saber, determinadas conductas o para inducir a que realicen determinadas acciones. El dispositivo, y por lo mismo el poder, nos hacen creer que somos libres de realizar aquellas acciones que nos han sido determinadas. De ahí que Foucault termine el texto de *La voluntad de saber* de manera un tanto preocupante: "Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra 'liberación'"⁵².

En conclusión, decimos que el poder no es algo que se adquiera, sino que es un ejercicio estratégico que está presente en todas partes. No solamente se encuentra en un punto central, sino que interviene en todo lugar y en todo momento de nuestras vidas. El poder, que inducirá a que los individuos realicen acciones útiles, siempre se encuentra en una estrategia, es decir: en un cálculo, se plantea objetivos. Pero no por ello se encuentra concentrado en las manos de un individuo, pues aquellos que plantean los objetivos del poder, también fueron producidos por él⁵³.

Pese a esto, existe otro elemento importante del poder pensado a la manera de Foucault: La resistencia a él. Estas resistencias no son puntos por fuera del poder, sino dentro del mismo. Son excepciones necesarias que se enfrentan a las estrategias del poder dentro del poder mismo. Aunque estas resistencias no son inmunes al poder, éstas enfrentan al poder contra sí mismo⁵⁴.

La ética se presenta como uno de estos puntos de resistencia existentes dentro del ejercicio del poder: la ética es un saber sobre nosotros mismos y por lo mismo, es un ejercicio de poder sobre nosotros mismos. A partir de que asumimos para nosotros un enunciado como verdadero, ejercemos sobre nosotros acciones que determinarán nuestra conducta, nuestra vida, nuestra libertad, todo lo que somos. La ética, desde el punto de vista de Foucault, no se reduce a los códigos

⁵¹ Foucault, *Op. Cit.*, p. 29.

⁵² *Idem*, p. 194.

⁵³ *Cfr. Idem*, p. 116.

⁵⁴ *Cfr. Idem*, p.115.

morales. La ética es la actitud que nos imponemos a nosotros mismos para ponerlos en obra. Ahora podemos revisar la noción de 'ética' que Foucault nos presenta.

1. 3. El eje de la ética

Decimos junto con Foucault, que la ética se relaciona con el saber y con el poder. Pues al momento que se despliega el saber, este mismo provoca relaciones de fuerzas y la sujeción de alguien. Por eso mismo, un individuo asume como verdadero aquel saber y lo acepta para sí mismo y a partir de ahí se forma y ejercita su libertad. Esto nos lo recuerda Deleuze en su obra *Foucault*:

Pues la relación consigo mismo no seguirá siendo la zona reservada y replegada del hombre libre, independiente de todo "sistema institucional y social". La relación consigo mismo será incluida en relaciones de poder, en relaciones de saber. Se reintegrará en esos sistemas de los que inicialmente había derivado. El individuo interior es codificado, recodificado en un saber "moral", y sobre todo deviene lo que está en juego en el poder, es diagramatizado. El pliegue es algo así como desplegado, la transformación del hombre libre se transforma en sujeción⁵⁵.

Desde esta perspectiva, la reflexión ética ya no se encargará de colocar la importancia en los códigos o normas morales. Ahora, el contenido de la ética se presenta como actitud que un individuo tiene para llevar la norma a la acción. Una actitud consigo mismo derivada de las relaciones de fuerzas y de las relaciones de saber. Se trata de una elección libre sobre la conducta, el decir y el hacer que cada uno asume para sí mismo. Frente a esto se vuelve necesaria una revisión sobre la noción de 'ética' que plantea el autor que ahora nos ocupa.

El objeto de la reflexión ética de Foucault es la moral. La ambigüedad que acarrea esta palabra es clara, porque podemos encontrar diferentes definiciones de esta palabra. Por moral podemos entender un conjunto de normas, de prescripciones o de prohibiciones. También puede entenderse por moral una serie de valores en una doctrina formal muy bien estructurada, explícita, escrita y

⁵⁵ Deleuze, Gilles, *Foucault*, p. 135.

enseñada a las generaciones que van naciendo. No obstante, el concepto de moral que a Foucault le interesa es otro muy diferente:

Pero por “moral” entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se le proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos “moralidad de los comportamientos”⁵⁶.

En efecto, la norma o código moral no expresa propiamente la conducta, hay más en la conducta de un individuo que simplemente una norma. Dada la norma, faltaría por aclarar la actitud que un individuo tiene hacia ella para asumirla y llevarla a la acción. Incluso, dentro de un campo tan restringido, podemos encontrar muchas diferencias entre las formas de ser que llevan a un individuo a asumirlas. Parece que la “determinación de la sustancia ética”⁵⁷ se debe a estas diferencias de actitud.

Así, alguien puede respetar alguna norma moral, como la fidelidad conyugal, porque de verdad respeta las prohibiciones explícitas de una norma. Pero también puede que las respete porque existe una lucha interna en el individuo, en la cual se enfrenta encarnizadamente contra sus deseos para tener perfecto dominio sobre ellos, por eso “en estas condiciones, serán los movimientos contradictorios del alma, mucho más que los mismos actos en su ejecución, la materia de la práctica moral”⁵⁸.

O puede que un individuo se reconozca con la obligación de poner una norma en acción porque espera hacer de su vida personal algo lleno de belleza, gloria o nobleza⁵⁹. Finalmente, alguien puede asumir una regla porque está vinculada a un terreno más grande: al de la forma de ser de cada quien:

Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero además intenta, por medio de éste, la constitución de una conducta moral, que lleve al individuo no solo a

⁵⁶ Foucault Michel, *El uso de los placeres*, p. 26- 27.

⁵⁷ *Idem*, p. 27.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Idem*, p. 28.

acciones, siempre conformes a ciertos valores y reglas, sino también con un cierto modo de ser, característico del sujeto moral. Y sobre este punto es posible que haya muchas diferencias: la fidelidad conyugal puede depender de una conducta moral que tiende a un dominio de sí cada vez más íntegro; pero puede tratarse de una conducta moral que manifiesta un desapego súbito y radical respecto del mundo; puede tender a una tranquilidad perfecta del alma, a una insensibilidad total hacia las agitaciones de las pasiones, o a una purificación que asegura la salvación después de la muerte y la inmortalidad bienaventurada⁶⁰.

Hemos dicho muchas veces que la conducta de un individuo no se reduce a los códigos o a las normas morales. La conducta se refiere al carácter o a la actitud que alguien asume para aceptar y llevar al acto una norma. Para que un individuo tome para sí alguna norma y la haga propia, existen muchas maneras o muchos modos de hacerlo, como lo hemos expresado ya. La cita que acabamos de presentar se refiere a uno de ellos, a la norma dentro de un todo. Una norma no es aceptada *en sí* misma en la individualidad de un sujeto. Encontramos en Foucault la idea de que cuando un individuo lleva al acto un código, lo hace para construirse a sí mismo como un todo. La conducta de alguien, en general, tiene que ver con cada uno de los códigos que acepta. Todo ello corresponde a su carácter, corresponde a su forma de ser.

Este carácter o forma de ser para con la conducta, es una elección libre que el individuo realiza sobre las normas de conducta que asume. Por ello, en esta ética como carácter, la libertad juega un papel importantísimo, puesto que al asumir ciertas conductas, te liberas de otras, te liberas de otros saberes y de otras relaciones de fuerzas; en ese sentido, la ética es, nos dice Foucault, una “práctica de libertad”⁶¹.

Práctica de libertad en el sentido de que, al asumir estos saberes representados por las norma de conducta para forjarte y para hacerte, te liberas de otras, por ejemplo: en *El uso de los placeres* el propio Foucault nos expone que en la tradición griega, al momento que alguien toma la actitud de la negación total y rotunda del exceso de los placeres, lo hacía para liberarse de sí mismo. Puesto que

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, p. 393.

los placeres representaban una parte del mismo individuo que lo dominaría si él mismo se dejara llevar por el exceso de ellos⁶². No obstante, desde la mirada de Foucault, al realizar esta práctica de libertad que representa la ética, lo hacemos también dentro de un plano de relaciones de saber y de poder, en ese sentido, la libertad *en sí* no existe por sí misma, sino que se construye. Al realizar estas prácticas sobre sí mismo, nos dice Foucault en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, un individuo se libera de un campo de saber y de un ejercicio de poder, pero cae en otro.

Se escapaba, por tanto, a una dominación de verdad (y por tanto de poder), pero no practicando un juego totalmente ajeno al juego de la verdad, sino jugando de otra manera muy diferente o practicando otro juego, otra partida, otras brazadas en el juego de verdad. Creo que otro tanto sucede en el orden de la política, en el que se podía hacer la crítica de lo político [...] pero no se podía hacer de otro modo que interviniendo en cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias que se derivan de ello y que caben otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe de su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo y sobre su explotación⁶³.

La libertad en el sentido que nos presenta Foucault, es una práctica que realizamos sobre nosotros mismos siempre dentro de un montón de relaciones de saber y de poder. Esto tiene como objetivo liberarte precisamente de ciertas relaciones que se ejercen sobre ti, pero al hacerlo caes en otras.

Entonces decimos que la ética es entendida como una actitud libre que nos permite asumir ciertas normas de conducta. Esta actitud o carácter se presenta de muchas maneras, pero siempre un individuo la realiza para forjarse una forma de ser. Lo cual no quiere decir que un individuo se encuentre siempre pasivamente sometido por todas partes, lo que se dice aquí es que la ética como práctica de la libertad se trata de un ejercicio que permite al individuo ejercer la libertad que se le otorga en un abanico de relaciones para liberarse de otras tantas.

Este carácter que el individuo forja libremente por sí mismo y para sí mismo, no se presenta de la nada, tiene como condición de posibilidad a las relaciones de

⁶² Cfr. Foucault, *op. cit.*, p. 77.

⁶³ Foucault, *op. cit.*, p. 409.

poder. Un poder que no se encuentra concentrado en algún punto desde el que se domina todo, sino un poder en donde el propio individuo, que se encuentra atravesado por él, adquiere un sentido práctico, una actitud utilitaria que asumirá como su propio carácter. Un poder donde unos individuos, regulados por otras relaciones, ejercen acciones sobre otras acciones de otros individuos.

Estas relaciones de poder llevan consigo relaciones de saber, esto es: dentro de una formación histórica, se encuentran legitimadas prácticas discursivas y prácticas no discursivas, estas prácticas legitimarán otras prácticas y serán legitimados también ciertos individuos para enunciar ciertas verdades. Dado esto, cuando algún otro individuo asume estos saberes como verdaderos, se regularán sus acciones a partir de ellos, tal y como lo hemos mencionado ya, y por lo tanto se determinará su forma de ser o su conducta.

Cuando un individuo acepta todas estas determinaciones para forjarse una forma de ser, lo hace para liberarse de otras. Cuando un individuo asume un cierto saber deja de lado otro. Por lo mismo, deja de lado alguna relación de poder. Pero esto no es posible sin caer o aceptar otro tipo de relaciones, como podemos notar. La práctica de libertad que representa la ética de Foucault siempre es desde infinidad de determinaciones desde la cuales se construye nuestra realidad, nuestra forma de ser, aquello que somos.

Es a partir de esta perspectiva de ética como relaciones de saber y de poder, desde la cual Michel Foucault realizó sus estudios sobre la problematización de la moral en la tradición griega. Ésta consiste en comprender las condiciones de posibilidad en las que un sujeto, atravesado por infinidad de determinaciones, acepta o deja de lado alguna norma. Consiste en comprender las condiciones en las que se presenta la construcción del sujeto moral dentro de la tradición griega.

Pero, ¿qué importancia ha tenido la problematización de la moral griega a la historia y a la construcción de mundo que hoy tenemos? Pues en la tradición griega encontramos, si no los primeros que han construido una ética, si los primeros en problematizarla, los primeros en los que la relación consigo mismo afectó gran parte de los aspectos de la vida de los individuos y, sobretodo, en su problematización

encontramos muchos aspectos que influyeron en gran parte de la historia venidera. Esta tradición ha inventado esta problematización moral: los griegos han inventado, según Deleuze, desde la perspectiva de relaciones de saber y de poder, la construcción del sujeto: “Han plegado la fuerza, sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado al sujeto, pero como una derivada, como el producto de una “subjetivación””⁶⁴.

Los griegos no inventaron cualquier cosa, ellos, en palabras de Gilles Deleuze, han inventado el sujeto, nosotros añadiríamos que han inventado al sujeto moral o sujeto ético. Lo han inventado como una construcción derivada de infinidad de relaciones, desde infinidad de saberes y de poderes que serán su condición de posibilidad.

Y es precisamente la ética del cuidado de sí en esta tradición lo que a Foucault le interesa, pues es este tipo de relación consigo mismo la que ha influido, no solo en el mundo griego, sino en gran parte de la historia de occidente. La ética del cuidado de sí representa una construcción entera de carácter de los individuos, que estará presente en todos los aspectos de la vida de cada uno de ellos. Y es de donde Foucault se basa para proponer precisamente su concepto de ‘ética’ como carácter, concepto retomado por muchos de nuestros autores contemporáneos, por eso es tan importante la problemática del cuidado de sí.

Pero hay un aspecto muy importante que nos interesa resaltar de la ética del cuidado de sí: su carácter político, pues esta ética dependía enteramente de la relación que el propio individuo tenía con otros individuos. El individuo adoptaba esta idea de la relación con otros individuos, legitimada como verdadera, para poder relacionarse con ellos. En lo que sigue trataremos de exponer el estudio que Michel Foucault tiene de la ética del cuidado de sí en la tradición griega para mostrar que el cuidado de sí guarda una necesaria relación con la política.

⁶⁴ Deleuze, Gilles, *Foucault*, p. 133.

El individuo entre el saber, el poder y el carácter político del cuidado de sí desde Michel Foucault

Dime Eutidemo, ¿crees que la libertad sea un bien noble y magnífico, tanto si se trata de un particular como de un estado? – Es el más bello que se puede tener, respondió Eutidemo.

(Jenofonte, Recuerdos de Sócrates)

Hasta aquí hemos dicho que la noción de 'ética' que plantea Michel Foucault se refiere a una práctica que uno realiza sobre sí mismo para forjarse un carácter. También dijimos que esta práctica está determinada por todo un conjunto de relaciones de saber y de poder. De la misma manera, dijimos también que la ética se realiza con el fin de liberarse de ciertas relaciones o determinaciones, Es una resistencia al poder. No obstante, desde la mirada de Foucault, cuando realizamos esta práctica, es decir, la ética, caemos en otro tipo de relaciones que también nos determinarán porque esta resistencia no se encuentra por fuera del poder.

Es por eso que, a partir de la idea de que la ética es una práctica que el sujeto lleva a cabo para liberarse de ciertas relaciones, Foucault problematiza la ética del cuidado de sí. Pues esta forma de ética tiene como condición de posibilidad un determinado conjunto de relaciones de saber y de poder, como principios universales, hábitos y normas que los sujetos llevarán a la práctica para dirigir su conducta. De esta forma podemos entender la relación de esta ética con lo que se ha legitimado como verdadero y con las relaciones de poder que se derivan de ahí. El cuidado de sí, derivado de un conjunto de relaciones de saber y de poder, se realiza para liberar al individuo de otras relaciones que lo atraviesan. Por eso decimos que el cuidado de sí es una práctica de libertad.

Nos referimos con el término 'práctica de libertad' no a una liberación total y absoluta del individuo en la cual pueda hacer lo que le plazca, sino a que el propio individuo realiza una serie de acciones que le permiten construirse a sí mismo para liberarse de otras relaciones de saber y de poder⁶⁵, pero cuando lo hace cae en otras, pues en ello consiste la ética, como lo hemos expresado antes. Esta práctica de libertad se hacía con el fin de posibilitar las relaciones de los individuos con otros individuos, por ejemplo, un sujeto cuidaba de sí para no ser esclavo de otros. De esta manera, la relación que un individuo establece con otro no es una relación de dueño y esclavo, sino una relación de iguales, de individuo libre con individuo libre.

De ahí que en este capítulo mostraremos que la ética del cuidado de sí es una práctica de libertad que necesariamente implica la relación de los individuos con otros individuos con los que tiene una vida en común o con los que se relaciona y comparte necesidades mutuas, es decir: el cuidado de sí es una práctica de libertad que implica el cuidado del otro.

Para llegar al objetivo que hemos planteado en este capítulo, a saber: que la ética del cuidado de sí es una práctica de libertad que necesariamente implica el cuidado del otro, primero mostraremos la relación que tiene el cuidado de sí con el saber, es decir: la relación que tiene esta ética con los principios que están establecidos como verdaderos y a partir de los cuales los sujetos se relacionan consigo mismos y dirigen su conducta. En segundo lugar, mostraremos la relación del cuidado de sí con el poder, esto es: mostraremos que el cuidado de sí es un poder que los sujetos ejercen sobre sí mismos para dejar de ser esclavos, es una práctica que se realiza para cuidar de la libertad. A partir de esto podremos plantear que la ética del cuidado de sí implica la relación con el otro. El cuidado de sí es necesariamente político. Este sentido de lo político presente en la ética del cuidado de sí se desarrollará en el tercer capítulo de este trabajo.

⁶⁵ Cfr. Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, pp. 304- 305.

2.1. El cuidado de sí y su relación con el saber

Hemos mostrado en el capítulo anterior cómo Michel Foucault ha problematizado la formación de las relaciones de saber y las relaciones de poder a partir de las cuales se forman o se construyen los sujetos. Sin embargo, cuando decimos la palabra 'sujeto' no nos estamos refiriendo a un ente único y puro a partir del cual podemos discernir el conocimiento supuestamente verdadero del conocimiento supuestamente falso, sino que al hablar de sujeto se habla de una derivada, una construcción que se genera a partir de las relaciones que se han formado:

Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o como sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar éste análisis de las relaciones que pueden existir entre la construcción del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder etc. (...) No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. (...) Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juega y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes⁶⁶.

En efecto, lo que aquí interesa es la construcción de los sujetos, no de un elemento puro que funcionaría como el principio de toda realidad tal y como lo podemos ver en el pensamiento moderno. Por ejemplo, la noción de 'sujeto' a la que se refiere Foucault difiere totalmente de la de Kant. El sujeto propuesto por Kant es una condición de posibilidad de todo conocimiento; es un algo que posibilita todo aquello que puede ser conocido por el hombre, es un principio, un elemento del cual depende todo⁶⁷. También Foucault difiere totalmente de la noción de 'yo' de Descartes. Porque el yo cartesiano es un elemento puro e inteligible que en algún momento pudo tomarse como la única certeza en la que es posible confiar⁶⁸. Este

⁶⁶ *Idem*, pp. 403- 404.

⁶⁷ Cfr. Corona Fernández, Javier, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Universidad de Guanajuato, México, 2007, p. 114.

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 46- 47

tipo de ideas no son las pensadas por Foucault cuando propone su idea de 'sujeto', pues el sujeto es una deriva, una construcción, no un principio regulador.

Asimismo, hasta cierto punto, esta construcción del sujeto puede entenderse como una construcción pasiva. Pues si bien es cierto que dentro de alguna relación de saber los sujetos se construyen activamente dentro de esta relación, el sujeto mismo es el resultado de todo un sistema de poder que lo atraviesa por completo. En este sentido, el sujeto no construye la realidad, sino que la realidad es la que constituye al sujeto⁶⁹ y, sin embargo, el juego de saber o la realidad que ha constituido al sujeto también cambiarán si cambian las relaciones de saber y de poder que han establecido a esta realidad como la única verdadera.

Sin embargo, según Foucault, existe una ética en la que la construcción del sujeto se realiza activamente, esto es: el sujeto, a partir de un abanico de relaciones, comienza a ejercer un poder sobre sí mismo por sí mismo; nos referimos por supuesto a la ética del cuidado de sí que el autor rescata de la tradición griega en *Historia de la sexualidad, Una estética de la existencia*⁷⁰ o *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*:

Por otra parte, e inversamente, diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social⁷¹.

Lo que el autor problematiza es el ejercicio del poder sobre un sujeto pero por el sujeto mismo mediante su relación consigo mismo. Esta relación es derivada

⁶⁹ Es importante reiterar esta idea de la construcción del sujeto supuestamente pasivo. Lo que se quiere decir con esto es que la verdad asumida por el sujeto mismo será una verdad incuestionable para él, una verdad que no puede ser destruida, sin embargo, no es que este saber, que se ha asumido como el único verdadero, sea de facto de esa forma, es decir, verdadero en sí mismo, puesto que cambiará cuando se presente un quiebre y se generen otro tipo de relaciones que construirán otra realidad que se asumirá también como la única verdadera.

⁷⁰ Cfr. Foucault, Michel, *Una estética de la existencia*, Traducción: Nelson Fernando Roberto Alba, Universidad de San Buenaventura, Colombia. http://www.academia.edu/3553817/UNA_EST%C3%89TICA_DE_LA_EXISTENCIA_ENTREVISTA_A_MICHEL_FOUCAULT. (última visita 4 de septiembre de 2015).

⁷¹ Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, p. 404.

de un conjunto de relaciones de saber y de poder pero esta vez ejercitada por el sujeto sobre el mismo sujeto con el objetivo de hacerse libre. No total y absolutamente libre como se puede entender por ejemplo, en el pensamiento de Kant, en donde la libertad es una condición ontológica y absoluta para el actuar moral⁷², sino una libertad respecto de unas relaciones a partir de otras relaciones y que a su vez dan origen a unas nuevas.

Y la construcción del sujeto libre que aparece cuando se presenta el cuidado de sí griego tiene estas características. Pues el cuidado de sí es un poder que el propio individuo lleva a la acción para forjarse un carácter con el objetivo de no ser esclavo. Esta idea del no ser esclavo la desarrollaremos más adelante, lo que conviene mostrar ahora es que el cuidado de sí tiene una relación con la verdad. O bien podemos decir que lo que ahora interesa es mostrar que el cuidado de sí deriva de las relaciones de saber- poder.

De hecho, no puede concebirse el cuidado de sí sin la relación con la verdad. Incluso es posible afirmar que construirse una ética y someter la conducta a un principio de verdad son la misma cosa. Según Foucault, la relación del cuidado de sí con la verdad inscrita en la tradición griega, es descrita por la reflexión filosófica de esta época de tres maneras: una forma estructural, una forma instrumental y la última forma se presenta como el reconocimiento ontológico de uno por sí mismo.

La forma estructural se refiere a aquel hecho en el que la razón domina las pasiones y los apetitos del cuerpo. La razón debe ser colocada en la cima de la soberanía de la vida de cada uno de los individuos para que ésta pueda regular el comportamiento. Pues al momento en el que la razón manda y ejerce por completo el control sobre el comportamiento, estas dos partes del alma humana comienzan a tener una relación de armonía, dado que la razón es prudente y sólo con ella en el control puede darse una relación así. Mientras que si manda la parte del alma

⁷² Cfr. Corona Fernández, *op. cit.*, p. 114. La noción de 'libertad' en Kant es una característica inherente al sujeto que le permite tener, de acuerdo a la Razón y al sentido del deber, una moralidad. Aquí nosotros lo mencionamos para contrastarlo con la noción de 'libertad' que encontramos en el pensamiento de Foucault.

que representa los apetitos y las pasiones, ésta ejercerá una tiranía que consumirá toda la vida⁷³.

Por otro lado, la relación con el saber o con la verdad de forma instrumental consiste en saber usar estos placeres y pasiones del cuerpo de manera adecuada en las diferentes circunstancias de la vida, esto es: la razón, al ser la soberana que dicta lo que se debe hacer respecto de la conducta, sabe exactamente cuál acción se debe realizar de acuerdo a lo que se le presente a cada individuo en los diferentes momentos y situaciones en las que se encuentre, así el sujeto no se someterá al poder de las pasiones en todo momento⁷⁴.

El otro tipo de relación del cuidado de sí con la verdad es presentado como el reconocimiento ontológico de uno por sí mismo, o, lo que es lo mismo, el conocimiento de uno mismo. Sabemos que la idea del conocimiento de uno mismo es problematizada por la tradición socrático- platónica. Por ejemplo, en Platón podemos encontrar la idea de que el alma, por haber contemplado aquellas realidades terrenas, que son copias de aquellas que se encuentran en el cielo, ha caído a la tierra y se encuentra perturbada por todos estos conocimientos materiales. Pero, también, los recuerdos de la propia alma la llevan a la contemplación de la verdadera realidad. Por esto mismo, el alma intentará reprimirse de las pasiones y los placeres materiales que la perturben y le impidan contemplar aquel mundo verdadero⁷⁵. Por esto mismo, puede decirse que cada individuo debe reconocer que la parte espiritual y razonable de su alma debe dominar su conducta y todos los aspectos de su vida. Por eso decimos que el cuidado de sí implica una relación con el saber en tanto que para cuidar de sí es necesario conocerse.

Así, como lo hemos reiterado al principio, la relación del cuidado de sí con el saber o con la verdad se trata de una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración de la forma de ser de un individuo, no es una singularidad

⁷³ Cfr. Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, pp. 84- 85.

⁷⁴ Cfr. *Idem*, p. 85.

⁷⁵ Cfr. Grondin, Jean, *Introducción a la metafísica*, traducción: Antoni Martínez Riu, Herder, España, 2006, 70- 73.

epistemológica a partir de la cual es posible cierta forma de conocimiento y tal o cual forma de conducta. A propósito de la relación del cuidado de sí con la verdad, Foucault nos expone lo siguiente:

Ahora bien, si esta relación con la verdad, constitutiva del sujeto temperante⁷⁶, no conduce a una hermenéutica del deseo, como será el caso en la espiritualidad cristiana, abre en cambio sobre una estética de la existencia. Y por ello hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni aun trabajo de purificación, sino a ciertas forma o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por el *logos*, por la razón y la relación son lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo⁷⁷.

Podemos ver que este cuidado de sí no es la búsqueda de una interioridad o pureza, sino la construcción de una moral. Esta última no depende completa y exclusivamente de los códigos o las normas de comportamiento, sino de ciertos principios que un individuo asume para relacionarse con estos códigos y para construirse su moral, para construirse a sí mismo.

El hombre que cuida de sí mediante sus costumbres, mediante la manera en la que dirige su hogar, la forma como se relaciona con su familia y con sus conocidos, la manera en que viste y en que habla, aquel hombre que obedece principios razonables, cuida de su libertad. Todas y cada una de estas costumbres se realizan para cuidar de sí, de tal manera que este sujeto sea un ejemplo para los demás, digno de admirarle pues ha hecho de su vida una obra de arte⁷⁸.

⁷⁶ Esta idea del sujeto temperante se refiere al individuo que cuida de sí, que cuida de su libertad. Más adelante se desarrollará esta idea del cuidado de la libertad, lo que tratamos ahora en este apartado es mostrar las relaciones de saber de las cuales, según Michel Foucault, se deriva el cuidado de sí.

⁷⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁸ Sobre esta idea de la vida como obra de arte es necesario consultar el concepto 'estética de la existencia' que plantea Foucault. La definición de este concepto puede encontrarse en concreto en: Castro, Eduardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, pp. 182- 183.

Entonces esta obra de arte, esta vida bella, es resultado del cuidado de sí. Un cuidado de sí, hemos dicho ya, que no puede existir sin una necesaria relación con la verdad, es una ética. Entonces la formación de la ética necesariamente tiene que relacionarse con el saber. Este saber no se reduce a los códigos de conducta, sino que el saber se refiere a ciertos principios desde los cuales se forma cada uno de los individuos.

Pero, si seguimos el esquema que nos ha dibujado Michel Foucault a propósito de las relaciones de saber, el cual nos dice que no podemos concebir las relaciones de saber sin relaciones de poder, entonces no podemos concebir tampoco el cuidado de sí separado de las relaciones de poder porque este mismo deriva de relaciones de saber. Por eso podemos decir que el cuidado de sí es un poder que los individuos ejercen sobre sí mismos a partir de todo un conjunto de relaciones.

No obstante, esta relación de poder tiene un sentido activo, es decir: este poder no es un poder ejercido por otra persona sobre uno mismo, sino un poder que nosotros mismos ejercemos sobre nosotros mismos. Este ejercicio del poder se realiza para la construcción del cuidado de sí que no es otra cosa que el cuidado de la libertad. No una libertad absoluta ni total, sino una libertad en el sentido de la no esclavitud.

En conclusión, decimos que la relación que tiene el cuidado de sí con el saber se presenta de tres maneras: en primer lugar el saber influye en el cuidado de sí en el sentido de que la parte espiritual y razonable del hombre tiene que dominar la parte de las pasiones y los placeres materiales. En segundo lugar, el saber se presenta en el cuidado de sí de forma instrumental, esto es: se presenta cuando el individuo sabe en qué momento debe hacer uso de sus placeres y en qué momento no debe usarlos. La otra manera en la que se presenta el saber en esta ética es la del conocimiento de uno mismo, es decir: uno debe darse cuenta de cuál es la parte de uno mismo que debe dominar y cuál es la parte que debe obedecer. En este sentido, el saber que se relaciona con el cuidado de sí no es un saber verdadero en sí mismo, sino un saber que los individuos han asumido para dirigir sus conductas.

En términos generales, el cuidado de sí deriva del saber. Y si el cuidado de sí deriva del saber, entonces tiene que presentarse también alguna relación de poder que al igual que el saber, se relacione con el cuidado de sí. Aquella relación de poder que se presenta en esta ética es un poder ejercido por el propio sujeto sobre sí mismo para dejar de ser esclavo. ¿Pero en qué consiste esta no esclavitud que derivará en nada más y nada menos que en la libertad? Pues la libertad siempre ha sido el deseo más anhelado de la humanidad. ¿A partir de qué poderes se construye ese cuidado de la libertad? En lo que sigue ensayaremos las respuestas a estas preguntas, explicando el ejercicio del poder del que deriva el cuidado de sí y la libertad.

2.2. Sobre la relación del poder con el cuidado de sí como cuidado del otro.

Hemos dicho que las relaciones de saber y las relaciones de poder, desde la mirada de Michel Foucault, son los puntos a partir de los cuales se deriva la construcción de la forma de ser de un individuo, o lo que es lo mismo, son los puntos clave a partir de los cuales se construye la ética. Esto se debe a que cuando se presenta una construcción histórica, lo que llamamos saber, derivado de otro tipo de relaciones, un individuo lo asumirá como verdadero, se lo apropiará y a partir de ello dirigirá su vida. Por lo mismo, cuando se presenta el saber, se presenta el poder; entendemos poder como una acción que afecta a otras acciones.

De ahí que podamos decir que el cuidado de sí de la tradición griega que Michel Foucault recupera en muchas de sus obras puede entenderse como una ética, ya que entra en ese mismo esquema que hemos dibujado antes: porque para la vida de la ciudad, para la vida conyugal y para todo tipo de relaciones, dice Foucault, era necesario cuidar de sí. Ya antes expusimos la forma en la que el cuidado de sí se relaciona con el saber, ahora lo que expondremos será la forma en que el cuidado de sí se relaciona con el poder. Entendiendo poder como lo entiende Foucault, es decir: el poder son acciones que se dedican a la dirección de otras acciones.

El concepto de 'soprhosyne' es el que se encargará de definir esta relación de poder que los individuos de la tradición griega llevan a la práctica para formar la ética del cuidado de sí. Pues el concepto de 'soprhosyne' se refiere a una costumbre o a una actitud que se lleva a cabo mediante las acciones de la vida cotidiana de un sujeto. Pero estas acciones de la vida cotidiana, según la visión de Foucault, no se realizan con el fin de encontrarse con una supuesta pureza originaria o cosas por el estilo, sino simplemente para no ser esclavo, como lo hemos reiterado anteriormente:

La *sophrosyne*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio de dominio y mediante la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada por una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general – salvo, claro está, en la tradición pitagórica- con el fin de conservar una pureza; se trata de ser libre y de poder seguir siéndolo⁷⁹.

Este problema de ser libre y de seguir siéndolo, no es para encontrar un elemento puro de la individualidad o para llegar a un estado originario del humano, como podemos verlo en algunos elementos de la moral cristiana, sino que es el simple hecho de ejercitarse en la vida para escapar de la esclavitud de sí mismo, de otros y de otras ciudades. Dicho esto, es claro que cuando algún sujeto llevaba a la acción esta ética, era para hacerse libre, el cuidado de sí implica el cuidado de la libertad.

Cuando decimos que el individuo es esclavo de sí mismo, nos referimos a que el pensamiento o la conciencia se encuentran sometidas a los placeres o a los mandatos del cuerpo material, es decir: el pensamiento, que tendría que tener el control total de todas las acciones y apetitos del cuerpo, se encuentra sometido a éste, y son las pasiones, los placeres y el goce material lo que esclaviza al pensamiento. Por esto será necesario luchar y defenderse contra este adversario que nos esclaviza: uno mismo, el propio cuerpo:

⁷⁹ Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, p. 76.

Esta relación de combate con adversarios es también una relación agonística con uno mismo. La batalla a desarrollar, la victoria a alcanzar, la derrota que se arriesga sufrir, son procesos y acontecimientos que tienen lugar entre uno y uno mismo. Los adversarios que el individuo debe combatir no sólo están en él o cuando mucho cerca de él. Son una parte de sí mismo. Seguramente, sería necesario dar cuenta de diversas elaboraciones teóricas que han sido propuestas de esta diferenciación entre la parte de uno mismo que debe combatir y aquella que debe ser combatida: ¿partes del alma que deberían respetar entre sí cierta relación jerárquica? ¿Cuerpo y alma entendidos como dos realidades de origen distinto y donde una debe liberarse de la otra? ¿Fuerzas que buscan metas diferentes y se oponen una a la otra como los dos caballos de un tiro? Pero lo que de todos modos debe retenerse para definir el estilo general de esta “ascética” es que el adversario al que debe combatirse (...) no representa otro poder, ontológicamente extraño (...). En la ética de la *aprhodisia*, la necesidad y la dificultad del combate dependen bien al contrario de lo que se despliega como una justa con uno mismo: luchar contra “los deseos y placeres” es medirse con uno mismo⁸⁰.

Aquel enemigo contra el que luchamos es uno mismo⁸¹. Para esta lucha es necesario ejercitarse de tal modo que en esta contienda contra aquellos placeres del cuerpo, no nos neguemos totalmente a ellos, lo que importa aquí es dominarlos, usarlos razonablemente, cuando la misma razón necesite de ellos y no al contrario, que los placeres la dominen y la manejen a su gusto.

Pues aquel que era esclavo de sí mismo en este sentido, no podría dirigirse razonablemente. La parte del sujeto que le permite construir su vida con sus semejantes se encuentra atada por las cuerdas del cuerpo. Podemos decir que alguien en esta situación es reducido a la animalidad. Por esto sería necesario someterlo a algún principio razonable para que pudiera contener estos deseos. En conclusión, tendría que someterse al dominio de algún otro individuo que se

⁸⁰ Foucault, *op. cit.*, p. 66.

⁸¹ En esta idea de que el individuo se compone de dos partes, una material y otra espiritual, es donde se sientan las bases de gran parte de la discusión filosófica posterior. Los debates sobre la relación o el punto de conexión entre el alma y el cuerpo ocuparán un enorme espacio de la historia de la filosofía, desde la tradición griega, pasando por el cristianismo, hasta llegar a la modernidad. Todas y cada una de las posturas asumidas sobre este problema, aunque adquirieron infinidad de matices y dieron origen a grandes ideas dentro del pensamiento, nunca dejaron de postular que precisamente existían estas dos entidades en el hombre. No es sino hasta el siglo XX, en autores como Heidegger o Foucault, en donde comienza a verse una ruptura respecto a estas ideas. Lo que a nosotros nos interesa no es demostrar que un individuo se compone de materia y espíritu en sí mismo, sino mostrar la importancia que esta idea tuvo dentro de la formación del cuidado de sí a partir del pensamiento de Foucault.

encontrara libre de dichas ataduras. De ahí que esta relación con uno mismo se realice para no ser esclavo de otros:

Esto es lo que explica Platón a propósito del artesano: lo que tiene de degradante es que la mejor parte de su alma es “débil por naturaleza, al punto de no poder dominar a los cachorros que hay en su interior, antes por el contrario los halaga y no es capaz de aprender más que a adularlos”; ahora bien, ¿Qué hay que hacer si se quiere que este hombre sea regido por un principio razonable, como aquel “que gobierna en el hombre superior”? El único medio es colocarlo bajo la autoridad y el poder de este hombre superior⁸².

Es en este sentido en el que decimos que el cuidado de sí es una práctica sobre uno mismo para liberarse de la esclavitud de otros. A partir de este hecho de no ser esclavo de uno mismo, podemos dejar de ser esclavos de otros, puesto que ya no necesitamos estar sometidos a ellos para regular los apetitos y las pasiones del cuerpo.

Del mismo modo, para que una ciudad no sea esclava de sí misma ni de otras ciudades, es necesario que cuide de su libertad, que construya su soberanía, en otras palabras, que cuide de sí misma. Para que la ciudad sea libre y pueda seguir siéndolo, necesita de buenas leyes y buenos gobernantes; pero también necesita que cada uno de sus ciudadanos cuide de su libertad por sí mismo⁸³. Cuando una ciudad es corrompida por las malas costumbres de sus ciudadanos, necesita de algún principio razonable que la controle para que no se destruya a sí misma, de esa manera, la ciudad quedará sometida a alguna otra superior. Mientras que si sus ciudadanos cuidan de sí mismos y no se dejan llevar por la corrupción de lo material, la ciudad será libre y hasta se legitima para ser dueña de otra inferior.

[...] en el pensamiento griego, no se reflexiona simplemente sobre la libertad como la independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismos sólo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella que todos los ciudadanos en su conjunto, pero también es para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. La construcción de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes son, evidentemente, factores importantes para el comportamiento de los

⁸² *Idem*, p. 78.

⁸³ *Cfr. Idem*, p. 31.

ciudadanos; pero a su vez, la libertad de los individuos, entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado entero⁸⁴.

Es claro que en el pensamiento griego el cuidado de sí como práctica y cuidado de la libertad influye directamente en la formación de la ciudad y en la buena vida de los ciudadanos en comunidad. Porque puede que una ciudad tenga las mejores leyes, las mejores escuelas, los mejores gobernantes y el ejército más grande y poderoso, pero no será libre si cada uno de los ciudadanos en su individualidad no lo es. Por eso es necesario cuidar de la libertad de cada uno de ellos, lo cual significa que cada individuo se cuide por sí mismo; porque si alguien más lo hace por él, eso significará que es esclavo, que no es libre y por eso necesita someterse a otro. O bien, aún necesita recorrer un camino bajo la tutela de algún maestro que le enseñe a vivir correctamente.

En Aristóteles podemos claramente ver todo este desarrollo. Este autor problematiza perfectamente la manera en la que un individuo se forma a sí mismo mediante el cuidado de sí y de su libertad. Ya que en el momento en que Aristóteles plantea su noción de 'virtud moral', está apelando precisamente a la formación de un individuo cuando esta virtud moral es realizada.

La virtud ética en Aristóteles, a diferencia de la 'virtud intelectual', es el resultado de un ejercicio. Esto implica que no es el resultado de alguna acción divina y que tampoco es dada por la naturaleza, sino que el sujeto debe llevarla a la acción justamente para adquirirla:

Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción proceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las actividades dependerán también de lo mismo; pues tal es el caso de las cosas más manifiestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos moderados, una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrados a despreciar los peligros y

⁸⁴ *Idem*, p. 77.

a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro⁸⁵.

Así como la fuerza corporal se obtiene del ejercicio físico, el cual solamente pueden llevarlo a cabo aquellos que tienen ya desarrollada una cierta fortaleza corporal, así también las virtudes éticas no llegan de la naturaleza, sino que tenemos que ejercitarlas a manera de costumbres para poder ser virtuoso; y estas virtudes no pueden llevarse a la acción sino por aquellos que ya son virtuosos. Esto quiere decir que, por ejemplo, si queremos dejar de ser esclavo de los placeres corporales, hay que privarse de ellos y no esperar a que alguien o algo más lo hagan por nosotros.

Y los hábitos en los que tenemos que ejercitarnos para ser hombres virtuosos, según Aristóteles, son los hábitos del justo medio, es decir: hábitos en los que no lleguemos a los extremos de la acción que estamos realizando. No dejarnos llevar por el exceso, por ejemplo, de los placeres, pero tampoco censurarlos y negarnos totalmente a ellos.

En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, las virtudes tienen que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio⁸⁶.

Como podemos ver, este justo medio⁸⁷ en el cual se tienen que mantener nuestros hábitos, es lo que nos asegura la virtud. Una virtud que a su vez nos asegurará la libertad o la no esclavitud de uno mismo. Porque el justo medio nos

⁸⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, traducción: Julio Pallí Bonet, Gredos, España, 1985, pp. 161- 162.

⁸⁶ *Idem*, p. 168.

⁸⁷ Como podemos ver, Julio Pallí Bonet, ha decidido traducir el concepto griego de 'mesotes' como 'término medio'; mientras que otros traductores e intérpretes de Aristóteles, como Ingermar Düring, tradujeron este concepto como 'justo medio'. La que a nosotros nos parece más acertada, y la que usaremos en este trabajo, es esta última traducción ya que se acerca a la noción de justicia presente en la tradición griega que después tendrá que ver con la justicia en la polis. *Cfr.* Düring, Ingermar, *Aristóteles, Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción: Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990, p. 696.

presenta un modo en el cual podemos formarnos a nosotros mismos para alejarnos del sometimiento de nuestros propios placeres del cuerpo y de nuestras pasiones. Por eso esta virtud puede entenderse como una relación con uno mismo para el cuidado de la libertad.

Por lo mismo, el justo medio también nos liberará de la esclavitud respecto de otros individuos en el sentido que hemos mencionado arriba, es decir: al formarse uno mismo de esta manera, dirigiremos nuestra vida de forma razonable, obedeceremos a buenos principios y no necesitaremos que alguna otra persona nos dirija. En términos generales, cuando un individuo deja de ser esclavo de sí mismo, deja de ser esclavo de otros porque él mismo puede dirigirse de acuerdo a la razón.

Nos referimos a la razón selectiva y práctica que nos dice, de acuerdo a principios universales, la manera en la que debemos ejercitar nuestra virtud, es decir: la razón nos dice cuándo y con quién debemos usar nuestros placeres. Esto tiene como objetivo, dice Aristóteles, que estas pasiones y placeres no se conviertan en excesos pero que tampoco nos privemos totalmente de ellos.

Estoy hablando de la virtud ética, pues esta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud⁸⁸.

Esta es la razón a la que nos referimos: la que nos dice la manera en la que podemos usar de nuestros placeres de tal forma que no los usemos como los animales, es decir: la razón es la que nos dice la manera en la que debemos de usar nuestros placeres para que no nos esclavicen y así garantizar un ejercicio adecuado de las virtudes. Y es el justo medio, según Aristóteles, la forma razonable de usar nuestras pasiones: “Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo

⁸⁸ Aristóteles, *op. cit.*, p. 168.

un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por lo que decidiría el hombre prudente”⁸⁹.

El sujeto que ejercite sus virtudes en el justo medio, lo hemos dicho ya, lo hace de acuerdo a la razón, mientras que el sujeto que no se forme por sí mismo de esta manera es un hombre sin virtud y no obedece a lo razonable. “Por eso, sin virtud, -el hombre, dice Aristóteles- es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad”⁹⁰. De ahí que este tipo de hombre no sea apto más que para ser esclavo y para someterse a los principios razonables de aquel que si pueda cuidar de sí.

Este hombre que no se ejercita en las virtudes, no puede participar en los asuntos de la ciudad, no puede ser ciudadano. Porque para que una ciudad llegue a ser la mejor posible y para que pueda ser libre, necesita que sus ciudadanos se ejerciten en sus virtudes bajo el principio del justo medio, necesita que no se excedan en sus placeres ni en sus pasiones, de otro modo la ciudad fracasará.

Aristóteles nos presenta en su *Política* una muestra clara de esta situación. El autor nos dice que para que la ciudad funcione, los ciudadanos deben tener una cantidad moderada de bienes materiales. Porque si los individuos se exceden en la posesión de ellos, se vuelven esclavos de la avaricia y por lo mismo la propia ciudad se esclavizará a sí misma. Pero también, si la cantidad de bienes es moderada, los ciudadanos serán sumisos y fáciles de dominar; por lo tanto, la ciudad será de esta forma también⁹¹.

Así como el ejercicio de las virtudes en el justo medio le proporcionan al individuo una libertad en el sentido de la no esclavitud, así también este ejercicio le proporciona a la ciudad este tipo de libertad, es decir: la ciudad es libre en tanto que no es esclava de sí misma ni de otras ciudades. De esta manera hemos detectado

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Aristóteles, *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Gredos, España, 1988, p. 52.

⁹¹ *Cfr. Idem*, p. 240.

dentro de la obra de Aristóteles, ese tipo de relación del individuo consigo mismo que Michel Foucault problematiza.

Porque si tenemos una lectura de Aristóteles bajo los presupuestos de Foucault, podemos decir que cuando un ciudadano participa en el ejercicio de sus virtudes, éste cuida de sí. Ejercita un poder sobre sí mismo para liberarse de otras relaciones de poder que en este caso sería la esclavitud de sí mismo y de otros. De esta manera el ciudadano se asumirá a sí mismo como sujeto ético bajo este esquema.

A partir de lo propuesto por Foucault, cuando un individuo ejerce cierto tipo de poder sobre sí mismo para liberarse de otras relaciones de poder, siempre caerá en otras relaciones que también lo determinarán; por eso necesitaremos formular las siguientes cuestiones: ¿En qué tipo de relaciones de saber y de poder caía un individuo (de la tradición griega en este caso) cuando cuidaba de sí? ¿Si este cuidado de sí nos libera de aquel poder que se ejerce en esa esclavitud de uno mismo y de los otros, qué clase de relaciones se presentan al formarse este tipo de libertad?

Aquellas relaciones de saber que se presentan cuando un individuo cuida de su libertad en este sentido, son todas aquellas que se despliegan de la relación del individuo con sus semejantes. “El cuidado de sí es ético en sí mismo: pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos*⁹² de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros”⁹³. Esto no quiere decir otra cosa sino que el cuidado de sí como cuidado de la libertad en el sentido de la no esclavitud, implica necesariamente la relación con otros individuos. Esta necesidad del otro en el cuidado de sí se presenta en los tres sentidos en que hemos mostrado la no-esclavitud.

⁹² El término ‘éthos’ se refiere, a grandes rasgos, a las costumbres y las acciones que los sujetos llevan a cabo para formarse su ética, su forma de ser o su carácter; en ese sentido, la ética se entiende aquí como la construcción del carácter.

⁹³ Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, p. 399.

Si bien no es bastante claro que la liberación de la esclavitud respecto a uno mismo implique la relación con el otro, ya que aquí el que esclaviza no es otro sino el mismo individuo, esta liberación se realiza con el fin de no ser esclavo de otros individuos; aquí no hace falta decir más, puesto que es claro cómo entra la relación con el otro dentro de esta idea de la 'libertad'. Una idea que desprenderá toda una serie de relaciones de saber y de poder que determinarán también al sujeto.

Otro tanto pasa con la no-esclavitud en tanto que ciudad; porque hemos dicho también que el cuidado de la libertad de cada uno de los individuos respecto de sí mismos, garantizará la libertad, el funcionamiento y el cuidado de la ciudad en su conjunto; entonces también esta construcción de la libertad de la ciudad implica la relación del individuo con sus semejantes.

Esta relación con el otro que implica el cuidado de sí despliega relaciones de poder que someterán nuevamente al individuo, porque en el pensamiento griego no puede pensarse un sujeto solitario, ya Aristóteles nos lo ilustra en el primer libro de su *Política* al decir que "el hombre es por naturaleza un animal social"⁹⁴. Por eso podemos afirmar que la construcción de la libertad del sujeto que representa el cuidado de sí está relacionada por la política.

Para concluir, demos un breve repaso de lo que hemos dicho hasta ahora: primero dijimos que el cuidado de sí es un poder que el propio sujeto ejercita sobre sí mismo mediante sus costumbres para dejar de ser esclavo. Por eso podemos afirmar que, a partir de la mirada de Foucault, el cuidado de sí es una ética, porque entra en aquel esquema donde el mismo Foucault muestra que la ética es derivada de un conjunto de relaciones de saber y de poder que el sujeto asume y ejercita sobre sí mismo para construirse una forma de ser.

Al presentar la construcción del sujeto moral como una derivada de las relaciones de saber y de poder, se renuncia a una concepción de sujeto universal y pura a partir de la cual se deriva todo conocimiento y toda libertad. La construcción

⁹⁴ Aristóteles, *op. cit.*, p. 50.

del sujeto moral y libre a partir del cuidado de sí es una derivada, no el origen puro que condiciona la existencia de todo lo demás.

El saber que se relaciona con el cuidado de sí se presenta de tres maneras: la primera se presenta cuando la razón es colocada en una superioridad jerárquica respecto del cuerpo. La parte razonable del individuo domina a su parte material para que ésta no sea esclavizada por los placeres materiales. La segunda se refiere a aquellas decisiones que el individuo toma respecto de sí mismo de acuerdo a las circunstancias que se le presentan en la vida. Y la otra forma de la relación que guarda el cuidado de sí con el saber se refiere al conocimiento de uno mismo. Se trata precisamente del reconocimiento de esa superioridad jerárquica de la razón sobre el cuerpo que se tiene que establecer en el alma de cada hombre.

Mientras que la relación de poder que se establece en el cuidado de sí se trata del cuidado de la libertad entendida como no esclavitud. Porque cuando un sujeto cuida de sí obedeciendo a la razón y no a los placeres corporales, deja de ser esclavo de esa parte de él y no necesitará que alguien tome decisiones razonables por él; en ese sentido, este cuidado te libera de la esclavitud de otros. También esta no esclavitud puede presentarse a nivel de ciudad, ya que para que una ciudad construya su libertad necesita, además de buenas leyes y buen gobierno, que cada uno de sus sujetos se constituya a sí mismo como ciudadano y cuide por sí mismo de su libertad. Esto le permitirá a la ciudad liberarse del sometimiento de otras ciudades.

Ilustramos también la manera en la que Aristóteles problematizó ese pensamiento de su cultura. Pues este autor nos propone que la virtud ética no es algo que se presente por naturaleza y que ésta no se obtiene de otra parte más que del propio ejercicio de ésta.

El ejercicio de las virtudes éticas se realiza a partir de los hábitos, es decir: de la formación del carácter. Estos hábitos deben responder a la moderación, deben obedecer al principio del justo medio. Por ejemplo: a propósito de los placeres, uno tiene que conocer el punto en el cuál se excede y en el cual se priva de sus placeres;

de esta manera podrá establecer el correcto uso de ellos a partir del principio del justo medio.

El hombre que ejercite sus virtudes éticas de esta manera obedece a la razón y aquel que no lo haga se asemeja al peor de los animales. El sujeto que se cuida dentro de este esquema del término medio cuida de su libertad, no necesita de nadie para poder dirigir su vida, mientras que el que no lo hace necesita someterse a los principios razonables de alguien que si se dirija de una forma adecuada.

Lo mismo ocurre con la ciudad. Para poder formar una ciudad libre, que no necesite de otra, para poder formar la mejor ciudad posible, es necesario que los sujetos se formen a sí mismos su propia libertad dentro del justo. Por eso mismo, los que no pueden cuidar de su libertad, no pueden ser ciudadanos porque si lo fueran causarían perjuicio a la ciudad.

Esta relación con uno mismo que hemos encontrado en el pensamiento griego y de la que Aristóteles funciona como una práctica de libertad que un individuo realiza. Pero lo que aquí nos interesa rescatar es que el cuidado de sí implica necesariamente el cuidado del otro y la relación respecto a los otros.

Sobre esto, antes dijimos que la ética es un ejercicio del poder del sujeto sobre el sujeto mismo para liberarse de ciertos esquemas de poder, pero al realizar esta acción se cae en otro abanico de relaciones. Siendo ese el caso, el cuidado de sí, siendo una ética en este sentido, siendo llevado a la acción para liberarse de la esclavitud y si esta no-esclavitud implica necesariamente la relación con otros, entonces esa necesidad de la relación con el otro representa el nuevo abanico de relaciones de poder en las que el sujeto cae al cuidarse por sí mismo.

La no-esclavitud no tiene sentido ni es llevada a cabo si el sujeto realizador de esta acción no se relaciona con otros sujetos. Por eso es imposible negar el carácter político del cuidado de sí y de este carácter político brotarán nuevas relaciones de poder que volverán a determinar al sujeto, como lo hemos dicho ya.

Decimos esto porque la política establece nuevamente muchísimas relaciones de saber y relaciones de poder dando origen a la ética. Esto quiere decir que si la esclavitud despliega un campo de saber y una dominación del poder, el cuidado de sí, al depender necesariamente de la relación con el otro para poder existir, entonces esa relación con el otro representa también nuevas relaciones que determinarán al individuo.

¿Pero por qué decimos que este carácter político representara las nuevas relaciones de poder que volverán a determinar al sujeto? ¿Qué características puede tener esta forma de la política para que funcione como el poder que nuevamente atravesará al sujeto? Ahora es necesario mostrar las características que tiene la política griega para que podamos ver que precisamente es esa política la que determinara el cuidado de sí.

La política como relación de poder que determina el cuidado de sí

Los humanizados no son en principio más que la secta de alfabetizados, y al igual que en otras muchas sectas, también en ésta se pone de manifiesto proyectos expansionistas y universalistas.

(Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*)

En el capítulo anterior mostramos que el cuidado de sí es un ejercicio del poder de un individuo sobre sí mismo. También dijimos que este ejercicio del poder se realizaba para que el individuo se hiciera libre. Libre en tanto que el individuo dejaba de ser esclavo de sí mismo y de otros.

Y dado que la libertad se presenta al dejar de ser esclavo de otros y para la relación con otros individuos, el cuidado de sí es siempre político, puesto que éste se presenta, como lo hemos dicho ya, para que uno pueda formar parte de la ciudad o de las relaciones entre sujetos. Dicho lo anterior, necesitamos preguntar ¿Qué clase de política es aquella en la que se presenta el cuidado de sí?

Para contestar esta pregunta decimos junto con Peter Sloterdijk, que el tipo de política presente en la tradición griega y de la cual depende la ética del cuidado de sí, es una construcción imaginaria y esférica formada por la vida mutua de cada uno de los individuos y que intentará abarcar todo lo que no esté dentro de ella para hacerlo formar parte de la misma esfera política. Es lo que Sloterdijk llama ‘política clásica’, la política de los imperios y de los países, una política que hace homogénea la existencia mutua de los individuos.

Por lo tanto, este capítulo mostraremos que la esfera política de la tradición griega es otra relación de poder que atraviesa al sujeto que lleva a la práctica la

ética del cuidado de sí. Porque si hemos dicho que el cuidado de sí es una práctica de libertad en tanto que dejas de ser esclavo de otros y por eso mismo esta ética se relaciona necesariamente con la política, y si la política es, en palabras de Sloterdijk, una esfera que domestica a todo lo que se encuentra dentro de ella, entonces aquel individuo que ejercita el cuidado de sí será atravesado por el poder que despliega la homogenización y la domesticación de la esfera política.

Para cumplir con el objetivo de este capítulo, a saber, que la esfera política es una nueva relación de poder que determina la ética del cuidado de sí, en el primer apartado mostraremos el tipo de organización política que deriva de esta ética. Para ello revisaremos la *Política* de Aristóteles donde problematiza claramente esta relación entre cuidado de sí y política que hemos mencionado. En el segundo apartado mostraremos lo que Sloterdijk entiende por 'esfera política' para poder mostrar que precisamente la política griega cumple con las características de la 'política clásica' propuesta por este autor en sus análisis. Así podremos mostrar que el individuo que ejercita la ética del cuidado de sí es atravesado por otro tipo de relaciones de poder que lo determinan. Esta otra relación de poder que determinan al cuidado de sí es precisamente la esfera política.

3.1. Cuidado de sí y política griega

Para mostrar la relación entre cuidado de sí y la forma de política en la que se desarrolla, expondremos, a partir del pensamiento de Aristóteles, la manera en la que se forma la ciudad a partir del cuidado de sí que los ciudadanos o los sujetos ejercen para formar dicha ciudad.

Comencemos exponiendo el concepto de 'polis' que propone Aristóteles. Para este autor la polis puede entenderse como la unión de los ciudadanos para una vida en común, o más bien para una buena vida en común, que se establece para dar existencia a algún tipo de régimen de convivencia o de autogobierno. Este régimen debe tener las condiciones necesarias para que la ciudad sea libre, y para esta libertad es necesario que cada uno de los ciudadanos que componen esta

unión sea libre en su individualidad. De esta manera, la ciudad implica necesariamente el ejercicio del cuidado de sí en sus ciudadanos para poder existir.

Veamos pues un poco más a fondo esta relación. Tomando en cuenta que la ciudad es una colección de ciudadanos, como ya lo hemos dicho, definamos, junto con Aristóteles lo que es un ciudadano. En términos bastante generales, la mejor definición de ciudadano es aquel que participa de la judicatura y el poder, es decir: el ciudadano puede ser simplemente aquel que participa en los asuntos de su ciudad, de su constitución. No obstante, es preciso aclarar que cada una de las constituciones u organizaciones de las ciudades difieren entre sí, por lo tanto la noción de 'ciudadano' cambiará dependiendo de la constitución en que éste se encuentre. La definición de 'ciudadano' que a Aristóteles le interesa es la del ciudadano que participa en la democracia: "Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de ésa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con atarquía"⁹⁵.

Queda un poco resuelto el problema de la definición del concepto de 'ciudadano', pero aún queda una cuestión muy importante por resolver para este trabajo. Esta cuestión es el problema de la virtud que tiene que ejercer un ciudadano para que la ciudad pueda existir. Pensemos, por ejemplo, en los marineros, su virtud se dirigirá al cuidado y navegación del navío. Del mismo modo, la virtud de un ciudadano será dirigida al cuidado y la sobrevivencia de la constitución, de su pueblo, de aquel lugar al que pertenece.

Por eso la virtud del ciudadano no responde a su individualidad totalmente aislada, sino que responde a su vida en la polis. Sus hábitos, la manera en la que cuida de sí, necesariamente implica la relación con los otros ciudadanos. Porque de otra manera la ciudad no puede sobrevivir y si la ciudad no sobrevive, el ciudadano tampoco lo hace. De esta forma se crea un círculo de dependencia entre el

⁹⁵ Aristóteles, *Política*, pp. 155- 156.

ciudadano y la ciudad, entre el sujeto que se ejercita en el cuidado de sí y los sujetos con los que está obligado a convivir.

Bajo la definición de 'ciudadano' y de su 'virtud', Aristóteles analizó diferentes formas de organización política. Este análisis es dirigido a las condiciones en las que se establecen la *oligarquía*, la *democracia* y la *monarquía*. La monarquía el autor la descartará totalmente porque con esta organización los ciudadanos no son libres y por eso la ciudad no será libre tampoco y fracasará inevitablemente. Quedándose únicamente con la democracia y la oligarquía, el objetivo de Aristóteles será entonces encontrar la mejor constitución posible a partir de lo que analizó.

No se ha de considerar sólo la constitución mejor, sino la constitución que es posible realizar, la que es más fácil y que pueda implantarse en todas las ciudades, o al menos en la mayoría. Porque algunos autores se dedican únicamente a establecer constituciones de extremada perfección y que no son realizables. Aquí lo que importa, dice Aristóteles, es establecer una constitución que los ciudadanos puedan fácilmente acatar, para ello es necesario encontrar un punto medio entre las constituciones que ya existen: la oligarquía y la democracia. Sobre estas constituciones Aristóteles nos regala una aclaración:

Es necesario, por consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes. Principalmente parece que hay dos, y como en los vientos a unos se dice vientos del Norte y a otros del Sur, y los demás son como desviaciones de éstos, así también entre los regímenes hay dos, la democracia y la oligarquía. La aristocracia la consideran como un tipo de oligarquía, puesto que es una cierta oligarquía, y la llamada república como una democracia⁹⁶.

De esta cita rescatamos el hecho de que comúnmente se entiende que solo existen dos tipos de constituciones buenas, oligarquía y democracia, pero la organización política que propondrá Aristóteles mostrará que esto no es así. Sólo se puede hablar de democracia cuando una mayoría de ciudadanos libres y pobres son soberanos, y la oligarquía cuando ejerce una minoría de ricos y nobles. Para

⁹⁶ *Idem*, pp. 224- 225.

encontrar el punto medio entre estas constituciones, y así encontrar la mejor constitución posible, hay que colocar a la oligarquía en un extremo y a la democracia en el extremo contrario. Se trata de encontrar una mezcla, un punto medio entre la democracia y oligarquía, como ya lo hemos dicho. La constitución que resulte de esta mezcla se llamará 'república'. Esta es la constitución, según las palabras de Aristóteles, que parece ser aplicable si no a todas, si a la mayoría de las ciudades para su propia subsistencia:

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros. Así pues, puesto que se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posición moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón. En cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo muy pobre, lo muy débil y lo muy despreciable, difícilmente sigue a la razón, pues aquellos se vuelven soberbios y más bien grandes malvados, y éstos malhechores y sobre todo pequeños delincuentes, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además las clases medias son las que menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para las ciudades⁹⁷.

Los ciudadanos, para que participen en el gobierno, deben tener una moderada posesión de bienes, tal y como lo expusimos en el segundo capítulo de este trabajo cuando hablamos de Aristóteles, es decir: los ciudadanos no deben ser muy pobres ni muy ricos. Esto permite obedecer a la razón, esto es: si la cantidad de bienes es excedente se crea un grupo de individuos que solo mandan despóticamente, y si la posición de bienes es baja, los ciudadanos se convierten en un grupo demasiado sumiso. Se retoma la cuestión de la virtud, no la virtud de la ciudad, sino de los ciudadanos. Este término medio es para que la ciudad pueda ser libre y para que logre sobrevivir sin excesos y sin peligros.

Las constituciones omitían las clases medias y ocurrían desviaciones, como tiranías, lo cual va en contra de la *naturaleza* de una ciudad que es la subsistencia propia. Cuando se omitía la importancia que tiene la libertad de los ciudadanos en

⁹⁷ *Idem*, pp. 248- 249.

la virtud del término medio, no se tenía a la ciudad como un fin y ese era principalmente el problema.

Así pues, donde supera el número de los pobres la proporción indicada, ahí es natural que haya una democracia, y cada forma de democracia según predomine cada elemento del pueblo [...]. En cambio, donde la clase de los ricos y de los principales sobresale más en cualidad que lo que es inferior en cantidad ahí surge una oligarquía, y del mismo modo cada forma de oligarquía va de acuerdo con el grado de predominio de la población oligárquica. Pero el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media: si establece leyes oligárquicas debe poner las miras en la clase media; y si las establece democráticas, debe atraérsela con las leyes. Donde el número de los ciudadanos de clase media es superior a ambos extremos o a uno solo de ellos, allí el régimen puede ser duradero⁹⁸.

Se debe de considerar la clase media, aunque el legislador cree leyes democráticas u oligárquicas. También el punto medio debe establecerse en las asambleas, las magistraturas, a los tribunales, a la posesión de armas, a todo aquello que corresponda a la participación de los ciudadanos hacia la ciudad incluyendo su vida cotidiana.

Es de esta forma como se crea una relación de dependencia entre ciudad y ciudadano. Una ciudad que será producto de la unión de los individuos y que, a su vez, los hará sobrevivir junto con ella. Y como podemos verlo en el pensamiento de Aristóteles, los hábitos de los ciudadanos serán determinados por la forma en la que se organiza la ciudad. De lo contrario la ciudad no sobrevive y los ciudadanos, sin la ciudad, sin el estado o sin el país que le otorga esa vida buena, tampoco pueden sobrevivir del todo.

Decimos esto por lo que Aristóteles nos expuso en su *Política*, a saber: que la ciudad es la unión de individuos que establecen un régimen o una organización que les permita tener una vida buena en común. La mejor organización que es posible instaurar es aquella que hace de la misma ciudad una constitución libre en tanto que no es esclava, ni de sí misma ni de otras ciudades. Para ello es necesario que cada uno de los ciudadanos se haga libre a sí mismo mediante el ejercicio del cuidado de sí, esto es: mediante el ejercicio de la virtud del justo medio, un

⁹⁸ *Idem*, p. 255.

ciudadano se hace libre en tanto que no es esclavo de sus pasiones ni de otros sujetos.

Así, por ejemplo, en tanto que los ciudadanos se privan de tener una cantidad excesiva de bienes o una vida excesivamente pobre, llevan a la existencia esta mejor constitución posible y libre. De la misma forma esta organización política hace de los ciudadanos sujetos libres porque les impone el cuidado de sí para la misma existencia de la política como lo hemos dicho ya.

Y si vemos toda esta situación desde la mirada que nos presenta Michel Foucault, podemos decir que el ejercicio del poder sobre uno mismo que representa la ética del cuidado de sí, nos garantiza la no esclavitud respecto a uno mismo y respecto a otros. Esta libertad es requerida para la vida en la ciudad. Con la no esclavitud que nos otorga el cuidado de sí le damos existencia a la ciudad. Pero sin la existencia de la ciudad no puede existir el ejercicio ético del cuidado de sí. En ese sentido, la organización de la ciudad es la condición de posibilidad de la ética del cuidado de sí. Si esto es así, entonces la organización política puede entenderse también como una relación de poder que condiciona que los individuos ejerciten esta ética.

La organización política es una relación de poder en tanto que es un espacio vital, es decir: la política es un espacio que otorga la vida a los individuos que, a su vez, forman este espacio vital; pero cuando a los individuos se les otorga la existencia en este espacio, condicionan la libertad de su conducta, esto es: el cuidado de sí como ejercicio de la libertad, le otorga al sujeto la oportunidad de no ser esclavo de otros, pero esta libertad es otorgada solo en cuanto el espacio político lo requiere para poder existir. La política despliega otra relación de poder por su carácter homogeneizador.

Sobre este problema Peter Sloterdijk nos expone que precisamente la política es ese espacio que otorga existencia a los individuos pero que homogeniza y domestica todo lo que se encuentre dentro de ella. Este espacio, en palabras de

Sloterdijk, es un constructo imaginario del hombre pero que se presenta como el único posible y existe mientras funciona.

La política, en tanto que es una esfera que resulta de la imaginación humana, intenta colocar dentro de ella todo lo que se encuentre fuera. Pero para que un individuo pueda estar dentro de ella, y así ganar su existencia, tiene que someterse a las conductas requeridas por la esfera. De esta manera la esfera política se transforma en una nueva relación de poder que atraviesa a los individuos. Y esta esfera imaginaria perdurará como la única verdadera mientras funcione. Pero veamos la manera en la que Sloterdijk problematiza esta noción de 'política'.

3.2. El arte de la política en Peter Sloterdijk: una nueva relación de poder

La noción de 'política' propuesta por Sloterdijk diferirá totalmente de la de otros autores encargados de reflexionar sobre la política, por ejemplo, difiere de las nociones del pensamiento de la llamada 'política clásica'. En los autores de la filosofía política clásica⁹⁹, como lo podemos ver en las muchas veces citadas obras del intrépido Juan Jacobo Rousseau, encontramos una idea en común desde la cual se plantearán los problemas: nos referimos por supuesto al problema del cómo lograr la unificación de la heterogénea existencia de los individuos para una supuesta buena vida en común, es decir: nos encontramos ante el problema de la formación del imperio o de la ciudad, de la sociedad o de la cultura.

En Rousseau, por ejemplo, encontramos la idea de que esta unión es una entrega voluntaria de la libertad de los individuos aislados, mediante el contrato social, para que cada uno de ellos logre sobrevivir a las inclemencias de la vida¹⁰⁰. Mientras que en Aristóteles, esa característica que los individuos tienen para vivir con sus semejantes es algo que forma parte de su propia naturaleza como hombres.

⁹⁹ A lo que nos referimos aquí con el término 'política clásica' es al momento de la historia de la política en el que se conforma la idea de imperio o de ciudad o de un punto en común que unirá a la vida de los individuos como lo veremos más adelante, por lo mismo, los autores de la política clásica son los encargados de teorizar este problema.

¹⁰⁰ Cfr. Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social*, Porrúa, México, 2006, p. 11.

En el pensamiento del mencionado filósofo griego, la propia libertad que cada uno se otorga a sí mismo al formarse en la virtud de un justo medio será el punto clave para la buena convivencia en la ciudad¹⁰¹.

De esta forma podemos ir incrementando la interminable lista de los que han pensado la política, pero en la mayoría de ellos encontraremos ese problema en común que hemos mencionado antes, es decir: el problema de la unificación de las dispersas vidas de los hombres y del cómo lograrlo sin que nadie salga lastimado o sin que nadie quede fuera de esta existencia mutua. Pero cabe resaltar que semejante objetivo se ha quedado simplemente en muchas buenas intenciones y en infinidad de intentos fallidos tanto en la teoría como en la práctica.

Y precisamente son esas fallas en las que Peter Sloterdijk fija su mirada para proponer que la historia de las ideas políticas es la historia de las fantasías que se crean para encerrar las diferencias de los hombres en un todo. No nos referimos aquí a la palabra 'fantasía' con un sentido peyorativo, más bien nos referimos a la fantasía creadora de eso que llamamos cultura.

Dicho lo anterior, a partir de la lectura de algunas obras de Sloterdijk, la política puede entenderse como una creación imaginaria de los hombres para vivir en comunidad y que esta creación es contingente y efímera, por lo mismo, es susceptible a todo tipo de cambios. En conclusión, la política desde la mirada de este autor es "el arte de lo posible"¹⁰². Y al ser la vida de los individuos en comunidad vulnerable al cambio, también lo son todos los aspectos derivados de las relaciones humanas.

A continuación desarrollaremos un poco más a fondo esta idea de 'política' como el arte de lo posible en el pensamiento de Sloterdijk, a partir de su idea de 'ontología de la esfera', para mostrar que dicha organización política imaginara es un nuevo tipo de relación de poder que determina el ejercicio de la ética del cuidado de sí.

¹⁰¹ Cfr. Aristóteles, *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Gredos, España, 1988, p. 160.

¹⁰² Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 13

Para poder hablar de la globalización y por lo mismo, de las ideas políticas, el autor se remonta hacia las cosmovisiones de la cultura griega y a su metafísica. Es en esta tradición donde se empieza a tener la noción de que la existencia está contenida en un gran globo. Todo el universo es una esfera que contiene todo lo que puede decirse que es. Entonces, la tarea propia del ser humano es entender su lugar dentro de esta gran esfera.

De hecho, la ontología de la esfera señala a los mortales un lugar en el mundo perfecto en el que sólo podría haber algo nuevo bajo el signo del empeoramiento. También aquí se nos declara ya a nosotros, hijos de una cultura cronológica, dominada por el devenir, una cultura de la innovación y el acontecer, el límite del pensar y del ser- ahí en la antigua esfera esencial. (...) La historia de las ideas y símbolos de la vieja Europa ha confirmado aplastantemente las pretensiones cosmológicas de la antigua devoción por la esfera¹⁰³.

Esta ontología de la esfera representa aquellos intentos que el pensamiento europeo (y occidental en general) ha llevado a cabo para abarcar en sus explicaciones todo aquello que puede entenderse como real. Todo lo que se encuentre dentro de la esfera se considerará existente, mientras lo que quede fuera de ella dejará de serlo. La tendencia en este tipo de pensamiento será el de devorar con esta esfera lo que sea desconocido. ¡Esta es la esfera del saber, es la esfera del ser!

Y son precisamente los hombres de la antigua metafísica griega los que propusieron la cosmovisión esférica del universo, como lo hemos dicho anteriormente. No obstante, ellos colocaron esta visión de la esfera del ser, o esfera de lo que existe, como una contemplación cosmológica, es decir: en ellos se presenta la esfera como algo que contiene, no solo a los seres humanos y a su tierra, sino también a los cielos, a las constelaciones, a los dioses, en general a todo el cosmos¹⁰⁴.

¹⁰³ Sloterdijk, Peter, *Esferas II*, pp. 37- 38.

¹⁰⁴ Cfr. *Idem*, p. 60.

Pronto llega la inevitable pregunta de quién es el hombre que ha sido capaz de ver el universo desde semejante perspectiva, pues para poder ver el universo en su totalidad, en su enorme redondez, es necesario salir de él, o transformarse en un ser sobrehumano que pueda contemplar el todo, pues la simple mirada mortal tiene que quedarse atada al trozo de realidad en el que se encuentra encerrada. Tras este problema, no se hacen esperar los planteamientos revolucionarios que trae consigo el pensamiento de Parménides, sobre esto nos dice Sloterdijk:

Para Parménides la teoría de la esfera no significó otra cosa que visión panorámica libre en el interior de un existente abierto, que informa sobre sí de sí mismo. Por eso para él no se plantea siquiera la idea de un emplazamiento exterior. Cuando él, en un momento decisivo de su poema, anuncia la doctrina, tan famosa como oscura, de que el pensar y el ser – *noeín* y *eínai*– son idénticos, con esa sentencia da el salto de tigre del pensamiento al centro abierto del mundo. Desde ninguna otra parte más que desde dentro, la esfera del ser se deja captar en pensamientos, mirándola: y no en un recorrido circular progresivo, rumiando las opiniones acostumbradas en torno a las cosas o rastreando los detalles cambiantes que uno encuentra en derredor, sino sólo por una mirada súbita al no-dividido, “íntegro”, continuo, redondo, uno. Parménides revela, así, el espacio de los filósofos como la inmensidad iluminada¹⁰⁵.

En Parménides encontramos la revolucionaria idea de que ahora el hombre observa la esfera del ser desde dentro, formando parte de ella, estando depositado dentro de ella. La mirada del ser humano se transforma en una panorámica de lo existente. Pero a pesar de esta revolución, que seguirá permeando en el pensamiento occidental en los siglos venideros hasta nuestros días, se encuentra un problema que acompañará siempre a esta visión: el problema de que desde esta perspectiva, la mirada humana tiene que conformarse otra vez con contemplar únicamente fragmentos de la realidad, no la totalidad del ser redondo, sino solamente contingencia y cambios del decadente mundo humano, puesto que la mirada del hombre no alcanza a abarcar todo, y peor aún, el ser humano no se encuentra en el centro de la esfera.

De ahí que el pensamiento cristiano postule un *algo* superior al hombre, inmune a toda esta contingencia, que sea el único capaz de contemplar la totalidad

¹⁰⁵ *Idem*, p. 78.

de lo que existe y que posea una panorámica completa y así colocarlo en el centro de la esfera. Los hombres periféricos y casi inexistentes, dedicarán su vida a servir al centro todo poderoso y a atraer hacia dentro de la esfera todo aquello que se encuentre fuera de ella. De esta forma se le otorgará a lo que estuvo fuera algo de existencia para que también pueda servir al centro, para que pueda servir a Dios¹⁰⁶.

En esta misma línea se encuentra también el pensamiento *post-cristiano*: al negarse rotundamente a la trascendencia de los cielos y del exterior de la esfera, se concentra únicamente en el círculo humano, esto es: deja de mirar al cielo y observa a la tierra. No obstante, siguen guardando esa misma actitud de atraer hacia adentro aquello que se encuentra afuera. “La era incipiente de la técnica acumulativa y de la antropología segura de sí misma ya no quiere saber más de trascendencias ni de globos celestes”¹⁰⁷. Sin embargo sigue intentando meter todo en el mundo de los mundos: el mundo humano.

Un día llegará el momento en el que ese hecho de integrarlo todo en la esfera de la existencia humana, llegue a un extremo tal en el cual no habrá nada que no sea tomado como existente dentro de ella. La esfera universaliza, nada se escapa a la terrible mano de este mundo occidental que homogeniza y domestica todo a su paso. Siendo ese el caso, la esfera, sin querer, deja de cumplir aquella función original de cubrirlo todo, de proteger del terrible *afuera*, si ya no existe nada ajeno a ella, todo queda como al principio, arrojado dentro, sin un cobijo, sin ninguna protección:

La muerte de Dios se comunica en principio por una esquila morfológica: la esfera ha muerto. De su definición se sigue todo lo restante, todo aquello que tiene que ver con el fallecimiento de Dios y con la administración de su legado: pérdida del margen, inflación del centro, andaduras sin rumbo de los puntos. Cuando la esfera perece por su determinación infinita, los puntos anteriormente epicéntricos se ven obligados, bien a elegirse a ellos mismos como centro de todas las relaciones o bien sucumbir, más allá de la acostumbrada ilusión del punto medio, a un juego sin norte de raudales descentrados de acontecimientos¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cfr. *Idem*, p. 92.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 71.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 118.

Con esto notamos que esta esfera es más bien una burbuja, puesto que es demasiado frágil. No en el sentido peyorativo de la palabra, sino en el sentido de que esta realidad asumida de lo existente dentro de la esfera puede ser cambiada. ¡Las cosmovisiones y el sentido de lo real cambian! De la misma manera, las relaciones humanas, el sentido en el que los hombres viven en comunidad cambia también. Pues la política se ve precisamente desde esta perspectiva de la ontología de la esfera.

¿Qué es la política, sino la representación concreta de esta ontología de la esfera que hemos planteado? Al igual que la esfera de la existencia planteada por la historia de la metafísica occidental, la esfera de la política también intenta depositar dentro de sí misma aquello que le es ajeno. Las ideas políticas aparecen como los intentos por homogeneizar y abarcar todas las diferencias y divergencias de la condición humana. “En nuestra terminología: la forma redonda del pueblo actualiza el autocobijo colectivo tras una pared morfológica”¹⁰⁹.

Esta esfera de la política es formada por todas las pequeñas esferas de existencia individuales con un fin: el de proteger a todos estos pequeños mundos individuales que se encuentran depositados en ella.¹¹⁰ Esta enorme esfera política crece en la medida en que ofrece protección del mundo exterior a los individuos, con la condición de que éstos transformen sus vidas en una entrega súbita a ella. Mientras tanto, le preparará un acogedor acomodo dentro, garantizándole su existencia, le regalará un espacio vital¹¹¹:

Con todo, hay un aspecto del estar-aquí de cualquier grupo en su lugar que escapa tanto a los cartógrafos y a los registradores de la propiedad como a los sociólogos de campo: dado que los conjuntos humanos son de por sí magnitudes uterotécnicas o autocobijantes, nunca ocupan simplemente un sector en un espacio físico o jurídico dado, sino que son ellos mismos los que, como esfera propia de relación, y animación, crean el espacio que habitan. Da igual adónde lleguen, dónde se instalen: siempre tienen a mano su capacidad de crear por sí mismos su peculiar

¹⁰⁹ *Idem*, p. 213.

¹¹⁰ Sobre el concepto de esferas individuales o burbujas, revisar: Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, España, 2009, p. 66.

¹¹¹ *Cfr.* Sloterdijk, *op. cit.*, p. 148.

espacio interior y el ambiente general de éste. Esferopoiesis, admosferopoiesis y topopoiesis suceden en uno y el mismo proceso. En tanto que producen el corte que significa o constituye el mundo, son el aspecto formal de la creación local del mundo¹¹².

De las palabras de Sloterdijk aquí citadas, habrá que rescatar dos aspectos: primero, el sentido del autocobijo, en otras palabras, la homogeneización de las esferas individuales dentro de esta gran esfera política, representa un cobijo por parte de los individuos a los mismos individuos. La esfera que nace de ellos, los hace vivir y los protege, los cobija. Y segundo, el aspecto que representa ese astuto término denominado 'autopoiesis', esto es: esta madre metafórica, esta súper esfera política formada por los individuos para asegurar su sobrevivencia, lo vemos claramente, es una construcción humana e imaginaria.

Así como *La escuela de Atenas* de Rafael, la política es pintada con los pinceles de lo humano. No es una condición natural de los hombres, así como tampoco es un acuerdo libre de los individuos y, mucho menos puede existir alguna forma de organización política originaria o ideal escondida por alguna otra aparentemente falsa. El hecho de que la política sea una creación imaginaria, no significa que no exista. Al contrario, esta construcción se establece como la condición de posibilidad para que alguien exista. Lo importante de mostrar el aspecto imaginario de las relaciones humanas, es mostrar que no hay ninguna natural o superior.

Podemos decir ahora que la política es una esfera formada de individuos que se cobijan a sí mismos y que esta esfera no es algo natural de la condición humana, sino una construcción artística. Por eso decimos, junto con Sloterdijk, que la política es un imaginario que aspira a homogeneizar las diferencias de los individuos:

Atendiendo a estas reflexiones no es sorprendente que la historia de las ideas políticas haya sido siempre una historia de las fantasías de la pertenencia a grupos y pueblos. La palabra "fantasía" no habrá que tomarla en este caso en su sentido crítico (como mera apariencia o imagen engañosa) sino más bien en el sentido de una teoría de la imaginación productiva, como manía demiúrgica, como idea que se

¹¹² *Idem*, p. 182.

hace verdadera a sí misma, como ficción operativa. (...) De entrada, se puede decir de otra forma, a saber: que del mismo modo que desde Cocteau cualquier adolescente sabe que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, los politólogos deberían saber, desde Castoriadis, Claessens y Luhmann, que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades¹¹³.

La sociedad es un imaginario que se transforma en real. Esta realidad que se otorga a sí misma perdurará como única mientras funcione. La sociedad es real y a la vez imaginaria. No podemos cambiar en cualquier momento cierto tipo de cultura mientras se encuentre establecida, pero a la vez, es imposible mantener alguna otra mientras está muriendo. Esto lo podemos ver claramente en el breve repaso que el mismo Sloterdijk nos presenta de la historia de las ideas políticas en su obra *En el mismo barco*. En esta obra, bajo el presupuesto de que la política es el resultado de la imaginación creadora del hombre, el autor se encargará de exponer tres momentos de la historia de las ideas políticas que nos permitirán ver los cambios que han sufrido.

El primer tipo de idea política presentada en esta obra es lo que se denomina 'paleopolítica', es un tipo de comunidad situada en lo que se conoce como prehistoria. Esta idea de comunidad se presenta como una pequeña embarcación, o una pequeña esfera formada únicamente para la generación de nuevos hombres a los cuales protegerá. En cierto sentido, la política es como una madre que protege a sus hijos del exterior¹¹⁴.

El otro tipo de política presentado por Sloterdijk es la política clásica del mundo occidental, la cual se refiere a la unión de estas pequeñas hordas presentes en el momento de la paleopolítica. Es ese crecimiento de la esfera de la existencia humana. Es ese mundo occidental que quiere abarcarlo todo, es la esfera política por excelencia, donde los hombres periféricos, dotados de existencia, son sirvientes del centro:

¹¹³ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, pp. 19-20.

¹¹⁴ Cfr. *Idem*, p. 26.

En el sentido del espacio de los imperios y los reinos se verifica, frente a la vieja vida sobre la esférica balsa grupal, un notable desplazamiento, el mundo se “globaliza” de un modo nuevo; cualquiera que “sea el caso”, ahora debe tener lugar en el interior de una esfera santa, la del cosmos, en cuyo centro reina un principio dominador, un Dios o una razón de alcance universal.(...) El mundo se mide con exactitud a partir de un centro; (...) es cosmológicamente una esfera luminosa ; es, políticamente, la bola del mundo girando alrededor de un centro de dominio¹¹⁵.

En esta enorme esfera, los individuos se acomodan para formar y determinar su vida, su conducta y su forma de ser dependiendo de lo que este espacio esférico vital requiera. Todo lo que pase dentro de la esfera, incluyendo la conducta de los hombres, será real, mientras que lo que se encuentre fuera de ella o atente contra su existencia, dejara de existir. Pues la esfera es la que condiciona todo lo que es posible, la esfera determina lo que los hombres puedan hacer dentro de ella, aunque la esfera sea resultado de la imaginación creadora de los hombres. La esfera como construcción imaginaria, según Sloterdijk homogeniza pero también domestica:

La política clásica tiene que ser, por las razones aducidas, también psicagógica. Pues si hay que contar con seres humanos disponibles para ser usados, su producción tiene que estar planificada de tal modo que al menos una cosecha selecta de cada nueva generación resulte moldeable y eficaz para los fines de los políticamente adultos¹¹⁶. Por eso, la política en su época clásica, es inseparable de una doble producción de hombres: por una parte se producen –al modo artesanal, gracias a la “educación” en entrenamientos filosóficos- portadores de adelantos altamente individualizados; por otra se forman masas humanas para lo rudo¹¹⁷.

En este sentido, la enorme esfera política se proporcionará a sí misma los sujetos libres que necesita para poder existir. Este espacio vital determina la manera en la que se construye la vida de los individuos, como lo hemos dicho ya muchas veces. La esfera es un invernadero donde se cultivan los hombres que ejercitan la ética del cuidado de sí para ser libres. Por eso decimos que la esfera política es una

¹¹⁵ *Idem*, p. 58.

¹¹⁶ Los políticamente adultos son aquellos individuos que están dentro y sirven fielmente a la esfera política, los atletas del Estado, los príncipes o reyes, los que se encuentran más cerca del centro, los que son libres por el hecho de pertenecer a un estado. Mientras los que no son políticamente adultos son los individuos que no están dentro de la esfera o que se encuentran en la periferia, que no son libres y que tienen que someter su existencia a los adultos para poder existir o bien perecer.

¹¹⁷ *Idem*, p. 60.

relación de poder que determina la ética. En el caso griego la esfera determina la ética del cuidado de sí.

Pero esta esfera, al igual que la esfera ontológica, en algún desafortunado momento explotará por el afán de arrasar con todo a su paso, esto es: cuando esta gigante esfera que representa la política en sentido megalopático encierra todo dentro de ella, pronto ya no quedará nada fuera de los terrenos de la esfera y perderá su carácter de autocobijo. A esta idea de la ausencia de autocobijo, el autor le llama 'hiperpolítica o 'imperio ausente'. Es donde precisamente el imperio abandonó su lugar, donde falta la esfera que nos garantiza la supervivencia. En estos tiempos hiperpolíticos, donde la esfera ha muerto, no queda más remedio que declarar el tan temido *¡sálvese quien pueda!* Pues nadie nos garantizará la existencia debido a los exagerados intentos de la política clásica de abarcarlo todo.

Por eso, podemos decir que la política es una creación cambiante e imaginaria creada para homogeneizar a los individuos y hacerlos sobrevivir. Debido a su condición imaginaria, la política es lo suficientemente frágil como para sufrir cambios y transformaciones, como podemos verlo en el análisis histórico que acabamos de exponer. Pero, siendo imaginaria, la esfera política se otorga realidad a sí misma y se instaura como la única verdadera, instaurando con ello su dominio. En ese sentido, la política es un arte, el arte de lo posible. Dentro de esta esfera se posibilita la libertad del individuo mediante el cuidado de sí.

Para concluir cabe resaltar que lo que más nos interesa de este análisis no es ese hecho en el que la esfera deja de darles protección a los individuos. Lo que nos interesa son las características de la política clásica presente en la tradición griega y que determinaba el ejercicio de la ética del cuidado de sí. Aquí lo importante es que esta esfera política representa otra relación de poder en la que el individuo cae en la práctica de este ejercicio.

Porque si la ética del cuidado de sí es un ejercicio del poder de un sujeto sobre sí mismo para hacerse libre, pero cuando el individuo se hace libre es atravesado por nuevas relaciones de poder, (porque en ello consiste el ejercicio del

poder según el pensamiento de Foucault) entonces necesariamente existe alguna otra relación de poder en la que el sujeto cae cuando ejercita el cuidado de sí. Y esta nueva relación de poder es precisamente la esfera política.

Pues esta esfera política es una construcción imaginaria que se establece como la única verdadera y que les otorga una existencia a los individuos que están depositados en ella. Pero la forma de vida de los individuos debe de obedecer necesariamente a los requerimientos de la esfera. La esfera produce a los hombres dependiendo sus necesidades, los determina y les otorga existencia. En ese sentido, la política determina al cuidado de sí.

Un autor griego como Aristóteles nos ilustra perfectamente esta relación de determinación que se presenta entre la ética del cuidado de sí y la política. Porque para Aristóteles la política consiste en el establecimiento de un determinado régimen de organización de la vida de los hombres en comunidad. Dicho régimen debe garantizar la buena vida de los ciudadanos que la conforman.

Para garantizar esta vida mutua con semejantes características es necesario que la ciudad pueda sobrevivir por sí misma sin someterse a alguna otra ciudad. Para ello la comunidad requiere que cada uno de sus ciudadanos sea libre en su individualidad. De lo contrario esta ciudad, por más que tenga las mejores leyes o la mejor educación, no podrá de ninguna manera liberarse, pues esta ciudad será el resultado de sujetos no libres.

Esta libertad que los individuos deben tener se logra a partir del ejercicio de unos hábitos para generar una virtud: la virtud del justo medio. Este justo medio debe imperar en cada uno de los momentos de la vida de los individuos. Esta virtud se logra cuando el sujeto, por ejemplo, no se excede en sus placeres; pero también se logra cuando este sujeto no se priva totalmente de ellos, sino que tiene que hacer un uso moderado de sus placeres y de todo lo que realice en su vida cotidiana. De esta manera el justo medio garantizará que el sujeto no sea esclavo de sí mismo y así obtenga la mencionada libertad.

Bajo estos presupuestos que hemos mencionado, Aristóteles propondrá que la mejor constitución posible es la república, la democracia. No una democracia donde el pueblo que gobierna es pobre en su mayoría, tampoco una oligarquía donde una minoría rica gobierne, sino una constitución en la que el pueblo gobernante posea una cantidad moderada de bienes. Todo esto se debe a que si el pueblo tiene una cantidad excesiva de bienes, éste se convierte en un pueblo tiránico obsesionado por los bienes materiales y esclavo de sus propias pasiones. Pero si el pueblo posee una cantidad excesivamente limitada de bienes, éste se transforma en un pueblo demasiado sumiso como para gobernarse y por lo tanto será vulnerable de ser gobernado por otros pueblos o por alguna tiranía.

En estos planteamientos de Aristóteles podemos ver la manera en la que el ejercicio del cuidado de sí, que se presenta en la virtud del justo medio, se relaciona con la organización política. El ejercicio del cuidado de sí es posible si y solo si es dentro de ese espacio vital que ofrece la esfera política. La política reclamará dicho ejercicio y cuidado de la libertad para poder existir. Y si un individuo no cuida de su libertad de esa manera, no puede estar dentro de la esfera política protectora o, en dado caso, estará en ella pero como esclavo, estará en la periferia. La política homogeniza a todos los individuos para que ella pueda sobrevivir por sí misma. Pero no como un sistema totalitario o represivo, sino en el sentido de que todos los individuos, sin excepción, deben de ejercitar su libertad para existir dentro de la esfera.

Esta esfera política imaginaria pero presuntamente real, se transforma en la nueva relación de poder que atraviesa y determina al sujeto que lleva a la práctica el cuidado de sí. Porque entendemos el poder como un ejercicio que controla la conducta de los hombres. Y cuando puedes liberarte de unas relaciones de poder, necesariamente caes en otras, el poder está en todas las prácticas de nuestra conducta. Por eso cuando un sujeto es libre gracias al cuidado de sí es atravesado por la nueva relación de poder que despliega la esfera política que exige esa ética para su propia existencia.

Con todo esto es claro que cumplimos con el objetivo que nos propusimos al comienzo de este trabajo, a saber: que la ética del cuidado de sí es determinada por unas nuevas relaciones de poder que despliega la esfera política en la que esta ética se lleva a la práctica. Un ejemplo de todo esto ya lo hemos expuesto cuando hablamos de Aristóteles: El ejercicio de la virtud del justo medio debe realizarse para que el sujeto pueda llegar a ser ciudadano. El cuidado de sí y de su libertad, lo podemos ver, depende de la vida en común que tiene con otros sujetos.

La ética del cuidado de sí es derivada de unas relaciones de saber y unas relaciones de poder. El poder es entendido, según Michel Foucault, como un ejercicio, no como un instrumento. El poder se refiere al control de las conductas mediante la formación de los saberes que se establecen como verdaderos y la ética es el poder ejercido por un sujeto sobre sí mismo. En ese sentido, la ética del cuidado de sí es el poder ejercido pero para que el propio sujeto deje de ser esclavo de otros sujetos y de sí mismo. Pero esta libertad es posible solamente si responde a los requerimientos de su ciudad, es decir: la comunidad exige al sujeto que cuide de su libertad para que ella pueda sobrevivir.

La política que determina ese cuidado de la libertad es una creación imaginaria del hombre que se instaura como verdadera mientras funciona. Esta creación imaginaria otorga realidad a todo lo que se encuentre depositado dentro de ella. Esta esfera política producirá a los sujetos con las características necesarias para su supervivencia. La esfera política griega necesita de la ética del cuidado de sí para poder vivir, como ya nos lo mostró Aristóteles. En rasgos generales, la esfera política determina el ejercicio de la ética del cuidado de sí.

Conclusiones

Para concluir es necesario dar un breve repaso de todo lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo. Lo que quisimos mostrar en este trabajo es la relación que se da entre la ética del cuidado de sí con la política. Dicha relación se presenta como una determinación, tal y como lo hemos reiterado muchas veces en el capítulo 3.

Esta ética del cuidado de sí se refiere a la relación del sujeto consigo mismo y de su propio conocimiento. No obstante, el sujeto, desde la mirada de Foucault, no se trata de una cosa originaria de la cual depende todo el conocimiento, sino de una derivada, se trata del resultado de un conjunto de relaciones concretas y determinadas. De este esquema es del que Foucault parte para sus investigaciones sobre la relación con uno mismo.

¿Cómo ha sido establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas? Es evidente que ni el recurso a una experiencia originaria ni el estudio de las teorías filosóficas del alma, de las pasiones o del cuerpo pueden servir de eje principal en semejante investigación. El hilo conductor que parece más útil para llevar a cabo esta indagación está constituido por lo que podríamos llamar “técnicas de sí”, es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo¹¹⁸.

El sujeto al que se refiere Foucault en sus investigaciones sobre las técnicas de sí es una derivada no una fuente de la que emana todo. El sujeto es el resultado de todo un conjunto de relaciones, por lo tanto, la relación con uno mismo o la ética

¹¹⁸ Foucault, Michel, *Subjetividad y verdad*, en *Obras esenciales vol. III, Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, p. 255.

del cuidado de sí también es el resultado de esas relaciones. Las relaciones a las que nos referimos, junto con Foucault, son las relaciones de saber y de poder.

La serie de estudios que cabe proyectar a partir de ese momento (la época clásica griega) podría conformar de este modo una historia del “cuidado de sí mismo”, entendido como experiencia, y también como técnica que elabora y transforma esta experiencia. Un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de “gubernamentalidad”. Habíamos emprendido la historia de la subjetividad al estudiar las divisiones llevadas a cabo en la sociedad en nombre de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia y de sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal; [...] Por lo que se refiere al estudio de la “gubernamentalidad”, éste respondía a un doble objetivo: realizar la crítica necesaria de las concepciones corrientes del “poder” (pensado más o menos confusamente como un sistema unitario, organizado en torno a un centro que es al mismo tiempo su origen, y que debido a su dinámica interna tiende siempre a extenderse); y, por el contrario, analizarlo como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos y grupos – relaciones en las que está en juego la conducta del otro o de los otros, y que recurren, según los casos, según el marco institucional en el que se desarrollan, según los grupos sociales o según las épocas, a procedimientos y técnicas diversas-

119

Las relaciones de saber de las que deriva el sujeto son formaciones históricas en las que se establece lo real, es decir: cada relación de saber es un campo específico que determina aquello que es real y aquello que no lo es. El campo determina los objetos reales que es posible estudiar y cuáles no. También determina los enunciados que se pueden emitir sobre algún objeto y aquellos que no tienen la posibilidad de ser enunciados. Cada campo establece los sujetos que *saben* y que son legitimados de emitir esos enunciados verdaderos sobre tales o cuales objetos y cada campo establece también a los sujetos que no saben y que más bien son tomados como otros objetos de estudio.

Por ejemplo, la medicina es un campo específico de saber que establece los enunciados y los objetos a estudiar. En la medicina no es posible estudiar el alma, ya que el alma pertenece a otro campo de saber, como la teología. Por eso no es posible decir algo sobre ese concepto dentro de este campo y cualquier enunciado que se emita sobre ese término denominado ‘alma’ será concebido como falso

¹¹⁹ *Idem*, p. 256.

dentro de la medicina. De la misma manera, un ingeniero no puede emitir ninguna clase de enunciados o juicios médicos, ya que él nunca pasó por el proceso de capacitación que ofrecen las instituciones instauradas en el campo de la medicina.

Así el saber somete la conducta de todos los sujetos inmiscuidos en la red que se ha formado en un determinado campo o formación histórica. Es por eso que el saber siempre se relaciona con el poder, porque el saber siempre despliega unas relaciones de poder que determinan las conductas. Pues el poder consiste en eso, en la dirección de las conductas de los sujetos. El poder no deriva de una fuente o de un punto en específico. El poder no es un instrumento que alguien tiene en sus manos para prohibir todo a su paso. El poder es un ejercicio que los sujetos llevan a la práctica para controlar la conducta de otros sujetos.

Esta noción de poder difiere totalmente de la noción jurídica de éste, como la que está presente en el pensamiento de autores como Marx. En esta noción jurídica y tradicional el poder es concebido precisamente como un instrumento que se encarga de prohibir todo. El problema con esa idea de 'poder' es que es muy limitada, es decir: aquí lo único posible es reprimir y prohibir con el objetivo de generar un montón de sujetos pasivos y sometidos. En cambio, el poder al que se refiere Foucault es uno que controla las conductas de los sujetos asiéndolos útiles para ciertos fines.

Regresando a la discusión sobre la relación entre saber y poder, es necesario aclarar que los campos de saber despliegan siempre relaciones de poder que, como hemos dicho antes, controla conductas, el mismo ejercicio del poder puede funcionar como condición de posibilidad de otros campos de saber que establece aquello que es concebido como real y que a su vez desplegarán nuevas relaciones de poder. En general, no puede concebirse el saber sin el poder ni el poder sin él saber. Esta dupla saber- poder constituye todas las prácticas humanas.

De esta forma también se presenta la relación de un sujeto consigo mismo porque, según Foucault, en eso consiste la ética. La ética es la relación del sujeto consigo mismo, como lo hemos dicho ya. La ética es el ejercicio del poder sobre el

sujeto mismo. Es en este ejercicio del poder en donde se forma la moral de un sujeto, es decir: el poder ejercido sobre el sujeto por sí mismo determina la forma en la que el individuo asume para sí mismo los códigos de conducta. Por lo tanto, el ejercicio de la ética tiene que ver menos con las normas que con la manera en la que el sujeto se construye una forma de ser a partir de estos códigos y del ejercicio del poder sobre sí mismo¹²⁰.

La ética del cuidado de sí que aparece en la tradición de la época clásica griega es problematizada por Foucault de la misma manera. La ética del cuidado de sí deriva de unos saberes y unos poderes que se presentan como la relación con uno mismo. El cuidado de sí es un ejercicio del poder pero es un ejercicio para cuidar de la libertad porque este cuidado le garantiza al sujeto dejar de ser esclavo de sí mismo¹²¹.

El cuidado de sí como cuidado de la libertad se relaciona con el saber en tanto que para cuidar de sí es necesario conocerse. Para cuidar de sí y garantizar la libertad como no esclavitud el sujeto necesita conocer que él mismo se compone de dos partes: una espiritual o razonable y una material. Y debe reconocer también que la parte razonable debe mandar y dominar sobre la otra para que la parte material no esclavice al mismo sujeto. También el cuidado de sí se relaciona con el saber cuándo se establecen algunos principios universales que permitan esta jerarquía en el individuo que hemos mencionado¹²².

La relación del poder con el cuidado de sí se presenta a partir de su relación con el saber. El ejercicio del poder en el cuidado de sí consiste en el control de la conducta de uno mismo, de tal manera que aquella parte material sea sometida por la parte espiritual. De esta manera dejaremos de ser esclavos de nosotros mismo porque nuestros propios placeres materiales no nos esclavizarán ni nos dominarán. Así el ejercicio del poder sobre uno mismo en la ética del cuidado de sí garantiza la libertad.

¹²⁰ Cfr. Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, p. 26.

¹²¹ Cfr. *Idem*, p. 76.

¹²² Cfr. *Idem*, pp. 84- 87.

Esta libertad a la que Michel Foucault se refiere en estas ideas, no es una libertad absoluta en la que el individuo pueda hacer todo lo que le dé la gana, sino una libertad que consiste en dejar de ser esclavo de uno mismo¹²³. Esta no esclavitud respecto a uno mismo le garantiza también al individuo dejar de ser esclavo de otros porque el sujeto, al poder dominarse a sí mismo, no necesita depender de otros individuos para dominar sus placeres y así se libera de la esclavitud respecto a otros.

En general, el cuidado de sí es la construcción de una forma de ser o de una ética a partir del ejercicio del poder que despliega un cierto campo de saber, el cual genera unas verdades que es necesario llevar a la práctica para dar lugar a dicho ejercicio del poder. Esta ética garantiza la libertad del individuo que la lleva a la práctica, pues éste deja de ser esclavo de sí mismo y así también dejará de ser esclavo de otros, puesto que ya no necesita de ellos para dirigir su vida razonablemente.

Un griego como Aristóteles puede ilustrarnos perfectamente la manera en la que un sujeto ejercía esta ética en su cotidianidad en la época clásica griega. Aristóteles nos presenta en su famosa obra *Ética Nicomaquea* que el ejercicio de ciertas virtudes mediante hábitos nos garantiza dejar de ser esclavos de nuestras propias pasiones. Por eso este autor nos deja claro que las virtudes no se dan por naturaleza sino que las desarrollamos mediante su ejercicio.

De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante las costumbres. Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercitamos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes, como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles¹²⁴.

¹²³ Cfr. *Idem*, p. 66.

¹²⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, pp. 158- 159.

Las virtudes por tanto no son producto de la naturaleza, son el resultado de un ejercicio que se lleva a la práctica en la vida cotidiana de cada uno de los individuos para hacer de esa virtud un hábito. Haciendo cosas buenas y virtuosas en nuestra cotidianidad nos hacemos virtuosos, mientras que si el acoso de la intemperancia es el que domina en nuestra cotidianidad, nos haremos intemperantes.

Si vemos esta situación a partir de la problematización de Michel Foucault podemos decir que el ejercicio del poder del sujeto sobre sí mismo se presenta precisamente en el ejercicio de las virtudes a manera de hábito. Podemos decir también que en este ejercicio de las virtudes se presenta la ética del cuidado de sí, puesto que el hábito de las virtudes se realiza para no ser esclavo de nosotros mismos o de nuestros placeres materiales.

Estos hábitos, que Aristóteles nos presenta, nos liberan de la esclavitud respecto a uno mismo porque las virtudes que tenemos que transformar en hábitos son las que ejercitamos en un justo medio¹²⁵, es decir: respecto a nuestros placer y a todo a lo que atañe a las virtudes morales, es necesario mantener un ejercicio en el cual no hagamos ningún uso excesivo de estos placeres pero tampoco privarnos totalmente de ellos. Lo que tenemos que hacer es aprender a usarlos de acuerdo a la razón manteniéndonos en el medio de los extremos. De esta manera el individuo puede garantizar un uso razonable de sus placeres y no ser esclavizado por ellos. El individuo puede hacerse libre gracias al ejercicio de las virtudes en un justo medio, en tanto la experiencia dada por la carencia y el exceso. La vida es un ir y venir entre estos extremos para encontrar ese llamado justo medio. El asunto no es abstenerse, esa es realidad cristiana. En lo griego se tenía que conocer el mismo límite del cuerpo, de los placeres y las pasiones para comenzar a dominarlas.

¿Pero qué pasa, según Aristóteles, con el individuo que no cuida de sí mismo de esta manera? Aquel individuo que no hace de las virtudes del justo medio unos

¹²⁵ Cfr. *Idem*, p. 167.

hábitos, no obedece a lo razonable y por lo tanto no es libre, es esclavo de sí mismo y de sus placeres. Por lo tanto necesariamente debe someterse a otro individuo que si cuida de sí de acuerdo a lo razonable para poder vivir bien. Este individuo que no cuida de sí es esclavo por naturaleza.

He aquí la manera en la que los trabajos de Aristóteles nos ilustran a la perfección la forma en la que la ética del cuidado de sí nos garantiza la libertad. El cuidado de sí, problematizado por Foucault como el ejercicio del poder de un individuo sobre sí mismo, es también el cuidado de la libertad, es la no esclavitud respecto a uno mismo.

No obstante, cuando un sujeto realiza ese ejercicio del poder que representa el cuidado de sí, claro que garantiza un cierto tipo de libertad, pero no una libertad absoluta. Si bien es cierto que el cuidado de sí es llevado a la práctica para dejar de ser esclavo de uno mismo y por ende para dejar de ser esclavo de los demás, también, cuando un individuo realiza esta acción, necesariamente cae en otras nuevas relaciones de poder que lo determinarán.

La relación de poder a la que nos referimos es nada más y nada menos que la organización política. Lo que decimos es que la ética del cuidado de sí existe si y sólo si responde a la organización política en la que es llevada a la acción, es decir: el cuidado de sí es siempre el cuidado del otro. Siguiendo con Aristóteles, en los análisis de este autor podemos ver que precisamente el cuidado de sí es determinado por la política.

Para poder formar parte de la ciudad es necesario que cada uno de los individuos cuida de sí. Porque si entendemos el concepto de 'ciudad' que Aristóteles nos presenta, a saber: la ciudad es la unión de varios sujetos para llevar una vida autosuficiente y buena¹²⁶, entonces, cada uno de estos individuos debe garantizar esta vida buena de la ciudad cuidando de sí mismo y de su libertad.

¹²⁶ Cfr. Aristóteles, *Política*, p. 156.

Y el cuidado de sí que debe practicar el ciudadano, según Aristóteles, es el ejercicio de las virtudes a partir de un justo medio. Piénsese, por ejemplo, en la cantidad de bienes materiales: si la gran mayoría de los ciudadanos que componen una ciudad posee una cantidad excesiva de bienes, estos serán un pueblo tirano, esclavo de sí mismo y de sus placeres que tendrá que someterse a alguna otra ciudad. Mientras que si la mayoría de los ciudadanos tiene una cantidad demasiado escasa de bienes materiales, entonces estos ciudadanos se transforman en un pueblo sumiso y fácil de dominar por alguna tiranía. De esta manera la ciudad tampoco será libre, puesto que es necesaria cierta cantidad de bienes materiales para la vida de la ciudad. Esta cantidad que se necesita es una que se encuentre en el medio de las dos que hemos mencionado. Los ciudadanos deben ejercitarse en la virtud de un justo medio si se trata de sus bienes materiales para que su ciudad sea autosuficiente y libre.

Con estos ejemplos que hemos expuesto a partir del pensamiento de Aristóteles queda clara la manera en la que los sujetos en la época clásica griega practicaban la ética del cuidado de sí. Una ética hija de una organización política, un cuidado de sí que garantiza la libertad pero solamente si el sujeto que la ejerce se encuentra dentro de la ciudad y se somete a ella. La libertad es lograda por el individuo gracias al cuidado de sí, pero esta libertad es practicada, no tanto para hacer al propio sujeto totalmente libre, sino para darle vida a su ciudad.

Esta esfera política es la nueva relación de poder que se despliega cuando se ejerce esta ética del cuidado de sí y que someterá la conducta del propio sujeto. Pues la política encerrará al sujeto y lo domesticará dentro de un espacio que le otorga su existencia y a su vez este sometimiento de la política sobre el sujeto le garantiza la existencia a la política.

Así es como Peter Sloterdijk define el concepto de 'política'. Para este autor alemán la esfera política es una construcción imaginaria de los hombres creada para dar existencia a los mismos hombres y eliminar sus diferencias. En este sentido, la política domestica y determina la conducta de los sujetos para que ella pueda sobrevivir.

El concepto de humanidad esconde una litigante paradoja, que puede formularse así: nos corresponde estar juntos a aquellos a los que nos pertenecemos (la frase se puede escribir en sentido temporal: cuanto más experiencias tenemos de aquellos con los que nos corresponde estar, tanto más evidente nos parece que no podemos ser parte de ellos). Según sus efectos, esta frase contiene, simultáneamente, una buena y una terrible noticia. La historia de las ideas políticas puede leerse como una serie de intentos de desactivar esta paradoja política del género humano. De ahí que el tema de la vieja ciencia política fuese siempre el de la contención de los dramas que necesariamente tenían que producirse cuando los horizontes de la pertenencia común de los grupos y los pueblos se expandía hasta la dimensión imperial y alcanzaba así envergadura universal y genérica¹²⁷.

Esta esfera política imaginaria homogeneiza todas las diferencias de los hombres y así les otorga existencia, como ya hemos dicho. Todo aquello que se encuentre dentro de la esfera política es considerado existente, mientras que lo que se encuentre fuera de ella no existirá. La esfera política intentará depositar dentro de ella todo aquello que se encuentre fuera y así hacerlo políticamente adulto y existente. Dicho de otra forma, la domesticación que ejerce la esfera política se trata de un grupo de amigos que viven bajo el mismo régimen y que intentan hacerse amigos de aquellos sujetos que no pertenecen al régimen para eliminar sus diferencias y a cambio regalarles existencia¹²⁸.

La esfera política, según Sloterdijk, otorga existencia a los individuos depositados dentro de ella, pero, a su vez, la esfera política es construida por los mismos individuos. En otras palabras, la política es una construcción imaginaria del hombre que se presenta como verdadera para entregarles existencia a los mismos individuos que la componen. Y todas las prácticas que se realicen dentro de la esfera son posibles porque la misma esfera lo determinó. También la ética del cuidado de sí es posible gracias a que la esfera política la exige para su existencia.

¿Pero cuáles son las características que, según Peter Sloterdijk, tiene esta esfera política de la época clásica griega? Este autor, en su obra *En el mismo barco*, nombra a esta esfera 'política clásica'¹²⁹. Este término se refieren a aquella política

¹²⁷ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 19.

¹²⁸ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, traducción: Teresa Rocha Barco, Siruela, España, 2003, p. 25.

¹²⁹ Sloterdijk, *op. cit.*, p. 36.

de los países y de los imperios, a la política de la unión de pueblos y a la política de la expansión, es decir: se refieren a la esfera política que se expande con la conquista sobre los pueblos e individuos que se encuentran fuera de ella.

Esta enorme esfera se caracteriza por organizar a los sujetos de tal manera que sus diferencias sean totalmente eliminadas y toda su existencia sea destinada a la supervivencia de la esfera. De esta manera la esfera política produce los sujetos que necesita para sobrevivir y les determina todas sus posibilidades de existencia que son necesarias para esa supervivencia de la esfera política.

La política comienza con el traslado del nacimiento, de la vivificación, desde la madre física hasta la metafórica; el propio estado es, por decirlo así, el seno más grande, él teje la imaginaria y psicoacústica envoltura que se extiende sobre toda polis, como el espíritu común de la ciudad. La bola mágica psicoacústica de la vieja y pequeña horda que tiene que ser reproducida ahora en forma de esfera terrenal, de cosmos. El mundo político consiste en todo aquello que “es el caso” en el interior del círculo más grande. O sea, que, en el Estado, venir al mundo significa estar en aquél círculo principal, que podría ser caracterizado como el gran cenozo, más técnicamente, como la configuración política del útero social. En él está la respuesta a la cuestión de cómo dejar jugar juntos a cientos de miles o a millones. Y ejercer la política no significa de entrada más que la salvaguarda de esta figura del seno¹³⁰.

La esfera política es como una madre que produce a sus hijos los ciudadanos y son los mismos ciudadanos los que dan existencia a la madre metafórica que es la política. Un sujeto es absorbido por esta construcción imaginaria (la esfera política) que le determinará sus posibilidades. Estas posibilidades de existencia de los individuos le dan vida a la misma esfera. En ese sentido, la esfera política hace posible el ejercicio de la ética del cuidado de sí para poder sobrevivir.

En términos generales, la ética del cuidado de sí, entendida como el ejercicio del poder de un sujeto sobre sí mismo a partir de unas relaciones de saber, garantiza la libertad del individuo que la practica porque le garantiza dejar de ser esclavo de sí mismo y de otros individuos. Esta libertad es la que garantiza la vida de la organización política a la que este individuo pertenece. Esta organización política, según Peter Sloterdijk, es una construcción imaginaria del hombre creador que se

¹³⁰ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, pp. 46- 47.

establece como la única verdadera para homogenizar las diferencias y dar existencia de todos los individuos que pertenezcan a ella. El cuidado de sí y de la libertad es posible porque ha sido determinada dentro de esa construcción imaginaria llamada política.

Pero existe un punto de la problematización de Sloterdijk que no hemos tratado del todo: el carácter imaginario de la esfera política. Cuando decimos que la esfera política es una construcción imaginaria no decimos que ésta sea falsa, lo que decimos es que esta esfera puede sufrir modificaciones y cambios. La esfera política es una construcción imaginaria que se establece como la única verdadera pero que cambiará cuando ya no funcione.

Por este carácter imaginario de la esfera es inevitable preguntar: ¿qué pasa con la relación con uno mismo y con el ejercicio del cuidado de sí una vez que el régimen político griego cambió? ¿Se ha considerado que después de que la cultura griega murió, el cuidado de sí y la relación con uno mismo dejaron de depender del todo con la política?

Las respuestas a estas preguntas son tema de futuras investigaciones, por lo pronto hemos dado el primer paso para comprender la problemática de la relación con uno mismo, a saber: hemos mostrado que la ética del cuidado de sí practicada en la tradición griega, tal y como ha sido problematizada por Michel Foucault, es determinada por la organización política de la época. Después de todo este trabajo tiene una fecha de nacimiento y una de muerte, a saber: entre los siglos IV y V a. c. Con esto aportamos un punto importante a la problematización de la ética entendida como carácter, es decir: ahora podemos problematizar la construcción del carácter de un sujeto por sí mismo como la problematizó Foucault pero ahora tomando en consideración la otra relación de poder que representa la organización política.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción: Julio Pallí Bonet, Gredos, España, 1985.
- Aristóteles, *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Gredos, España, 1988.
- Castro, Eduardo, *El Vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 2004.
- Corona Fernández, Javier, *La irrupción de la subjetividad moderna*, Universidad de Guanajuato, México, 2007.
- Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, traducción: José Luis Prades Celma, Tecnos, España, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, traducción: Miguel Morey, Paidós, Barcelona 1987.
- Descartes, René, *Discurso del método*, traducción: Eduardo Bello Guerra, Tecnos, España, 2008.
- Düring, Ingermar, *Aristóteles, Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción: Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- Foucault, Michel, *Diálogo sobre el poder*, en *Estética, ética y hermenéutica, obras esenciales volumen II*, Traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999.
- Foucault, Michel, *El sujeto y el poder* en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, México, julio- septiembre de 1998.
- Foucault, Michel, *Foucault*, en *Estética, ética y hermenéutica, obras esenciales volumen II*, Traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. I: La voluntad de saber*, traducción: Ulises Guíñazú, Siglo XXI, México, 1996.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. II: El uso de los placeres*, traducción: Martí Soler, Siglo XXI, México, 2005.

- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, traducción: Aurelio Garzón Camino, Siglo XXI, México, 1984.
- Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en *Obras esenciales vol. III, Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999.
- Foucault, Michel, *Subjetividad y verdad*, en *Obras esenciales vol. III, Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo*, traducción: Mercedes Allende Salazar, Paidós, Barcelona, 1990.
- Foucault, Michel, *Una estética de la existencia*, Traducción: Nelson Fernando Roberto Alba, Universidad de San Buenaventura, Colombia. http://www.academia.edu/3553817/UNA_EST%C3%89TICA_DE_LA_EXISTENCIA_ENTREVISTA_A_MICHEL_FOUCAULT. (Última visita 4 de septiembre de 2015).
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 2008.
- Fullat, Octavi, *El siglo postmoderno (1900- 2001)*, Crítica, España, 2002.
- Grondin, Jean, *introducción a la metafísica*, traducción: Antoni Martínez Riu, Herder, España, 2006.
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, traducción: Javier palacio, Siruela, España, 2006.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción: José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Marx, Carlos. Engels, Federico, *La ideología alemana*, Ministerio de educación, Pueblo y Educación, Cuba, 1982.
- Platón, *Apología de Sócrates en Diálogos I*, traducción: J. Calonge Ruiz, Gredos, España, 1993.
- Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social*, Porrúa, México, 2006.
- Sloterdijk Peter, *En el mismo barco; ensayo sobre la hiperpolítica*, traducción: Manuel Fontán del Junco, Siruela, España, 2008.

Sloterdijk, Peter, *Esferas I*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, España, 2009.

Sloterdijk, Peter, *Esferas II*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, España, 2004.

Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, traducción: Teresa Rocha Barco, Siruela, España, 2003.

Tamayo, Luis, *Sobre la muerte del hombre y el fin del psicoanálisis* en *La Misión* (Revista Electrónica de Psicología), Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2004.
<http://www.uaq.mx/psicologia/lamision/fin.html>.