



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Ética del Yo

T e s i n a

Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

MIGUEL DE MONTSERRAT INIESTRA ORTEGA

Director de tesina:

MTRA. MARÍA ESTELA GARCÍA TORRES

CRUZ



Facultad de Filosofía
y Letras

Ciudad de México

Septiembre, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Llegado el momento de concluir mi trabajo de titulación, surge la interrogante de ¿Cómo es que llegue a tal punto?, ¿Del por qué decidí estudiar la carrera? ¿y cuál es su utilidad?. Lo cierto es que anteriormente, el poder dar una respuesta a estos cuestionamientos me resultaba un tanto complejo, no encontraba una razón contundente del por qué había tomado esa decisión, ya que la desmotivación se hacía presente constantemente por factores secundarios.

Recuerdo que tan importante decisión la tome al cursar el último año de preparatoria, en una época difícil para mí, por cambios y factores personales que me hacían permanecer a la deriva sin poder encallar en puerto seguro. Sin embargo, en el quinto año de preparatoria, cursando la materia de ética, comencé a acercarme a textos de carácter filosófico donde podía identificar circunstancias y problemáticas que yo vivenciaba, y, a su vez, me mostraban distintas soluciones, lo que fue apaciguando ese sentir de incertidumbre constante. Por ende, halle un refugio en esos textos, lo que me encaminó a la filosofía, motivo por el cual decidí estudiar la carrera.

Como dije, la indecisión me fue atormentando a lo largo de los semestres, pero eso no impidió que no la concluyera. Solo me faltaba una cosa, el titularme. Pasaron cuatro años para que yo me titulara, tiempo que transcurrió animado únicamente por la decidía. Curiosamente, nuevamente se me fueron presentando un conjunto de circunstancias adversas para que yo reafirmara ese apego a la filosofía, y recordara como en su momento me había ayudado a sortear mis problemas. Fue así, que al pensar en mi trabajo de titulación comencé a acercarme a los textos con los cuales yo me identificaba, en un

momento donde me encontraba perdido, oscilando en un devenir constante; por tal motivo, lo primero que debía hacer, era encontrar, no una solución en específico que me resolviera mis problemas, sino encontrarme a mí mismo, a partir de eso tendría una mayor claridad en cuanto a mi situación. Tomando eso como referencia es que opte por desarrollar este tema.

Después de haberse suscitado toda esta serie de adversidades, puedo decir que la filosofía me ha rescatado, me ha ayudado a llegar a mí, ese ha sido siempre el motivo del porque elegí mi carrera, y, como profesionista, es una deuda que tengo con ella y, la única forma que encuentro para corresponder es transmitirla hacia los demás, pues sé que varios también los podrá salvar, ya sea en la juventud o en la adultez, como en mí lo hizo.

Ahora, es innegable el apoyo que he recibido ante ese cúmulo de pruebas, no solo por parte de la filosofía, sino también por parte de la UNAM, desde mi Preparatoria hasta la Facultad, pues me ha acogido y acercado hasta este punto. No obstante, detrás de la universidad he recibido un apoyo incondicional por parte personas que han estado conmigo, no solo en este proceso, sino en el transcurso de mi vida, con quienes he compartido momentos agradables y complicados, por lo cual, lo menos que puedo hacer es agradecerles y reconocerles. En primer lugar, y, con mucho gusto y honor, a mi Madre, Martha Iniestra, quien desde niño me inculco los valores necesarios para tener aspiraciones y objetivos, uno de esos es tener una licenciatura, por eso, más que a nadie, es a ella a quien se lo debo, aparte de todos los proyectos en los que me ha acompañado; a mi Abuela, Martha Ortega, y a mi tía, Blanca Iniestra, quienes desde niño me cuidaron, arropándome con su cariño en todo momento; a mis tíos, quienes han sido un ejemplo para mí, con sus consejos y muestras de apoyo; a mis primos, Hugo Iniestra, Mayte Iniestra y Paola Iniestra, con quienes crecí y compartí todas mis etapas, forjando una relación como hermanos; y

hablando de relaciones semejantes a la de hermanos, no puedo dejar a un lado a mis amigos, Eric Vergas, Mariana Lozada, Karen Sánchez, Milton Lemus, Eder Hermoso y Julio Hernández, aquellos que han pasado un sinnúmero de vivencias a mi lado, donde sus muestras de afecto han sido constantes en todo momento, en los infortunios como en los momentos agradables.

En general, gracias todas las relaciones que se han ido gestando con las personas que me rodean, puesto que es lo que me ha permitido culminar esta etapa de mi vida, y es por eso que quiero compartirlo con ellos y reconocérselos.

La Fundamentación de una “Ética del Yo”

Introducción

La máxima délfica que se refiere al conocimiento y cuidado de sí ha sido un tema trabajado por los griegos desde sus inicios, más específico, desde los pitagóricos hasta la edad moderna, por el mismo Foucault. El tema ha cobrado relevancia ya que para la Edad Clásica de los griegos había una preocupación incesante por desarrollar una *techne* de la vida que tuviera una articulación racional y prescriptiva, y, que a su vez sirviera como guía en el transcurso de la misma, sin embargo, no se logra con el cometido de dar una definición específica. Justo en esta preocupación se haya la figura de Sócrates -un personaje por demás conocido y trabajado- que tratara de encontrar una solución a dicha *techne* a partir de un punto de vista antropocéntrico¹, que se enfoque en el hombre y su actuar, por lo que se apoyara en gran medida en la máxima délfica, tema mencionado en el texto “*La Apología de Sócrates*”.

A mi parecer la figura de Sócrates se apropia en toda la extensión de la máxima délfica, y se erige como uno de los más grandes representantes -sino es que el mayor- al dotarla de un sentido ético, -la cual no tenía en un inicio esa pretensión- partiendo de una incitación a la inquietud moral en el Otro para posteriormente exhortar a la “inquietud de sí”. Convirtiéndose en la base para la formulación de una ética, en este caso, una ética del yo, colocando así a la figura de Sócrates como un pionero de ésta práctica y en uno de sus

¹ La filosofía que se pregonaba, previo a Sócrates, era la filosofía de la naturaleza, con una visión absoluta hacia el cosmos y su ordenamiento. Sócrates modifica el paradigma y se concentra en el hombre.

mayores representantes, pues hay que recordar que su figura se convierte en eje de la historia de la formación del hombre griego.

Según Heinrich Maier, la grandeza peculiar de un Sócrates no puede medirse con la pauta de un pensador teórico. Hay que considerarlo como el creador de una actitud humana que señala el apogeo de una larga y laboriosa trayectoria de liberación moral del hombre por sí mismo y que nada podría superar: Sócrates proclama el evangelio del dominio del hombre sobre sí mismo y de la “autarquía” de la personalidad moral. (Jaeger, 2010, p. 401).

A partir de esto, puede surgir un cuestionamiento acerca del por qué hace su aparición la figura de Foucault en una investigación de éste tipo, sobre todo por el gran trecho histórico, cronológico y teórico que hay del texto de la *Apología de Sócrates* y su figura, hasta las investigaciones de Foucault. ¿Qué fue aquello que motivo a Foucault a retomar a la filosofía griega y posteriormente la helenística? ¿Cómo se relaciona su investigación con esta filosofía y sus textos?

Desde un inicio, las investigaciones de Foucault² tenían como objetivo desarrollar una genealogía³ de los procesos de subjetivación del sujeto, a partir específicamente del estudio del “poder” que ejerce el Estado en la sexualidad a través de técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber), siendo sometida y ajustada ésta al molde de las normas sociales establecidas; cosa que se ve reflejada en la normalización del occidente moderno, donde el poder disciplinario corta individuos a su medida, fijándoles identidades

² Me refiero a los planteamientos expuestos por Foucault en la década de los 70. Esto se puede notar en su texto de *“La voluntad del saber”* publicado en 1976. Siendo el primer tomo de su *“Historia de la Sexualidad”*.

³ “genealogía quiere decir que realizó el análisis a partir de una cuestión presente.” Le souci de la vériete, art. cit; p. 674.

predefinidas. Como se puede ver, sus estudios se basaban específicamente en la modernidad, ¿entonces cómo es que retoma los textos griegos para sus investigaciones?

Lo cierto es que a partir de la publicación de *“La voluntad de saber”*,⁴ suspende la publicación de los siguientes números de su obra; tras ocho años de silencio⁵ hay una transformación, un cambio de paradigma y de intereses intelectuales en la investigación de Foucault.

Todo ha cambiado entonces, tanto el marco histórico cultural como las grillas de lectura de la sexualidad: ya no es la modernidad de Occidente (del siglo XVI al XIX) sino la Antigüedad grecorromana; ya no es una lectura política en términos de dispositivos de poder sino una lectura ética en términos de prácticas de sí. (Foucault, 2002, p.480).

En 1980 comienza a mostrarse un nuevo matiz en las investigaciones de Foucault. Tras impartir el curso *“Le gouvernement des vivants”*⁶ analiza a las instituciones monásticas, tomando como referencia los actos de verdad en textos de los primeros padres cristianos; en aquello que posibilita la relación entre un sujeto y una verdad. Esto a partir de la confesión, entendida como el discurso de verdad sobre sí mismo; acto que tiene un trasfondo de sumisión de quien se confiesa, hacia el otro, hacia el que gobierna.

⁴ Este sería el primer volumen de su obra *“Historia de la sexualidad”* 1976.

⁵ En 1984 Foucault publica *“El uso de los placeres y la inquietud de sí”*. Aun sin haber continuado con la publicación de su obra, continúa con entrevistas, conferencias y cursos. No es que haya mantenido un alejamiento absoluto respecto a sus estudios.

⁶ “Fue un curso consagrado a las prácticas cristianas de confesión e introducido por un largo análisis del Edipo rey de Sófocles. Ese curso constituye una primera inflexión en el trazado general de la obra, porque en él se formula, por primera vez de manera claramente articulada y conceptualizada, el proyecto de escribir una historia de los “actos de verdad”, que deben entenderse como los procedimientos reglamentados que atan a un sujeto a una verdad, esos actos ritualizados en cuyo transcurso cierto sujeto fija su relación con cierta verdad” (Foucault, 2002, p.481).

Resultado de la incursión de Foucault en estos temas provocara un alejamiento en sus investigaciones respecto al problema del “poder” (ya sea en la sexualidad o algún otro ámbito), cayendo a cuenta de que realmente el hilo conductor de su obra en general⁷, siempre ha sido la cuestión del sujeto, solo que no se había percatado de ello por enfrascarse en las técnicas de dominación y técnicas discursivas aplicadas en el sujeto moderno de occidente.

A partir de la década de 1980, al estudiar las técnicas de existencia propiciadas por la Antigüedad griega y romana, Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en constitución a través de prácticas reguladas. El estudio de occidente moderno le había ocultado durante mucho tiempo la existencia de esas técnicas, oscurecidas en el archivo por los sistemas de saber y los dispositivos de poder. (Foucault, 2002, p.484).

Derivado de esto se genera un nuevo paradigma en el estudio de Foucault, dirigiendo su mirada a las prácticas de sí que permiten el surgimiento del sujeto, que posibilitan que el sujeto se autoconstituya; son técnicas que se establece el sujeto por sí mismo y sobre sí mismo, para crear, transformar o mantener una identidad. Dichas prácticas, Foucault las encontrara al examinar los textos de la antigua Grecia y de los helenísticos⁸, pues encuentra que promueven una práctica de sí y de la verdad.

⁷ Las obras de las que hago mención son: *“Historia de la locura”, “Vigilar y castigar”, “Las palabras y las cosas”* y *“La historia de la sexualidad”*.

⁸ Son una gran variedad de textos, por lo cual sería vano el nombrar uno por uno; no obstante, hago alusión a los autores que se trabajan mayormente como: Platón, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto.

“Al detallar las estructuras de subjetivación (el tenor médico del cuidado de sí mismo, el examen de conciencia, la apropiación de los discursos, la palabra del director, el retiro, etcétera), Foucault efectúa cortes transversales en esas filosofías y encuentra, en las diferentes escuelas, realizaciones históricas de esas estructuras. Pero su presentación nunca es doctrinaria. En materia de filosofía helenística y romana, Foucault no pretende actuar como historiador. Hace genealogía” (Foucault, 2002, p.492).

Como se muestra, ahora su interés se versa en la relación de sujeto-verdad, en la subjetivación del sujeto. Es por eso que el curso dictado en 1982; en el Collège de France, recopilado en el libro: “*La Hermenéutica del sujeto*”⁹, se torna decisivo, puesto que se nota la transformación de los intereses de la investigación de Foucault al introducir el tema de las prácticas de sí de los textos antiguos, en la relación sujeto-verdad y, como esta permite la subjetivación del sujeto, cosa que se venía gestando en los cursos previos antes mencionados¹⁰. Y es precisamente en este curso, donde se inserta el término de “la inquietud de sí” (*epimeleia heautou*), fundamento esencial de los textos antiguos y de la práctica de sí. No obstante, aun cuando se encuentra inserta la inquietud de sí en dichas prácticas, Foucault vislumbra que históricamente ha permanecido vigente un desdén hacia ésta, al ser subsumida e infravalorada ante el conocimiento de sí (*gnothi seauton*), cosa que causa intriga en él, por lo que trata de encontrar una respuesta a este hecho.

Epimeleia heautou es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera. Ustedes me dirán que es sin duda un poco paradójico y un tanto sofisticado elegir, para estudiar las relaciones entre sujeto y verdad, esta noción de *epimeleia heautou*, a la cual la historiografía de la filosofía no atribuyó hasta hoy una importancia excesiva. Es un poco paradójico y sofisticado elegir esta noción, cuando todo el mundo sabe, dice y repite, desde hace mucho tiempo, que la cuestión del sujeto (cuestión del conocimiento del sujeto, cuestión de conocimiento del sujeto por sí mismo) se planteó originariamente en una fórmula y un precepto muy distintos: la famosa prescripción delfica del *gnothi*

⁹ Cabe mencionar que las investigaciones expuestas en el curso de 1982 estaban proyectadas para la conformación de un libro que integraría las técnicas de sí en su conjunto, sin embargo, nunca lo llevo a cabo. Prefirió concluir obras que tenía pendientes y, en 1984 es cuando fallece. Así que el mayor acercamiento que tenemos referente a las prácticas de sí y la inquietud de sí es este texto.

¹⁰ Comenzando por el de 1980.

seauton (“conócete a ti mismo”). Siendo así que en la historia de la filosofía –y más ampliamente aún, en la historia del pensamiento occidental- todo nos indica que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad. (Foucault, 2002, p.17).

Es por eso que recurrí a dicho texto, ya que comienza con el esbozo y el análisis de la inquietud de sí, de las prácticas que ésta implica e indica cómo se conjuga con la máxima délfica, en este caso, el conocimiento y cuidado de sí. Aquello que posibilita la subjetivación del sujeto para la creación de una ética del “Yo” a partir del “Otro”, despojándola de cualquier carga negativa que se le pudiese atribuir, pues, de antemano, podría pensarse que por el mismo título es una ética excluyente y egoísta, pero no es el caso, y eso trataré de mostrarlo en el desarrollo de mi investigación, apoyándome del diálogo de “*La Apología de Sócrates*”¹¹ que, como ya dije, es donde comienza a hilvanarse la práctica de una ética del “Yo”, una ética incluyente.

Es cierto, en tres meses de curso (de enero a marzo de 1982) Foucault no tuvo tiempo de dar cuenta del conjunto de sus investigaciones sobre las técnicas de sí antiguas. Lo cual es lamentable, porque muchos pajes arrojan una luz decisiva sobre el conjunto de esta última obra, en particular acerca de la articulación de la ética y la política del yo. (Foucault, 2002, p.489).

Solo me quedaría aclarar que a pesar de que la investigación de Foucault en general se articula entre la política y la ética: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y

¹¹ En el texto “*La Hermenéutica del sujeto*” Foucault basa su estudio de la inquietud de sí analizando el diálogo del “*Alcibíades*” donde se expone una inquietud de sí motivada por el cuestionamiento de ¿cuál es la forma correcta de gobernar a los otros?. Por mi parte, encuentro mayor afinidad a mi investigación en la “*La Apología de Sócrates*”. Es por eso que no recurro al mismo diálogo que Foucault.

de los otros-relación de sí consigo-. Mi investigación atiende únicamente a la parte ética, por ende no quisiera ahondar más allá en el tema político.

Capítulo I. La Máxima Déléfica

La máxima délfica es un precepto central en el desarrollo del pensamiento griego, especialmente en Sócrates, quien orienta su pensamiento a la inscripción del oráculo que incitaba a llevar a cabo ciertas prácticas, empezando por el “*gnothi seauton*” (“conócete a ti mismo”) planteado en el texto de la “*Apología de Sócrates*” –razón por la cual retomo dicho diálogo- dotando al precepto de una carga ética que no le pertenecía propiamente, sin embargo, él se la adjudicó para después ejercerlo en el transcurso de su enseñanza y vida. Esto era considerado como una labor para toda la vida, es una obligación permanente, no es únicamente para la formación del joven.

1.1 El origen de la Máxima Déléfica

Es preciso realizar un análisis histórico de lo que representaba en un inicio la máxima délfica y, de cómo se fue convirtiendo en un precepto ético que cobraría tal relevancia en el pensamiento griego.

Délfos, en un inicio, era considerado para los griegos el centro geográfico del mundo “donde se habían reunido las dos águilas enviadas por Zeus desde los bordes opuestos de la circunferencia de la tierra” (Foucault, 2002, p.18), por tal motivo, se erigió un santuario en honor a Apolo, -de prestigio panhelenico y, también, entre los no griegos- en el cual Pitia pronunciaba sus oráculos, frases inconexas que eran interpretadas por los sacerdotes, convirtiéndose así en un centro religioso de gran importancia desde el siglo VIII a.C. hasta el siglo IV d.C. Allí, hasta arriba del templo, se tallaron en una piedra tres preceptos:

“*Meden agan*” (nada en exceso), “*egge*” (las cauciones) “*gnothi seauton*” (conócete a ti mismo). Sin embargo, los otros dos preceptos no tendrían mayor trascendencia, ya que la atención se centraría únicamente en el *gnothi seauton*. Es la figura de Sócrates quien retoma ese precepto del *gnothi seauton* como un pilar primordial de su pensamiento, pues en torno a él comenzaría a construirse toda una estructura ética.

Con todo, hay que tener presente esto; tal como se formuló, de manera tan ilustre y resplandeciente y grabado sobre la piedra del templo, el *gnothi seauton* no tenía sin duda en su origen el valor que se le atribuyó más adelante. Supongo que conocen el famoso texto en el cual Epicteto dice que ese precepto *gnothi seauton* se inscribió allí, en el centro de la comunidad humana. De hecho, indudablemente se inscribió en ese lugar que fue uno de los centros de la vida griega y luego un centro de la comunidad humana, pero con una significación que no era, por cierto la del “conócete a ti mismo” en el sentido filosófico de la expresión. Lo que se prescribía en esa fórmula no era el autoconocimiento: ni el autoconocimiento como fundamento de la moral, ni el autoconocimiento como principio de una relación con los dioses. (Foucault, 2002, p.18).

Como ya mencione, la máxima delfica no tenía esa connotación ética que se le atribuye, de hecho hay distintas interpretaciones que se le han dado, está la de Roscher¹² y la de

¹² Planteada en 1901, en un artículo de *Philologus* donde postulaba que eran “preceptos dirigidos a quienes iban a consultar al dios y que había que leerlos como una especie de reglas, de recomendaciones rituales relacionadas con el acto mismo de la consulta.” (Foucault, 2002, p.18). En específico, el *gnothi seauton*, era una invitación a formular correctamente las preguntas que se querían consultar con el oráculo. Sin embargo, estos preceptos no tenían la intención de formular un principio general ético.

Defradas¹³ donde ambas coinciden en lo mismo. Es Sócrates quien le daría un significado con valor ético al “conocimiento y cuidado de sí”.

Cualquiera sea, en realidad, el sentido que se haya dado y atribuido en el culto de Apolo al precepto délfico “conócete a ti mismo”, es un hecho, me parece, que cuando ese precepto délfico, a la inscripción de “*gnothi seauton*”, aparece en la filosofía, en el pensamiento filosófico, lo hace, como es bien sabido, alrededor del personaje de Sócrates. (Foucault, 2002, p.19).

Tal cosa se ve reflejada en el dialogo platónico de “*La Apología de Sócrates*”, donde por primera vez se expone el “*gnothi seauton*” con un sentido filosófico y ético. Aquí, Platón¹⁴ muestra como su maestro, Sócrates, cuestiona la manera de conducirse moralmente de los atenienses e invita y exhibe cómo el considera que sería conveniente comportarse haciendo uso o rigiéndose por la práctica de sí.

¹³ En 1954, en el libro “*Les Thèmes de la propagande delphique*” propone que el *gnothi seauton* no es en absoluto un principio de autoconocimiento. Los tres preceptos son imperativos generales de prudencia. (Foucault, 2002, p.19).

¹⁴ Se debe tener en cuenta que para los investigadores hay dos figuras de Sócrates, el Sócrates histórico y el Sócrates platónico. El Sócrates Platónico se refiere a aquél que en boca de Sócrates expone teorías propiamente de Platón, como “*La teoría de las ideas*” y “*La reminiscencia*” En cuanto al Sócrates histórico se puede decir: “...un hombre que no quiso dejar a la posteridad ni una sola palabra escrita de su mano porque vivió entregado por entero a la misión que su presente le planteaba” (Jaeger, 2010, p. 392). Es por eso que lo más fidedigno a lo cual se puede recurrir es a obras acerca de él de sus discípulos inmediatos (Platón, Jenofonte, Antístenes y Esquines de Efesto. Cabe mencionar que entre el mismo grupo de discípulos hay cierta discrepancia respecto a su manera de concebir al maestro), una vez muerto. Su mayor herramienta, y a la vez, lo más distintivo de él, era el influjo sobre los otros haciendo uso de la palabra hablada. Por su parte, Kahn considera que “en primer lugar, resulta muy poco verosímil suponer que un filósofo tan creativo como Platón debiese permanecer anclado en la posición de su maestro durante una docena de años o más tras la muerte de Sócrates; en segundo lugar, considerar que los escritos socráticos aspiran a ofrecer un retrato fiel del personaje histórico es malinterpretar hasta el fondo su naturaleza...la literatura socrática, incluidos los diálogos de Platón, constituye un género de ficción imaginativa, de manera que estos escritos (con la posible excepción de la *Apología* Platónica) no pueden utilizarse tranquilamente como documentos históricos” (Kahn, 2010, p.p. 98-99). Como se puede notar, hay cierta polémica alrededor de la figura de Sócrates, sin embargo considero con mayor vigencia la propuesta por Kahn. Realmente aquí lo que atañe es la manera en que la figura de Sócrates se apropia de la máxima délfica y la dota de sentido ético.

En todo caso, no hay que olvidar que en ese texto de Platón, por supuesto demasiado conocido pero que pese a ello es fundamental, la “*Apología de Sócrates*”, éste se presenta como aquel que esencial, fundamental, originariamente tiene como función, oficio y cargo el de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos, y no ignorarse. (Foucault, 2002, p.20).

En este dialogo se exponen las tres principales preocupaciones por parte de Sócrates de carácter ético, a saber: primero, a la actividad de incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, despertar a sus conciudadanos de su letargo; en segundo, Sócrates al ocuparse de los otros, deja de ocuparse de sí mismo respecto a actividades de beneficio propio¹⁵, de corte personal, económico y políticas; en tercer lugar, se trata de causar un cuestionamiento constante en el “Otro” acerca de sí mismo.

En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y a viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: << No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos>> (Platón, Apol; 30 a-b).

Como se ve, el hilo conductor de las preocupaciones de Sócrates responden a generar en los demás una inquietud de sí (*epimeleia heautou*), resultado de la interpelación constante¹⁶. Lo que demuestra que antes de poder hablar propiamente de un conocimiento de sí, se

¹⁵ “En efecto, no parece humano que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud.” (Platón, Apol; 31 b).

¹⁶La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar la personalidad, en el carácter moral, la medula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva. (Jeager, 2010, p.426).

requiere generar una inquietud de sí, que funja como la piedra angular para toda la estructura que se montará en ella: la máxima délfica. Por lo tanto, la figura de Sócrates es medular, no solo al darle un significado a la inscripción délfica con el conocimiento de sí “*gnothi seauton*”, sino introduciendo la inquietud de sí “*epimeleia heautou*” como un principio para poder llevar a cabo la máxima délfica.

1.1.1 La inquietud de sí

Después de haber expuesto el contenido referente a cómo adquiere la inscripción en Delfos la acepción de “conocimiento de sí”, convirtiéndose en la máxima délfica, se puede notar que la inquietud de sí no se encuentra explícitamente en su contenido, pero sí indirectamente; “*La Apología de Sócrates*”, deja entrever que se haya estrechamente vinculada, ya que comulga con las pretensiones del conocimiento y cuidado de sí –prácticas contenidas dentro de la máxima délfica- jugando un papel relevante al ser el sostén de la estructura, siendo el inicio, el primer acercamiento con dicha práctica. Pese a ello, la inquietud de sí no ha sido integrada en este proceso, o, simplemente, ha sido omitida por la posteridad¹⁷, como si tuviese un rol secundario.

Dejando a un lado lo relegada que estaba la inquietud sí al encontrarse a la sombra del conocimiento de sí, Foucault la reivindica invirtiendo los papeles, al aseverar que es el conocimiento de sí el que se encuentra supeditado a la inquietud de sí; el conocimiento de sí es el resultado de la inquietud de sí.

¹⁷ Este tema será tratado con mayor profundidad en el capítulo siguiente, referente a “*la negatividad para práctica de la máxima délfica*”.

Es momento de establecer los principios generales de la inquietud de sí: en primer lugar, es una actitud respecto a nuestra manera de relacionarnos con el mundo, con el “Otro” y con nosotros mismos; en segundo lugar, se trata de convertir la mirada del exterior hacia uno mismo; en tercer lugar, se refiere a llevar a cabo acciones sobre sí mismo, que transformen y transfiguren al individuo.

Sócrates, se apropió de esta tarea, que era el incitar e inculcar la inquietud de sí en el “Otro”, pregonando él mismo con el ejemplo, al sostener conversaciones espontaneas con su interlocutor en torno a si mismos sobre temas de carácter cotidiano que despertaran en el individuo cierto grado de curiosidad¹⁸. De hecho fue la razón por la cual sería acusado y sometido a juicio por los atenienses, como se describe en la *Apología de Sócrates*: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes” (Platón, *Apología*; 24 b).

La manera en que se le acusó fue precisamente por llevar a cabo los principios generales de la inquietud de sí: el interpelar al “Otro” (en este caso los jóvenes, aunque era en general para todos); para despertarlo del letargo en el que reside, siendo víctima de una ignorancia que se ignora, una ignorancia de las cosas que habría que saber por encima de otras que son banales y frívolas, ignorancia en los saberes que cree poseer. En síntesis, ignorancia de sí

¹⁸ Esto es lo que se conoce como el método socrático, como lo menciona (Jeager, 2010): “Sócrates parte siempre de aquello que el interlocutor o los hombres reconocen de un modo general. Este reconocimiento sirve de “base” o de hipótesis, después de lo cual se desarrollan las consecuencias derivadas de ella, contrastándose a la luz de otros hechos de nuestra conciencia considerados como hechos establecidos. Un factor esencial de este progreso mental dialéctico es el descubrimiento de las contradicciones en la que incurrimos al sentar determinadas tesis. Estas contradicciones nos obligan a contrastar una vez más la exactitud de los reconocimientos considerados verdaderos, para revisarlos o abandonarlos en todo caso. La mira que se persigue es reducir los distintos fenómenos del valor a un valor general” (Jeager, 2010, p.443).

mismo. Así que en un primer momento, para estimular la inquietud de sí, el magisterio aplicado por Sócrates¹⁹ es un buen inicio.

...el papel de Sócrates consiste en mostrar que la ignorancia, de hecho, ignora que sabe, y por lo tanto que el saber puede salir hasta cierto punto de la ignorancia misma. Pero la existencia de Sócrates y la necesidad de su interrogatorio prueban que, no obstante, ese movimiento no puede hacerse sin otro. (Foucault, 2002, p.132).

Por tal motivo, Sócrates alentaba a sus interlocutores a ocuparse del dominio más cercano, en este caso, el sí mismo²⁰; dejando a un lado aquellas actividades que los distrajeran, que no les fueran redituables, más allá de lo económico, social o político y, alejándose también de los saberes históricos (en forma de crónica, aquel que no es ejemplar) y enciclopédicos de poca utilidad, argumentando que el mejor negocio es el conocimiento de sí, la manera de conducirse ante la vida²¹

<<Yo, ateniense, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando,

¹⁹ En los diálogos platónicos se manifiestan otras dos formas, aparte de la Socrática, en las que el "Otro" aparece como maestro, el maestro como ejemplo: el Otro es un modelo de comportamiento. También está, el maestro de la competencia: aquel que trasmite conocimientos, aptitudes, principios. Todas coinciden en una dialéctica entre ignorancia y memoria, siendo la memoria, el pasar de un estado de ignorancia al saber, debido a que la ignorancia por sí misma no es capaz de salir de sí.

²⁰ (Jaeger, 2010, p.p 415) menciona que la "filosofía" que Sócrates profesa aquí no es un simple proceso teórico de pensamiento, sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación. Al servicio de estos fines se hallan asimismo el examen y la refutación socráticos de todo saber aparente y de toda excelencia (*areté*) puramente imaginaria. Este examen no es más que una parte de todo el proceso, tal como Sócrates lo expone. Una parte que parece ser, ciertamente, el aspecto más original de él. Pero antes de entrar en la esencia de este dialéctico "examen del hombre".

²¹ Esto provocaría cierta polémica, la cual será discutida en el segundo capítulo, referente a "*La negatividad para la práctica de la máxima délfica.*"

diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”>> Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo en el momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. (Platón, *Apología*; 29 d-e).

Esto convertiría a Sócrates, a partir de la *Apología*, en el primer incitador a la inquietud de sí para el conocimiento de sí, lo que a su vez posibilita el comenzar a esbozar una “ética del Yo”.

1.1.1.1 La Estulticia

El individuo está vulnerable al influjo constante de las representaciones externas, -de imágenes, pensamientos, placeres, saberes, etcétera...- que de alguna manera intervienen en él, al consentir éste, que esas representaciones tengan acceso directo en su persona, sin un análisis, sin hacer un discernimiento previo de su contenido, sin hacer el esfuerzo por definir o describir dicha representación, sin intervenir su flujo; lo cual permite que dichas representaciones se alojen y tengan influencia directa en su voluntad, placeres, acciones y hábitos, causando en él una confusión constante. A este estado de letargo se le conoce como la Estulticia.

Ahora bien, ¿Qué es la *stultitia*? El *stultus* es quien no se preocupa por sí mismo. ¿Cómo se caracteriza el *stultus*?...el *stultus* es ante todo quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin examinarlas, sin saber analizar qué representan. (Foucault, 2002, p.135).

La estulticia, ocasiona que el individuo se encuentre a la deriva, oscilando en el devenir constante de las representaciones, disperso, flotando en el tiempo, sin una meta u objetivo preciso al cual dirigirse, al contrario, cambia frecuentemente de objetivo, objetivo establecido no propiamente por él, sino por la circunstancia o estimulación de las mismas representaciones, quedando condenado al mundo externo.

...el *stultus* es quien está disperso en el tiempo: no solo abierto a la pluralidad del mundo exterior, sino disperso en el tiempo. El *stultus* es quien no se acuerda de nada, quien deja que su vida pase, quien no trata de llevarla a una unidad rememorando lo que merece recordarse, y [quien no dirige] su atención, su voluntad, hacia una meta precisa y bien establecida. El *stultus* deja que la vida pase y cambia de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia, transcurre sin memoria ni voluntad. Por eso hay en él un perpetuo cambio de modo de vida. (Foucault, 2002, p.136).

En este sentido, la inquietud de sí es una respuesta a la estulticia, pues el incitar a la inquietud de sí, tiene como objetivo despertar al individuo de ese estado de letargo, de ignorancia, de sinsentido, en el cual se encuentra sumergido. Sin embargo, para poder

incitar a esta inquietud, se requiere de la figura del Otro, como interlocutor o como maestro, muestra clara de esto es Sócrates.

Puesto que estructuralmente, por decirlo así, la voluntad, característica de la *stultitia*, no puede querer preocuparse por sí misma. Por consiguiente, la inquietud de sí requiere, como pueden verlo, la presencia, la inserción, la intervención del otro. (Foucault, 2002, p.138).

1.1.1.2 La figura del Otro

Hablar de la inquietud de sí nos remite a tocar el tema de la figura del “Otro”, una figura que tiene gran relevancia para poder despertar del letargo incesante en el que se encuentra el individuo derivado de la estulticia. Por ende, la inquietud de sí no es una labor que pueda atenderse de manera independiente, ajena al mundo y a los otros²², ya que el individuo puede reconocerse en el “Otro”, al ver como lo afligen los mismos males producidos por la estulticia, así como también, encontrar saberes útiles en la interacción con el mundo.

La inquietud de sí, entonces, está atravesada por la presencia del Otro: el otro como director de existencia, el otro como corresponsal a quien se escribe y ante el cual uno se mide, el otro como amigo compasivo, pariente benévolo...No es, escribe Foucault, “una exigencia de la soledad, sino una verdadera práctica social”, un “intensificador de las relaciones sociales”. Lo cual significa decir que la inquietud

²² Al referirse al “Otro”, no debe entenderse únicamente en tanto otro individuo, como maestro o como un cúmulo de individuos. ese “Otro”, involucra a su vez al mundo, pues también interfiere en el individuo de manera directa, lo que mostraré en el capítulo sobre *El Conocimiento de sí*.

de sí no nos separa del mundo ni constituye un momento de interrupción de nuestras actividades. (Foucault, 2002, p.507).

El individuo no puede ocuparse de sí únicamente por sí mismo, ya que puede llegar a ser condescendiente con su actuar y sus pasiones, por lo que se requiere de la intervención de alguien externo, alguien que se maneje con total neutralidad, un desconocido con quien no se tenga algún vínculo emocional, alguien que pueda auxiliarlo para detectar y trabajar en aquello que lo aflige, es por eso que aparece la figura del “Otro”.

El “Otro” como maestro, guía o director espiritual es necesario en el proceso, ya que es quien incita en primera instancia a la inquietud de sí, continuando con el conocimiento y cuidado de sí. Para poder elegir a quien delegar tal empresa de acompañamiento, es necesario poner atención en su comportamiento y así, detectar si realmente pueda asumir tal responsabilidad, empezando por notar que no haga uso de la adulación ni la retórica, que mantenga una congruencia entre su discurso y sus acciones, que sea un sujeto digno de poder ostentar una absoluta franqueza, que no sea indulgente ni hostil, y que porte una calidad moral comprobable.

Pues la inquietud de sí, en efecto, es algo que, como veremos, siempre está obligado a pasar por la relación con el otro, que es el maestro. Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro. Pero lo que define la posición de éste es que se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía puede sentir con respecto a si mismo. (Foucault, 2002, p.72).

Sócrates, por ejemplo, interpela al Otro, en este caso su interlocutor, a través del diálogo, tratando de mostrarle que no sabe lo que cree saber, y que sabe lo que creía no saber,

provocando en él cierta turbación que despertará la inquietud de sí. Para los helenísticos, la necesidad del Otro como maestro²³ sigue fundándose hasta cierto punto sobre la existencia de la ignorancia, pero ahora en un sentido formativo, del sujeto que ignora sus malos hábitos, y tratará de encargarse de ello corrigiendo los vicios de los que pueda ser presa. Es por eso que se reunían en grupos²⁴ donde participaban otros individuos y, a su vez había un guía que los dirigía.

1.1.2 El conocimiento de sí

Hablar de un conocimiento de sí implica tocar el tema de la relación sujeto-verdad; puesto que el conocimiento de sí aspira a encontrar la verdad del sujeto: a encontrar ese “sí mismo”.

Después de haberse generado una preocupación de sí, es más fácil entender dicha relación sujeto-verdad, pues se hace latente una inquietud de sí que busca descifrar y comprender al “sí mismo”.

En un inicio, se pensaba que era a través de examinar al sujeto corpóreo, lo que se refiere en este caso al cuerpo que ejecuta las acciones de manera directa, movido por distintas

²³ Es preciso mencionar que Sócrates no se consideraba un maestro, sino alguien que dialogaba con sus conciudadanos acerca de temas cotidianos, claro está, aplicando su método. “Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedía a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien, me ofrezco, para que me pregunten, tanto el rico como el pobre, y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si alguno de éstos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa.” (Platón, Apol; 33 a-b).

²⁴ Este tipo de grupos cobraron tal fuerza que se convertirían en escuelas, tales como la estoica, la epicúrea y la cínica.

voliciones, experiencias y representaciones, generando en el sujeto ciertos estímulos que se manifiestan por medio de sus capacidades, sus pasiones o sus habilidades.

Es así que se piensa que la clave para poder alcanzar la comprensión del “sí mismo” es posible si se trata de descifrar a éste sujeto corpóreo. Sin embargo, realizar un estudio del sujeto corpóreo, sólo conduciría a un estudio que describe el comportamiento del sujeto en tanto cuerpo, el cual realiza acciones en respuesta a estímulos subjetivos y que se hayan intervenidos por cuestiones inherentes a su propia naturaleza como sujeto.

Para Sócrates, no se trata de desplegar un estudio caracterológico del sujeto, donde se trate de descifrar lo que es el sujeto a través de sus capacidades, sus pasiones o sus habilidades, ya que esto no despeja la duda, pues al evidenciar que el sujeto corpóreo opera de manera natural y responde a ciertos estímulos, debe haber algo con mayor trascendencia que lo opere más allá de su propia naturaleza. Por lo tanto, el conocimiento de sí no atañe a un conocimiento de éste tipo, ya que el “sí mismo” al que alude Sócrates tiene mayor trascendencia.

Así que surge la interrogante de ¿Cuál es esa verdad del sujeto? ¿Cuál es ese “sí mismo” al que se pretende conocer?²⁵.

Para contestar esta interrogante, es preciso partir de un principio, que es: la conversión de la mirada hacia sí mismo. Esto remite a llevar a cabo actos de conocimiento que se relacionan con: prestar atención hacia sí mismo, a una vigilia constante sobre sí mismo sin caer en un

²⁵ En este caso, Sócrates en (Platón, Apol; 29e) concluye que ese “sí mismo” es el “alma”. No obstante, en este punto, Foucault deja a un lado la apreciación de Sócrates para enfocarse en la de los Helenísticos, quienes guardaban cierta similitud.

desciframiento caracterológico de sí, lo que permite el establecimiento de una relación de sí, consigo mismo.

Hay que desviarse para volverse hacia sí mismo. Hay que tener a lo largo de toda la vida la atención, los ojos, el espíritu y todo el ser, en definitiva, vueltos hacia sí mismo. Desviarnos de todo lo que nos desvía de nosotros, para volvernos hacia nosotros mismos. (Foucault, 2002, p.204).

Esto implica, en un primer momento, una ruptura –que a la vez involucra un movimiento– en un sentido inmanente respecto a lo que rodea al yo, para que éste se libere de lo externo a él; de las acciones, creencias y pensamientos del “Otro” que lo afectan indirectamente²⁶, más no de su cuerpo, no sobre el yo. No obstante, esta ruptura no es absoluta, sino momentánea, ya que no se trata de una disyunción entre el conocimiento de sí mismo o de lo externo (entre ellos la naturaleza del mundo), pues se mantiene entre ambos una relación recíproca e inexorable. Convertir la mirada hacia sí mismo y recorrer con esa misma mirada la totalidad del mundo, son dos actividades absolutamente indisociables.

La primera consecuencia es que este autoconocimiento no es cuestión de algo así como una alternativa: o conocemos la naturaleza o nos conocemos a nosotros mismos. De hecho, sólo podemos conocernos a nosotros mismos como corresponde con la condición, en sustancia, de tener sobre la naturaleza un punto de vista, un conocimiento, un saber amplio y pormenorizado que nos permita conocer no sólo su organización global sino hasta sus detalles. (Foucault, 2002, p.270).

²⁶ El quitar la mirada del “Otro” no implica un desapego, sino que primeramente es necesario en el proceso generar una inquietud de sí, y así, posteriormente generarla en el Otro. Voy ahondar respecto a esto en el *Capítulo 3*.

Se requiere de un conocimiento del mundo para generar el conocimiento de si, el cual se puede alcanzar conforme a dos posturas: El estudio de la naturaleza y el mundo en el que se desenvuelve el sujeto; se da a partir de un alejamiento o retroceso del mundo –esto no quiere decir que se deje el plano de este mundo postulando algún otro como en Platón- con la intención de comprender su funcionamiento, lo que va a permitir captar la pequeñez de todo aquello a lo que le atribuíamos un valor exacerbado como las riquezas, los placeres y glorias, por lo cual, ahora, es posible dimensionar su verdadero valor, y así, poder asumir el papel del sujeto en el mundo.²⁷

.“No son importantes porque, vueltas a ver desde lo alto de ese punto en que nos instala ahora el recorrido de la naturaleza en su totalidad, vemos lo poco que cuentan y perduran. Y eso nos permite, una vez llegados a ese punto, no solo desechar, descalificar todos los falsos valores, todo ese falso comercio dentro del cual estábamos atrapados, sino apreciar en su justa medida lo que somos efectivamente en la tierra, la medida de nuestra existencia – de esa existencia que no es más que un punto, un punto en el espacio y un punto en el tiempo-, de nuestra pequeñez.” (Foucault, 2002, p.269).

Su contraparte, en cierto sentido inverso (aunque mantiene el mismo postulado), es: Un acercamiento directo con el mundo²⁸; se logra al escudriñar las representaciones que se manifiestan al sujeto por la interacción con los objetos del mundo. Se trata de intervenir y filtrar el flujo de las representaciones tal y como llegan al sujeto, poniéndolas bajo vigilancia para tratar de definir y describir los objetos cuya imagen aparecen ante la mente

²⁷ Seneca hace mención de la relación entre el sujeto y el mundo en su texto de *Cuestiones naturales*.

²⁸ Marco Aurelio, en las *Meditaciones* hace mención acerca de este tema.

del sujeto. Consiste en reconocer de lo que está compuesta una representación y cuál es su verdadera función.

Mediante este ejercicio puede reconocerse no sólo de qué está compuesto actualmente el objeto sino cuál va a ser su futuro, en qué va a convertirse, cuándo, cómo, en qué condiciones va a deshacerse y resolverse. Gracias a este ejercicio, por ende, se capta la plenitud compleja de la realidad esencial del objeto y la fragilidad de su existencia en el tiempo. (Foucault, 2002, p.285).

“El objetivo final de la conversión a sí es establecer una serie de relaciones consigo mismo.” (Foucault, 2002, p.470) Es residir en sí mismo y allí quedarse, claro, siempre manteniendo la relación con lo externo, el “Otro”.

Durante todo el periodo que llamamos Antigüedad, y según modalidades que fueron muy diferentes, la cuestión filosófica del “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad (las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso), pues bien, esas dos cuestiones, esos dos temas, nunca se separaron...la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad.” (Foucault, 2002, p.35).

Como se vio, para la antigüedad, la inquietud de sí es la piedra angular del conocimiento de sí al inducir en primera instancia a que el sujeto se preocupe de sí. Llegado a este punto, se deja ver que para la obtención de la verdad, para la autoconstitución del “yo”, el sujeto necesita someterse en un proceso de transformación que consta de llevar a cabo ciertas

prácticas estipuladas por la inquietud de sí²⁹, las cuales van despertando en él la habilidad de reconocer la verdad, hasta la obtención de la misma, creando un puente entre sujeto y verdad, y así lograr un conocimiento de sí., En este caso, el puente que permitirá conectar al sujeto con la verdad será construido por la espiritualidad.

1.1.2.1 La espiritualidad

El conocimiento de sí demanda al sujeto inscribirse en una serie de prácticas motivadas por la inquietud de sí, que generen en él cierta transformación en aras de alcanzar y descubrir el “yo”. Este tipo de prácticas se van a concentrar en la espiritualidad, en tratar de responder a la pregunta de ¿Cómo hacer para que el sujeto, el “yo”, se convierta en lo que debe ser y siga siéndolo?

Creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias, que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 2002, p.33).

²⁹ Vale la pena recordar que el conjunto de prácticas inducidas por la inquietud de sí, de las que se hará mención, no son propias únicamente de Sócrates y Platón, sino que tienen sus raíces en la Grecia arcaica y en otras civilizaciones donde se ejercía una tecnología de sí que también involucraba la transfiguración del sujeto para tener acceso a la verdad. Ejemplo de esto son los pitagóricos, con prácticas como la purificación, la meditación o concentración, la retirada y la resistencia. No obstante, en Sócrates, este tipo de tecnologías de sí se reestructurarían con la intención de adecuarse a la inquietud de sí concebida por el mismo Sócrates.

La espiritualidad antigua de occidente de la que aquí se habla consta de tres características. Primera característica: la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho; el sujeto, tal como es, no tiene la habilidad de reconocer la verdad de manera innata o por un acto de conocimiento. Es necesario que se involucre el ser mismo del sujeto en un proceso de transformación, ese es el precio a pagar. Segunda característica: es un movimiento y trabajo constante que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual; posar la mirada en sí mismo no se trata de una contemplación, de solamente admirarse pasivamente, sino que conlleva un movimiento, puesto que el objetivo del sujeto es dirigirse al “yo”, lo que supone una actividad, un desplazamiento. Se trata de que el sujeto se concentre por completo en las posibilidades, lo que lo separa y lo que debe hacer para alcanzar su única y verdadera meta, que es el “yo”, lográndolo gracias a este proceso de autoconocimiento. Estas prácticas conllevan que el sujeto se encuentre en continuo movimiento, tanto al interior, como al exterior, en el contacto con el “Otro” (con mundo y con los otros). Es un trabajo constante sobre sí mismo motivado por la transformación que se pretende (ascesis).

En cambio, se convalidará un modo de conocimiento tal que, al considerar todas las cosas del mundo y los otros, en relación con nosotros, por consecuencia podremos transcribirlas en prescripciones, y así modificaran lo que somos. Modificaran el estado del sujeto que las conoce (Foucault, 2002, p.233).

Tercera característica; la consecución del yo, ya que la meta y objetivo del sujeto siempre debe tender hacia el “yo”.

El otro es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo.

Para que la práctica de sí llegue a ese yo al que apunta, es indispensable el otro.
(Foucault, 2002, p.131).

1.1.3 El ocuparse de sí o cuidado de sí

...solo algunos, en todo caso, pueden llevar esa práctica de sí hasta el fin que le es propio. Y la meta de la práctica de sí es el yo. Solo algunos son capaces del yo, aun cuando es cierto que la práctica de sí es un principio que se dirige a todos.
(Foucault, 2002, p.130).

Hasta este punto podemos argüir que todo sujeto es capaz de llevar a cabo esta práctica de sí, sólo que, claro está, se debe de someter a una transformación incesante, lo cual requiere un acto de valor que mantenga el ímpetu, motivo por el cual, son pocos, aquellos que se aventuran a tan ardua travesía, aun teniendo la capacidad prefieren continuar en el profundo letargo.

Puede decirse que todos los individuos son en general “capaces”: capaces de ejercitarse, capaces de ejercer esta práctica de sí. No hay descalificación a priori de tal o cual individuo, debido a su nacimiento o a su estatus. Pero, por otro lado, si todos son capaces en principio de acceder a la práctica de sí, es un hecho absolutamente general que muy pocos son en concreto capaces de ocuparse de sí mismos. Falta de valor, falta de fuerza, falta de resistencia, incapaces de comprender la importancia de esta tarea, incapaces de llevarla a buen fin; ése es, en efecto, el destino de la mayoría. (Foucault, 2002, p.126).

El cuidado de sí es una práctica que requiere de ejercicios, no solamente físicos, sino también espirituales, donde es importante que se apoyen y acompañen de ciertos preceptos: “...son conocimientos tales que, desde el momento en que los tenemos, una vez que los poseemos, una vez que los hemos adquirido, el modo de ser del sujeto se transforma, porque gracias a eso, dice, vamos a ser mejores” (Foucault, 2002, p.232). Aquí, se pondrá a prueba la capacidad que todo hombre posee para la práctica de sí, pues ocuparse o cuidar de sí mismo es una actividad que debe trabajarse y ejercerse durante toda la vida, sobre todo en la madurez, que es la edad determinante³⁰ pues se volverá un actividad crítica respecto a sí mismo, siendo una práctica formativa y a la vez correctiva. En este sentido, la formación no es de carácter técnico, para desempeñar una profesión, sino es una preparación del sujeto ante los infortunios de la vida; el aspecto correctivo no se remite únicamente al combate contra la ignorancia que se ignora, sino también contra los prejuicios y malos hábitos previamente adquiridos o heredados -ya sea en la infancia, la adolescencia o la adultez- para así poder liberarse de ellos. Llevar a cabo un práctica de éste tipo, que no se circunscribe a un periodo específico de la vida del sujeto, le va a permitir recomponer para poder develar el “yo”.

El cuidado de sí se lleva a cabo por la realización de diferentes prácticas de sí sobre sí mismo: la ascesis. Estas prácticas no deben ser consideradas bajo un sometimiento del sujeto a una ley, sino como una manera en que éste se puede ligar con la verdad. Son prácticas que permiten una relación plena entre el sujeto y la verdad, pues el sujeto práctica y ejerce la verdad para actuar como debe hacerlo, ser como debe y quiere ser. Tampoco

³⁰ Para los griegos clásicos, el momento adecuado para inducir a la inquietud de sí era en la edad de la adolescencia, ya que se buscaba preparar al adolescente como ciudadano o, si su estatuto lo permitía, como gobernante. Había una intención política en este sentido. Esto cambiaría en el periodo helenístico (que comprende las escuelas estoicas, epicúreas y cínica) al postular que “la inquietud de sí es una obligación permanente que debe extenderse durante toda la vida” (Foucault, 2002, p.33).

tiene que ver con un renunciamiento de sí³¹, al contrario, es una preparación de sí a través de una relación consigo autosuficiente y plena que transforme al sujeto para que logre autoconstituir el “yo”.

Mediante la *askesis* (mediante la ascesis) se trata, al contrario, de adquirir algo. Hay que proveerse de algo que no tenemos, en vez de renunciar a tal o cual elemento de nosotros mismo que presuntamente somos o tenemos. Hay que proveerse de algo que, justamente, en vez de llevarnos a renunciar poco a poco a nosotros mismos, permitirá proteger el yo y llegar a él. En dos palabras, la ascesis antigua no reduce: equipa, provee. (Foucault, 2002, p.306).

La ascesis busca preparar al sujeto para los acontecimientos de la vida a través de sus prácticas, las cuales se integran por un conjunto de movimientos y actividades que dotan al sujeto de las herramientas suficientes y necesarias para aquellos sucesos que se presenten - ya sean externos o internos- en el transcurso de la vida, que de hecho pueden generar cierto malestar, pero no tienen por qué ser considerados con total negatividad, sino que son pruebas, eventos formadores o educadores para el sujeto. Es así que la vida es considerada como una prueba constante, incesante y perpetua³².

“Quiero decir esto: en la ascesis, se trata de preparar al individuo para el porvenir, un porvenir que está constituido por acontecimientos imprevistos, acontecimientos cuya naturaleza en general tal vez se conozca, pero de los que no puede saberse cuándo se producirán y ni siquiera si lo harán. En consecuencia, en la ascesis se

³¹ Cuestión que es afirmada por el cristianismo para la ejecución de la ascesis, lo cual cambia los valores. Por ende, es preciso no confundir la acepción.

³² Desde Sócrates, ya se comenzaba a formular la noción de la vida como prueba, por eso la preocupación acerca de la educación del individuo a partir de la práctica de sí que lo dotara de una preparación frente a los infortunios que se presentaran.

trata de encontrar una preparación, una *paraskeue* tal que pueda ajustarse a lo que pueda producirse y solo a eso, y al momento en que se produzca, en caso de que lo haga.” (Foucault, 2002, p.307).

Esta preparación se fundamenta en el *logos*, manifestándose sobre preceptos verdaderos que se traducen en discursos verdaderos, los cuales envuelven conocimientos teóricos de la relación del sujeto con el mundo y persuaden al sujeto a actuar de acuerdo al *logos* -siendo ajenos a cualquier tipo de ordenamiento sobre el sujeto-; sirven de equipamiento para el sujeto, quien los asimila, se los apropia y por convicción los asume como estandarte en sus acciones y pensamientos. Así, cuando se presente un acontecimiento tal, que conflictúe al sujeto, podrá echar mano de manera simultánea de aquel discurso ya intrínseco en él, y así, ser auxiliado por el *logos*. Esto, Foucault lo llama: *subjetivación del discurso de verdad*³³ ”Hacer propia la verdad; convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad” (Foucault, 2002, p.317). Y es a través de este tipo de discursos, que el sujeto mismo se pronuncia, lo que promueve un comportamiento en función de la verdad, creando así, un puente entre la verdad y él mismo.

La *paraskeue* es la estructura de transformación permanente de los discursos de verdad, bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente

³³ La forma inicial para la apropiación de los discursos de verdad es la escucha, de la cual se desprenden otras técnicas concernientes a la lectura, la escritura y el hecho de hablar. Escuchar permite recoger el *logos*, lo que se dice de verdad, lo que va a poder persuadir al sujeto a conducirse bajo su estatuto hasta el punto de incrustarse en él, reflejado en una proposición, una aserción, que va dirigir y sustentar su manera de conducirse, sus acciones; lo que conlleva a un *ethos*. Para poder escuchar es necesario el silencio, se debe mantener una actitud que permita recibir el *logos* que trata de transmitirse, y, posteriormente, culminar en un acto de memorización constante de dichos discursos. La lectura se concentra en la meditación de los discursos de verdad, apropiándose de ellos en el pensamiento para después convertirse en principios de acción del sujeto. La escritura para sí mismo, (lo que podría considerarse como notas) ayuda a asimilar aquello que se ha meditado acerca de los discursos de verdad, también, ayuda a que se implanten en el sujeto. y así, tenerlos presentes en todo momento. Cabe mencionar que este tipo de anotaciones no tienen un uso exclusivamente personal, al contrario, la idea es que se mantenga un intercambio constante con el otro, que se propicie cierta dialéctica del *logos*.

admisibles. La *paraskeue*, además, es el elemento de transformación del *logos* en *ethos*. Y entonces puede definirse la *askesis*: será el conjunto, la sucesión regulada, calculada de los procedimientos que, en un individuo, son susceptibles de formar, de fijar definitivamente, de reactivar periódicamente, y de reforzar si es necesario, esa *paraskeue*. La *askesis* es lo que permite que el decir veraz –decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que esté también dirigido a sí mismo- se constituya como manera de ser del sujeto. La *askesis* hace del decir veraz un modelo de ser del sujeto. (Foucault, 2002, p.313).

La ascética, contempla ejercicios que permiten poner en acción los discursos de verdad apropiados por el sujeto, volviéndose un saber activo. Son ejercicios que responden a una cuestión técnica, pues cada ejercicio se rige de ciertas reglas internas que deben seguirse, no imperiosamente, pero si guardando un orden cronológico inamovible, a manera de método específico. Aquí, los ejercicios dependen puramente de la libre elección del sujeto, en el momento que éste los considera útiles o necesarios.

Respecto a los ejercicios de la ascética, se puede decir que hay una clasificación que distingue entre tres grupos o tipos de ejercicios, sin embargo, no cambia el hecho de que todos mantienen una interacción – aunque en diferente medida- con el “Otro”.

Por un lado están los que se apoyan en la *Meletan*: aquellos que son de carácter mental, que involucran un trabajo racional; en específico, la meditación implica hacer uso de la facultad racional que posee todo sujeto para discernir sobre el uso correcto de las otras facultades físicas e intelectuales que yacen en él, y así preparar al sujeto mentalmente para que sepa controlar, juzgar y observar las representaciones que le asechan, así como también, que

aprenda a actuar ante lo que podría suceder en posibles y diversos escenarios, (que identifique cuáles son las cosas que le afligen, cómo podría remediarlas, cómo podría erradicarlas).

Cuando los filósofos hablan de los ejercicios de sí sobre sí mismo, la expresión *meletan* designa, creo, algo así como la *melete* de los retóricos: un trabajo que el pensamiento ejerce sobre sí mismo, un trabajo mental, pero cuya función esencial es preparar al individuo para lo que pronto deberá hacer. (Foucault, 2002, p.403).

Ejemplo de este tipo de ejercicios son: la premeditación de los males futuros; se trata de hacer una representación de una situación complicada, adversa, de un mal, y traerlo a la actualidad. No se trata de prever a futuro a partir de las posibilidades que tiene alguna situación de suceder, sino de imaginar el peor de los escenarios o al menos el más desastroso. La intención es convencerse de que no son males reales, que no es como se le dimensiona, solo se le adjudica como mal por el juicio que se emite sobre él, pero no porque así sea realmente.

Está el ejercicio del examen de conciencia: el examen de la mañana, tiene como propósito determinar las actividades a ejecutar en el transcurso del día; el de la noche, radica en hacer una remembranza antes de dormir de lo hecho en el día, sin el ánimo de juzgar, y analizar si se llevó a cabo aquello que se había propuesto por la mañana para hacer un balance real de lo que se había programado, o en su defecto, de qué fue lo que se realizó. Esto sirve para evaluar donde se encuentra el sujeto con base en su objetivo.

Al igual, están los ejercicios referentes al examen de contenido de las representaciones: ejercicio de la descomposición temporal; se trata de mirar las cosas en su multiplicidad, en su dispersión, no en suma, como unidad, sino en una discontinuidad temporal.

Ejercicio de descomposición de los elementos materiales; corresponde a recuperar los elementos de las cosas de las representaciones materiales, dirigiendo la mirada hacia los objetos para analizar sus elementos y mostrar con ello su valor específico o lo poco valiosos que son.

También, está el ejercicio de la meditación sobre la muerte: es una mirada en retrospectiva sobre sí mismo, sobre la propia vida, para evaluar si el sujeto se encuentra satisfecho con lo hecho hasta el momento, en qué punto se haya, y que tan lejos se ubica respecto a su objetivo.

Por otro lado, están los que se apoyan en la *Gymnazein*: aquellos que preparan al sujeto a través de un entrenamiento físico en situaciones ya reales y presenciales.

Por otro lado tenemos el *gymnazein* (o *gymnazesthai*: forma media) que indica el hecho de hacer gimnasia para sí mismo, que significa propiamente “ejercitarse”, “entrenarse”, y que se relaciona, me parece, mucho más, con una práctica en situación real. *Gymnazein*, en efecto, es estar en presencia de una situación, una situación real, ya sea que uno haya invocado y organizado artificialmente o que se tope con ella en la vida y en la cual pone a prueba lo que hace. (Foucault, 2002, p.404).

Ejemplo de este tipo de ejercicios son: la ataraxia (el autodomínio que hace que nada nos perturbe) y la autarquía (la autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de

nosotros mismos). Refieren a cierta relación permanente consigo mismo. Remiten a la actividad de concentrarse en sí mismo, de recogerse en sí mismo; la salvación: al resguardarse a sí mismo a partir de una relación consigo mismo el sujeto encuentra una satisfacción y goce en sí mismo, lo que vuelve al sujeto inaccesible a las perturbaciones exteriores.

“...eran las prácticas de abstinencia, privación o resistencia física. Podían tener valor de purificación o atestiguar la fuerza “demoniaca” de quien los practicaba. Pero en la cultura de sí, esos ejercicios tienen otro sentido: se trata de establecer y someter a prueba la independencia del individuo con respecto al mundo externo” (Foucault, 2002, p.476).

Por último están aquellas que son resultado de la combinación de ambas, al conjugar tanto la preparación mental como el entrenamiento físico del cuerpo.

Ejemplo de estos ejercicios son los ejercicios de prueba: ejercicio de control de las representaciones; no tiene como objetivo descifrar una verdad oculta del sujeto mismo (a nivel caracterológico), sino que se trata de evaluarlas de acuerdo a los principios de verdad y saber si la cosa que se representa nos afecta o conmueve, y cuál es la razón de que lo haga o no la haga.

Ejercicios que implican una interrogación sobre sí mismo, donde se cuestiona la situación en la que se haya el sujeto y, el objetivo que él mismo se ha proyectado y pretende alcanzar, lo que también involucra un entrenamiento físico del sujeto, generando así un análisis progresivo del mismo.

La prueba como ejercicio por partida doble; quiero decir: como ejercicio a la vez en lo real y sobre el pensamiento. En este tipo de prueba, no se trata simplemente de imponerse una regla de acción o abstención, sino de elaborar al mismo tiempo, una actitud interior. Es preciso enfrentarse a lo real y, a la vez, controlar el pensamiento en el momento mismo en que nos enfrentamos con ese real. (Foucault, 2002, p.411).

En su mayoría, las prácticas antes mencionadas se apoyan en *la techné* de otras disciplinas, haciendo uso de un vocabulario similar como en el médico³⁴, que habla de que hay que curarse, hay que sanar, hay que amputarse; también están las actividades con influencia jurídica, como la liberación o emancipación de sí mismo; o, están las de corte religioso, que inspiran a rendir culto a sí mismo, a honrarse, respetarse.

Como se puede notar, el periodo helenístico proporciona un abanico de opciones y prácticas que no derivan en una sola forma de autoconocimiento. Son prácticas que procuran el cuidado del sujeto, en tanto cuerpo y en tanto “yo”.

³⁴ El mismo Sócrates se consideraba como un médico del alma.

1.2 La Triada: La inquietud de sí, el conocimiento de sí y el cuidado de sí

Una vez explicado cada uno de los temas que integran la máxima delfica -aun cuando la “inquietud de sí” no lo haga explícitamente- toca mostrar cómo es que se articulan.

Esta primera referencia era, por decirlo así, introductoria, incitadora, a la *epimeleia heautou*: al contemplarse un poco y comprender sus propias insuficiencias, Alcibíades era alentado a ocuparse de sí mismo.³⁵ La segunda aparición del *gnothi seauton*, se daba inmediatamente después de la exhortación a ocuparse de sí mismo, pero en la forma de una cuestión metodológica, en cierto modo: ¿qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse, qué quiere decir ese *heauton*, a qué se refiere? Aquí se citaba por segunda vez el precepto delfico.³⁶ Por último, ahora, tercera aparición del *gnothi seauton* por decirlo de algún modo, cuando se plantea en qué debe consistir “ocuparse de sí”. Y esta vez tenemos, entonces, el *gnothi seauton*, por decirlo de algún modo, en todo su esplendor y en toda su plenitud: la inquietud de sí debe consistir en el autoconocimiento. (Foucault, 2002, p.77).

El primer acercamiento que hay con la máxima delfica -ya con la integración de la inquietud de sí- se da en un sentido de prudencia, pues se invita a la preocupación de sí a través de la reflexión sobre sí mismo, acerca de los conocimientos que se cree poseer, si realmente se poseen, de cuales se carece y por qué se carece de ellos.

³⁵ Platón, *Alcibiades*, 124b, p.

³⁶ Platón, *Alcibiades*, 129a, p.

Hay una metáfora que hace Foucault la cual a mi parecer ejemplifica todo el proceso y articulación de la práctica de sí.

Me refiero a la metáfora de la navegación, que contiene varios elementos. [En primer lugar] la idea, por supuesto, de un trayecto, un desplazamiento efectivo de un punto a otro. Segundo, la metáfora de la navegación implica que ese desplazamiento se dirija hacia cierta meta, que tenga un objetivo. Esa meta, ese objetivo, es el puerto, el abra, en cuanto lugar seguro en donde se está al abrigo de todo. En esta misma idea de la navegación encontramos el tema de que el puerto hacia al cual nos encaminamos, pues bien, es el puerto de amarre, el puerto en que encontramos nuestro lugar de origen, nuestra patria. El trayecto hacia sí mismo tendrá siempre algo de odisea. La cuarta idea que descubrimos ligada a esta metáfora de la navegación: para volver al puerto de amarre y si se desea con mucha intensidad llegar a ese lugar seguro, el trayecto en sí mismo es peligroso. En toda su extensión enfrentamos riesgos, riesgos imprevistos, que pueden comprometer nuestro itinerario e incluso perdernos. Por consiguiente ese trayecto será en verdad el que nos conduzca hacia el lugar de salvación, a través de una serie de peligros, conocidos y poco conocidos, conocidos y mal conocidos, etcétera. Por último, siempre en esta idea de la navegación, creo que hay que tener presente que la trayectoria a recorrer hacia el puerto, el puerto de salvación a través de los peligros, implica, para terminar bien y llegar a su objetivo, un saber, una técnica, un arte. (Foucault, 2002, p.243).

En la metáfora de la cual se apoya Foucault, se representa –posterior a la inquietud de sí- el proceso que prosigue en la práctica de la máxima délfica. Alude al movimiento que hay en

el sujeto con dirección al “yo”, -que es su objetivo- un movimiento que se ve reflejado en una transformación de él mismo, un tanto compleja, lo que la vuelve un camino espinoso al enfrentarse ante los infortunios que se pueden presentar; es una transfiguración que se apoya en preceptos, en los discursos de verdad que se ven reflejados en prácticas específicas que servirán como preparación frente al combate interior que permite corregir los vicios, así como también, ante el combate exterior, contra las adversidades de la voluptuosidad en el trayecto hacia el “yo”. Es por eso que se debe trabajar en el principio de dominio de sí, alejarse de los bienes pasajeros y saberes inútiles.

Capítulo II. La negatividad para la práctica de la Máxima

Délfica

Foucault, Al haber tenido que añadir y reivindicar a la inquietud de sí como parte de la práctica de la máxima délfica, permite advertir que ésta perdió su importancia, quedando relegada, al borde del olvido, manteniéndose vigente sólo por los textos antiguos que trataban de evocarla. Con el pasar del tiempo fue perdiendo su valor. En cambio, el conocimiento de sí fue ganando terreno, hasta llegar a ostentar un rol privilegiado en la relación sujeto-verdad.

El cuestionamiento aquí surge en ¿por qué introducir el concepto de la inquietud de sí, que, como se puede notar, a través de la historia se encuentra menoscabada, a la sombra del precepto de conocimiento de sí, pero que siempre estuvo presente en la filosofía griega? ¿Cuál es la razón de que el conocimiento de sí haya cobrado tal protagonismo como para desviar la mirada ante la inquietud de sí, cuando siempre se consideró a ambos preceptos contenidos el uno sobre el otro?

A nuestro juicio, el principio de que uno debe “ocuparse de sí”, “preocuparse por sí mismo” quedó, sin duda, oscurecido por el resplandor del *gnothi seauton*. Pero hay que recordar que la regla sobre la necesidad de conocerse a sí mismo se asoció regularmente al tema de la inquietud de sí. (Foucault, 2002, p.467).

Ahora bien, lo que traté de mostrarles, lo que traté de hacer, fue precisamente reubicar el *gnothi seauton* al lado, e incluso en el contexto y contra el fondo de lo que los griegos llamarían inquietud de sí (la *epimeleia heautou*). Y lo repito: creo

que hay que ser ciego hasta cierto punto para no darse cuenta de que [esa inquietud de sí] es permanente en todo el pensamiento griego y que siempre acompaña, en una relación compleja pero constante, el principio del *gnothi seauton*. Este principio no es autónomo en el pensamiento griego. Y me parece que no podemos comprender su significación ni su historia si no tenemos en cuenta esa relación permanente entre autoconocimiento e inquietud de sí en el pensamiento antiguo. (Foucault, 2002, p.439).

Esto se debe a tres puntos que tienen injerencia directa en la infravaloración de la inquietud de sí:

El primero responde a una tergiversación de la concepción de la inquietud de sí y su relación con el conocimiento de sí por parte del ascetismo cristiano y la moral moderna, ya que en ambas se buscaba el postular una teoría general del conocimiento de sí sobre el sujeto, por lo que esa misma universalización del paradigma los encausa a denostar a cualquier otro que tuviese una formulación distinta, sin entender que hay diferentes formas de generar una inquietud y un conocimiento de sí, al igual que sus prácticas.

Dentro de la propia historia de esa inquietud de sí, el *gnothi seauton* no tiene la misma forma ni la misma función. A consecuencia de lo cual, los contenidos de conocimiento abiertos o transmitidos por el *gnothi seauton* no van a ser siempre los mismos. Esto significa que las formas mismas del conocimiento que se ponen en juego no son iguales. Lo cual significa, también, que va a modificarse el propio sujeto, tal como lo constituye la forma de reflexividad característica de tal o cual tipo de inquietud de sí. (Foucault, 2002, p.440).

Realmente, es a partir del siglo V d. C. cuando se transgreden y alteran ciertos valores de la inquietud de sí, provocando que se desvirtuara, a tal grado de llegar a ser denostada y subsumida por el conocimiento de sí. Asimismo, no fue la única consecuencia, pues ésta tergiversación de valores por parte de ascetismo cristiano y la moral moderna provocó que se le adjudique una carga negativa a la práctica de la máxima delfica, cosa que no sucedía en la época griega, helenística y romana, al contrario, la inquietud de sí conservaba un rol protagónico en el desenvolvimiento de su pensamiento y prácticas; de hecho, a la práctica de la máxima delfica en esta época se le atribuía un valor positivo.

Ahora bien, en todo este pensamiento antiguo del que les hablo, ya sea en Sócrates o en Gregorio de Nisa, “ocuparse de sí mismo” tiene siempre un sentido positivo, jamás un sentido negativo... Tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante tantos siglos fue al contrario, un principio positivo, principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas. (Foucault, 2002, p.31).

Se puede notar, entonces, que al considerar a la inquietud de sí como pilar fundamental de la práctica de la máxima delfica -así como lo considera el pensamiento antiguo³⁷- se integraron prácticas del tipo de “conversión hacia sí mismo”: replegarse hacia sí mismo, permanecer en compañía de sí mismo, complacerse a sí mismo, pensarse en compañía de sí mismo, rendirse culto -por mencionar algunas-. Esto provocaría una crítica constante hacia la práctica de la máxima delfica basada en la inquietud de sí, siendo considerada como una práctica que promueve el individualismo y el egocentrismo, por dirigir toda la atención en el sí mismo, en el sujeto mismo por encima del “Otro”.

³⁷ Desde la figura de Sócrates hasta las escuelas estoicas, epicúreas y cínicas.

Puesto que con demasiada ligereza se erigió a Foucault en el poeta de ese individualismo contemporáneo cuyas derivas y límites se denuncian. Aquí y allá escuchamos decir que, enfrentado al derrumbe de los valores, Foucault, al apelar a los griegos, habría cedido a la tentación narcisista. (Foucault, 2002, p.501).

En ningún momento se tenía como objetivo fomentar el individualismo o el egocentrismo, sino es el ascetismo cristiano y la modernidad quienes generan esa percepción del conocimiento de sí cimentado en una inquietud de sí. Esto los condujo a reformular su estructura, a revalorizar el tipo de prácticas que se ejercían. Un conocimiento de sí basado en una inquietud de sí, donde según el ascetismo cristiano³⁸ se promueve el individualismo con sus prácticas, quedaría relegado. Así que se postula un conocimiento de sí alejado de la inquietud de sí, conservando aun así ciertas prácticas, sólo que con una acepción distinta; igualmente con la intención de alcanzar un conocimiento de sí, claro, ya con una visión cristiana o moderna del no egoísmo, en aras de la creación de una ética incluyente, de una moral colectiva.

Y otra paradoja, también, que hay que mencionar para explicar de qué manera esta noción de la inquietud de sí se perdió en cierto modo en la sombra, es que esa moral, moral tan rigurosa originada en el principio “ocúpate de ti mismo”, esas reglas austeras, pues bien, nosotros las retomamos: puesto que, en efecto, esas reglas van aparecer, o reaparecer, sea en una moral cristiana, sea en una moral moderna no cristiana. Pero en un clima enteramente diferente. Esas reglas austeras,

³⁸ Se puede percatar de esto -por mencionar solo un ejemplo- en la conversión o retorno de sí (práctica previamente expuesta en el cuidado de sí). El ascetismo cristiano tiene como principio fundamental la renuncia de sí, pues es la pauta de la salvación para el acceso a la verdad, a la otra vida. Uno no puede salvarse si no renuncia a sí mismo. Algo antagónico para el retorno de sí, que implica un repliegue en sí mismo.

que vamos a reencontrar idénticas en su estructura de código, pues bien, resulta que las reaclimatamos, las traspusimos, las transferimos al interior de un contexto que es el de una ética general del no egoísmo, sea con la forma cristiana de una obligación a renunciar a sí mismo, sea con la forma “moderna” de una obligación para con los otros, ya se trate del prójimo, la colectividad, la clase, la patria, etcétera. Por tanto, el cristianismo y el mundo moderno fundaron todos estos temas, todos estos códigos del rigor moral, en una moral del no egoísmo, cuando en realidad habían nacido dentro de ese paisaje tan fuertemente marcado por la obligación de “ocuparse de sí mismo”. (Foucault, 2002, p.32).

Es poco sensato considerar a la práctica de sí como individualista. En primera porque aun cuando se despojó de la inquietud de sí en el proceso de la máxima delfica y se reformuló la ejecución de ciertas prácticas, se seguía conservando en su origen el precepto de “ocúpate de ti mismo”, elemento indisociable de la inquietud de sí. Y, como mostré, la participación del “Otro” en este proceso, cobra gran relevancia al ser una práctica social –claro está, guardando sus dimensiones- al aparecer la figura del “otro”, ya sea como interlocutor, como maestro-guía o director espiritual, o la naturaleza misma del mundo, de cualquier forma la interacción es constante. Por lo tanto resulta contradictorio pensar en una ética egoísta cuando la figura del “Otro” es medular para alcanzar un conocimiento de sí.

El siguiente punto se versa sobre la percepción de la inquietud de sí como un privilegio político: Para poder ocuparse de sí, los jóvenes aristócratas de la Grecia clásica debían delegar sus responsabilidades y deberes a sus súbditos para poder involucrarse enteramente dentro de la máxima delfica y, posteriormente desempeñar de la mejor forma los cargos políticos que les serían conferidos, de tal suerte que pudieran gobernar de manera óptima.

Esto provocó que alistarse en el proceso que involucra la máxima délfica fuese considerado como un privilegio político que le corresponde a una clase social alta, (que tenga el entendimiento, el tiempo, la economía, la cultura, que un proceso de este tipo demanda) puesto que un esclavo o siervo no podía desatender sus labores por dedicarse a sí mismo.

La inquietud de sí se formula como un principio incondicionado. “Como un principio incondicionado” quiere decir que se presenta como una regla aplicable a todos, practicable por todos, sin ninguna condición previa de estatus y sin ninguna finalidad técnica, profesional o social. La idea de que habría que preocuparse de sí mismo porque uno es alguien que, por estatus, está destinado a la política, y, en efecto, para poder gobernar como corresponde a los otros, es una idea que ya no aparece, o, en todo caso, que pierde mucha de su vigencia. En consecuencia: práctica incondicionada, pero práctica incondicionada que, de hecho, siempre se lleva a cabo en formas exclusivas. (Foucault, 2002, p.130).

No obstante, en el periodo helenístico³⁹ se pondero toda una cultura⁴⁰ en torno a la práctica de sí mismo, pregonando ésta como una práctica social, por lo que se va inculcar la inquietud de sí, pero fuera de cualquier propósito político que anteriormente se le atribuía, en este caso, el de gobernar a los otros.

³⁹ Los Helenísticos no fueron los únicos que realizaron una distinción entre las implicaciones políticas que se le adjudicaban a la inquietud de sí; posteriormente el Neoplatonismo le agregaría un valor catártico, haciendo una distinción entre el aspecto político y catártico, diferenciación que no era considerada por Platón debido a que él encontraba implícita la una con la otra.

⁴⁰ “Me parece que si llamamos cultura, por lo tanto, a una organización jerárquica de valores, accesible a todos pero al mismo tiempo oportunidad de plantear un mecanismo de selección y exclusión; si llamamos cultura al hecho de que esta organización jerárquica de valores exija al individuo conductas reguladas, costosas, sacrificiales, que polaricen toda la vida y, para terminar, que esta organización del campo de valores y el acceso a ellos solo puedan darse a través de las técnicas reguladas, meditadas, y un conjunto de elementos constituyentes de un saber: en esa medida, podemos decir que en la época helenística y romana hubo verdaderamente una cultura de sí. El yo, me parece, organizo y reorganizo efectivamente el campo de los valores tradicionales del mundo helenístico clásico”. (Foucault, *La Hermenéutica del sujeto*, 2002, p.179).

Ahora se va inculcar la inquietud de sí que procure el desarrollo del sujeto, preservando la preocupación por el “Otro”, tratando de generalizar este precepto de vida en todo individuo, procurando la integración tanto del pudiente como del pobre. Sin embargo, aun así, para ejercer esta práctica de sí es cierto que se requiere el pertenecer a un grupo cerrado (como las escuelas estoica, epicúrea o cínica) o ejercer el ocio cultivado, que realmente correspondía a un sector económico y socialmente elevado⁴¹.

El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatus de sujeto, definido por la plenitud de la relación consigo. Tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro. (Foucault, 2002, p.133).

En este sentido sería engañoso pensar que a partir del periodo helenístico se volvió una práctica totalmente accesible a cualquier individuo, pero al menos se le despojó de la carga política e hizo asequible el acceso a dichas prácticas. La figura de Sócrates rompería aquí con esta concepción al representar él mismo la posibilidad de ejercer la inquietud de sí sin ser un privilegiado, pero en general sí se da el caso.

El último punto referente a la desestimación de la inquietud de sí es motivado por la concepción de la relación sujeto-verdad planteada por la modernidad⁴², en específico, en el

⁴¹ Aun cuando se trata de generalizar dicho precepto para que fuese practicado por cualquier individuo, era necesario contar con un cierto tiempo de ocio para poder dedicarse a sí mismo, un tiempo de ocio al cual no todos podían tener acceso. También era necesario suscribirse en cierto modo de vida predicado por los distintos círculos o cofradías que terminarían por convertirse en instituciones, como la escuela epicúrea, la estoica y la cínica. Estas instituciones comenzaron a congregarse personas de distintas clases sociales, logrando transgredir la línea estatutaria que se había delimitado como frontera, por lo que ya había mayor difusión al respecto.

⁴² Previo a la modernidad, en el cristianismo no había disrupción alguna entre la espiritualidad y la ciencia. Ambas se consideraban como complementarias una de la otra.

siglo XVII por Descartes⁴³, en su texto de las *Meditaciones*: Al ponderar al sujeto como aquel que con su condición propia de sujeto le basta para tener acceso a la verdad, pues tiene la capacidad de reconocer la verdad a priori. Es a través de actos de conocimiento que se designa al conocimiento como el único acceso a la verdad. Sin embargo, el desprenderse de cualquier proceso espiritual no significa que el acceso a la verdad, a través, únicamente por un acto de conocimiento, no se encuentre condicionado. En este caso lo será por las condiciones internas y externas del acto de conocimiento.⁴⁴

Según Foucault, la filosofía elabora, desde Descartes, una figura del sujeto que es intrínsecamente capaz de verdad: el sujeto sería a priori capaz de verdad, y sólo accesoriamente un sujeto ético de acciones rectas: “Puedo ser inmoral y conocer la verdad”. Es decir que el acceso a una verdad, para el sujeto moderno, no depende del efecto de un trabajo interior de orden ético (ascesis, purificación, etcétera). La Antigüedad, al contrario, habría hecho depender el acceso del sujeto a la verdad de un movimiento de conversión que imponía a su ser un trastocamiento ético. En la espiritualidad antigua, el sujeto puede aspirar a la verdad a partir de una transformación de su ser, mientras que para la filosofía moderna, puede pretender cambiar su manera de conducirse en la medida en que la verdad lo ilumina desde siempre. (Foucault, 2002, p.p. 493-494).

⁴³Descartes fue el parte aguas, sin embargo, Kant termino por consolidar esta concepción al aseverar que “si el conocimiento tiene límites, éstos están en su totalidad en la estructura misma del sujeto cognoscente, vale decir, en el factor mismo que permite el conocimiento”. Rompiendo ambos, por completo, la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad.

⁴⁴ Solo quisiera hacer un sobrevuelo acerca de este tema. Las condiciones internas del acto de conocimiento se refiere a las reglas que se deben respetar para tener acceso a la verdad: reglas formales del método y condiciones objetivas; las condiciones externas son las culturales y las morales.

Al emanciparse el conocimiento de sí -un conocimiento de sí que se da a priori- de cualquier proceso espiritual, de una transformación donde el sujeto se autoconstituye, donde no hay precio que pagar por el acceso a la verdad, suscita que la inquietud de sí quede obsoleta al perder su valor e importancia. He ahí el momento en que la modernidad relegó a la inquietud de sí⁴⁵.

Al emanciparse de la espiritualidad también se emanciparía de la participación del Otro, lo que desembocaría, ahí sí, en una ética que promueve el egoísmo. La espiritualidad permite la participación e integración del Otro.

⁴⁵ No obstante, la filosofía del siglo XIX (autores como Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger), retoma cierta espiritualidad en su estructura al vincular nuevamente el acto de conocimiento y una transformación en el ser mismo del sujeto. Consecuencia de esto es el resurgimiento acerca de temas de este tipo, que involucren las exigencias de la espiritualidad y es por eso que reaparece el interés por la inquietud de sí. El psicoanálisis, por ejemplo, una ciencia moderna, se expresa dentro de esta fórmula.

Capítulo III. La Máxima Délfica como práctica para la fundamentación de una Ética del “Yo”

Después de haber desarrollado la tríada de la máxima délfica y los procesos que ésta conlleva y, de haber librado de la carga negativa que se le atribuye a dicha práctica, toca el turno de explicar cómo es que se relaciona con una ética del “yo”, cómo van allanando el camino para comenzar a estructurar una ética de este tipo, cómo es que dichas prácticas de sí funcionan como su andamiaje, como permite fundamentar una ética del “yo”.

Acerca de esto, primero se debe considerar que el proceso que conlleva la práctica de la máxima délfica tiene como objetivo una autofinalización a partir del sí mismo, develar ese sí mismo, que es, en este caso, el “yo”.

El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí...es una actividad que sólo se centra en el yo, es una actividad que sólo encuentra su consumación, su cumplimiento y su satisfacción, en el sentido fuerte del término, en el yo, es decir, en la actividad misma que se ejerce sobre él. Uno se preocupa por sí mismo para sí mismo, y ese develo encuentra su propia recompensa en la inquietud de sí. En ésta, somos nuestro propio objeto, nuestro propio fin. (Foucault, 2002, p.177).

Considerando que todo este proceso tiene como objetivo hacer surgir el yo, aparece la pregunta de ¿cómo establecer, una relación adecuada y plena que posibilite esto, el surgimiento del yo? Primero es necesario reconocer el estado en el que se encuentra el sujeto, el estado de estulticia.

“Así pues, la *stultitia* es, si lo prefieren, el polo opuesto a la práctica de sí. Ésta tiene, que vérselas –como materia prima, por decirlo de algún modo- con la *stultitia*, y su objetivo es salir de ella (Foucault, 2002, p.135). El individuo en el estado de estulticia, en el letargo, no es capaz de reconocer aquello que debe anhelar, su objetivo. Y es que su voluntad se encuentra condicionada, víctima de las representaciones que proceden del mundo externo - aunque también internamente- y de la dispersión en el tiempo; esto suscita que su voluntad atraviese por un cambio permanente, que no esté definida, pues se desea diferentes cosas a la vez, no hay una volición absoluta hacia algo en específico y constante, solo una voluntad limitada y fragmentada.

Como contraparte, es necesario pensar en qué consiste una voluntad incondicionada, una voluntad libre. A diferencia de una voluntad condicionada, en la voluntad libre es posible reconocer cuál es su objetivo que se anhela de manera categórica, sin depender de cualquier circunstancia o del tiempo. En este caso es: el “yo”.

El *stultus* es en esencia quien no quiere, quien no se quiere a sí mismo, quien no quiere el yo, cuya voluntad no está encauzada hacia ese único objeto que se puede querer libremente, absolutamente y siempre, y que es el sí mismo. En la *stultitia* hay una desconexión, una no conexión, una no pertenencia entre la voluntad y el yo, que es característica de ella y, a la vez, su efecto más manifiesto y su raíz más profunda. Salir de la *stultitia* será, justamente, actuar de modo tal que se pueda querer el yo, que uno pueda querer a sí mismo, tender hacia sí mismo como único objeto que es posible querer libremente, absolutamente, siempre. (Foucault, 2002, p.p. 137-138).

Para salir del estado de estulticia que evita que el individuo pueda constituirse como sujeto, haciéndolo permanecer en el estatus de no-sujeto, y se logre una voluntad libre, se requiere de la figura del Otro, para que a través de su intervención se consiga develar el “yo”.

Salir de la *stultitia*, en la medida misma en que ésta se define por esa no relación con el yo, no puede ser obra del propio individuo. La constitución de sí mismo como objeto susceptible de polarizar la voluntad, de presentarse como el objeto, el fin libre, absoluto y permanente de la voluntad, solo puede lograrse por medio de alguna otra persona. Entre el individuo *stultus* y el individuo *sapiens*, es necesario el otro. (Foucault, 2002, p.138).

La máxima délfica al ser una práctica constitutiva del sujeto, no se ciñe a un repliegue absoluto del mundo, de lo social, al contrario, invita a la actividad social, a una actividad constante con el Otro; para salvarse del estado de estulticia se requiere del Otro. Al salvarse como sujeto, a su vez, se genera como efecto ineludible que el Otro también lo hará, generando una participación mutua en este proceso que da pie a cierta dialéctica de salvación entre el sujeto y el Otro. Esto se puede evidenciar por las relaciones comunitarias que se dan entre sujetos en una relación de amistad, familiar o amorosa, por ejemplo. Sólo quedaría precisar que la inquietud debe partir forzosa y únicamente de la inquietud de sí, para después dar pie, efectivamente, a la preocupación por el otro, no a la inversa.

Hay que preocuparse por sí mismo porque uno es uno mismo, y simplemente para sí. Y el beneficio para los otros, la salvación de los otros, o esa manera de preocuparse por ellos que permitirá su salvación o los ayudará a salvarse por sí mismos, pues bien, vendrá a título de beneficio complementario o, si lo prefieren, se

deriva en calidad de efecto –efecto necesario, sin duda, pero simplemente conexo- de la inquietud que uno debe depositar en sí mismo, de la voluntad y la aplicación que pone para alcanzar su propia salvación. (Foucault, 2002, p.192).

Aquí la figura del Otro posibilita a todo individuo a desarrollar la práctica de sí, ya que es posible identificarse en él al compartir afecciones similares en tanto sujetos, creando un modo determinado de relación entre los individuos, lo que va a permitir al individuo establecer una relación consigo mismo apoyándose del Otro. Esto convertirá a la práctica de la máxima délfica en una práctica social.

Es que a través de ese desarrollo de la práctica de sí, a través del hecho de que la práctica de sí se convierta de tal modo en una especie de relación social –si no universal, desde luego, sí al menos siempre posible entre individuos, aun cuando no tengan una relación de maestro de filosofía a alumno-, se desarrolla, creo, algo muy novedoso e importante, que es una nueva ética, no tanto del lenguaje o del discurso en general, sino de la relación verbal con el otro. (Foucault, 2002, p.167).

La figura del Otro como maestro, no se asume únicamente como aquel que tiene una formación académica y profesional, mejor dicho, se convierte en un guía que, a través del dialogo⁴⁶ puede transmitir y construir los discursos de verdad necesarios para el sujeto, aparte, rigiéndose por ciertos principios ascéticos acompaña en todo el proceso a éste, ya

⁴⁶ Hay que recordar que como parte de las prácticas para la apropiación de los discursos de verdad era necesaria la escucha, la lectura y la escritura. Por último se agrega el habla, en este caso con el Otro, específicamente como maestro, quien, gracias a la confesión por parte del sujeto, al decir todo y, al hablar claro, a la franqueza de su discurso (*la pharrhesia*), se establece un dialogo entre ambos, exento de cualquier ornamento retórico o cualquier adulación que permite develar el discurso de verdad, y así, posteriormente, poder verificar el progreso del mismo respecto a la apropiación de dichos discursos y su actuar. No se puede argüir que la práctica de *la pharrhesia* sea únicamente entre sujeto y maestro, en un inicio sí, pero es una práctica que se debe llevar a cabo con el Otro de manera general.

que el sujeto no puede dirigir su propia transformación. “En lo sucesivo, el maestro es un operador en la reforma y su formación como sujeto.” (Foucault, 2002, p.133).

Es la expresión o la serie de expresiones, de palabras: *ethopoiein*, *ethopoia*, *ethopoios*. *Ethopoiein* quiere decir: hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo. Lo *ethopoios* es algo que tiene la cualidad de transformar el modo de ser del individuo...hacer el *ethos*, formar el *ethos* (*ethopoiein*); capaz de formar el *ethos* (*ethopoios*); formación de *ethos* (*ethopoia*) (Foucault, 2002, p.233).

La transformación a la que es sometida el sujeto se basa en la interacción con el Otro, no solo en tanto otro sujeto, o como maestro, sino también con el mundo⁴⁷, lo que permite germinar los discursos de verdad⁴⁸ en los que se sustentará el conjunto de ejercicios de todo este proceso (la ascética), y tendrán efecto sobre la manera de actuar del sujeto para poder constituir su *ethos*, preservando, claro está, esa relación tan estrecha de reciprocidad entre ambos. Así es como el sujeto comienza a forjarse un *ethos* que pretende el “yo”, una ética del “yo”.

El eje principal de este nuevo estrato, de este nuevo dominio de la ascesis, será justamente la puesta en acción de esos discursos verdaderos, su activación, no simplemente en la memoria o el pensamiento que los recaptura al volver de manera

⁴⁷ De hecho, como ya se mostró en el capítulo 1.1.2, es fundamental para el conocimiento de sí. El propio Sócrates lo consideraba tácito éste vínculo para poder generar un *ethos*, pues, según (Jeager, 2010, p. 422) A base de esta convicción, nos sale al paso la premisa evidente de que la ética es la expresión de la naturaleza humana bien entendida. Ésta se distingue radicalmente de la simple existencia animal por las dotes racionales del hombre, que son las que hacen posible el *ethos*. Y la formación del alma para este *ethos* es precisamente el camino natural del hombre, el camino por el que éste puede llegar a una venturosa armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo. Sócrates plena e inquebrantablemente con la conciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él.

⁴⁸ Tema previamente explicado acerca de la subjetivación del discurso de verdad.

regular a ellos, sino en la actividad misma del sujeto, es decir: cómo convertirse en el sujeto activo de discursos de verdad. Esa otra fase, ese otro estudio de la ascesis debe transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*. (Foucault, 2002, p.394).

El *ethos* que se va gestando debe estar acompañado y reforzado por una serie de prácticas que lo reafirmen, en este caso, la práctica en concreto de la máxima délfica representado por la ascesis y, las prácticas que ésta involucra, ya sea las que se apoyan en la *Meletan*, las que se apoyan en la *Gymnazein* o las que son resultado de la combinación de ambas, al conjugar tanto la preparación mental como el entrenamiento físico del cuerpo.

En esta forma de reflexividad se opera la prueba de lo que se piensa, la prueba de uno mismo como sujeto que piensa efectivamente lo que piensa y que actúa como piensa, con el objetivo de cierta transformación en sí mismo que debe constituirlo como, digamos, sujeto ético de la verdad. (Foucault, 2002, p.438).

Capítulo IV. Una Ética del “Yo” según Foucault

“Al margen de la moral instituida de los valores del bien y el mal ¿se puede instaurar una nueva ética? La respuesta de Foucault es positiva, pero indirecta.” (Foucault, 2002, p.501)

Foucault, identifica que la sociedad contemporánea se encuentra ante una pérdida de valores, por lo que el sujeto solo se encuentra oscilando entre una moralidad que sirve para la normalización de las masas.⁴⁹ Dado esto, Foucault entiende que la ética vigente sólo corresponde a la obediencia y alineamiento de la ley, donde el comportamiento de los sujetos se rige únicamente ante una legalidad impuesta por el estado, donde los valores juegan un papel secundario. Es una moral elaborada por los mismos sujetos apegados a un estado de legalidad.

Pese a ello, sólo es una forma en la que se puede instituir una ética, puesto que hay otras posibilidades para conformarla. Tan es así, que por eso Foucault busca alternativas éticas para el sujeto que le permitan reestructurarse. En este caso, se apoyara específicamente en la filosofía griega clásica (con el ideal de la dominación activa de los otros y de sí mismo) y la filosofía Helenística y romana (con la inquietud de sí). Ante esto, Foucault⁵⁰ retoma como una de esas posibilidades éticas, a la ética del “yo”, ya que constituir una ética de éste tipo es una tarea urgente e indispensable para hacer prevalecer que la conducta de los sujetos sea sustentada en valores, en acciones éticas, ocasionando así, una resistencia al poder político que ostenta un alineamiento normativo.

⁴⁹ Tema que es recurrente a lo largo de su obra.

⁵⁰ Algunos autores del siglo XIX, como Schopenhauer, Nietzsche y el dandismo, ya intentaban reconstruir una ética del “yo”.

Esta ética del “yo” rompe algunos esquemas con la religión y las normas sociales, ya que deja a un lado cualquier idea de valores trascendentes, colocando su atención en el desenvolvimiento propia de la vida, en el orden físico y directo de la vida. Al suprimir los valores trascendentales, se le devuelve la autonomía a los sujetos, la elección libre y personal, quienes, apoyándose de ciertas prácticas de sí -en este caso, la máxima délfica- harán uso de ella para dirigir sus acciones y su vida. Se establece una inmanencia consigo mismo. “Esta ética exige ejercicios, regularidades, trabajos; pero sin efecto de coacción anónima. La formación no depende en este caso ni de una ley civil ni de una prescripción religiosa...No es una obligación para todos, es una elección personal de existencia”. (Foucault, 2002, p.501).

Aun siendo una elección libre, que no se suscribe a ninguna corriente religiosa y jurídica trascendental, cabe mencionar, que sí depende de una relación con el Otro -que como ya se explicó, es parte fundamental para llevar a cabo las prácticas de sí- y claro está, que también de un marco legal institucionalizado⁵¹. Sin embargo, en esta parte quisiera puntualizar el tema del Otro.

Lo que hace la inquietud de sí es regular y establecer la manera de relacionarse con el Otro en un marco social, en los diferentes ámbitos de la vida del sujeto, no busca repliegue, un alejamiento de su participación en sociedad, ni una inactividad, al contrario, promueve la interacción constante con el Otro, propiciar tal relación que permita identificarse en el Otro. Solo hace énfasis en que no debe de olvidarse que tiene que velar primeramente por su autoconstitución y su relación consigo mismo Por ejemplo: uno puede ejercer un cargo de

⁵¹ El hecho de que no tenga la carga trascendental religiosa y jurídica no implica que el sujeto no se encuentre bajo un marco jurídico y legal de acuerdo al Estado. Este tema lo tratare en el capítulo 4.1 de “*la ética del “yo” que no se libera de las prácticas de alineamiento*”.

mando, ya sea público, social o dentro de un grupo; no obstante solo es una función temporal la que se está desempeñando, lo cual no implica que deba olvidarse que donde siempre se tiene que ejercer un mando, es en uno mismo.

4.1 Una ética del “yo” que no se libera de las prácticas de alineamiento

Como ya se explicó, hablar de una ética del “yo” conlleva a circunscribirse a ciertas prácticas específicas, en este caso, a la máxima délfica, por lo cual de alguna manera se sigue manteniendo un tipo de normalización -cuestión que ha sido severamente criticada por parte de Foucault a lo largo de toda su obra-. En este caso, Foucault es precavido y entiende que aun cambiando el paradigma de la ética, por una nueva, aquí propuesta, no la exime de adherirse a la misma dinámica de sistematización y reglamentación, puesto que aun cuando no es la intención de la filosofía antigua el propiciar un alineamiento normalizado, al llevar a cabo las prácticas de sí con cierta recurrencia se van imponiendo poco a poco en la sociedad, convirtiéndose en una manera de conducirse, en un modo de vida.

Esto se va degenerando en la universalización de las mismas prácticas, generalizando un comportamiento específico que responde a una manera tal de conducirse en la vida y, que culmina en la politización de dichas prácticas, cosa que el mismo Foucault le cuestiona al estado moderno. Por lo tanto, Foucault niega la posibilidad de que a partir de una ética del yo se pueda hablar de una ética de la libertad.

Hay que recordarlo: durante mucho tiempo, Foucault sólo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. Apenas en 1980 concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo. Autonomía relativa, decimos, porque hay que precaverse de cualquier exageración. Foucault no “descubre” en 1980 la libertad nativa de un sujeto que hasta entonces presuntamente ignoraba. No podríamos sostener que, de manera repentina, abandonó los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer surgir en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistorico de una autoconstitución pura... Por lo demás, el individuo sujeto no surge nunca sino en la encrucijada de una técnica de dominación y una técnica de sí. (Foucault, 2002, p.497).

Sin embargo, en el sentido en el cual sería plausible encontrar un sesgo de libertad es que esta alineación -como ya se mencionó- ya no viene de un externo, ya no es una institución quien constituye al sujeto, sino es el sujeto por decisión propia quien se autoconstituye a partir de estas prácticas de sí, ejerciendo así, cierta emancipación y autonomía dentro de un marco de normalizaciones institucionalizadas.

Conclusión

Foucault detecta una crisis ética contemporánea a su época, que atañe a la manera en que el sujeto se constituye y, a una crisis de valores que influye en la relación con el Otro. Esto responde a cierta carencia de significado en los valores, ya que no hay una aprehensión de los mismos, no hay una sensibilidad en los sujetos que tratan de llevarlos a la práctica consigo mismos y con el Otro; lo cual afecta directamente su manera de relacionarse, aun cuando teóricamente se encuentren intervenidos y preestablecidos por una ética que pregonan las instituciones con la intención de normalizar la conducta del sujeto a través de una legalidad.

Aun cuando el momento histórico en el que Foucault vislumbra esta crisis de valores tiene ya algunas décadas, es un tema que ha ido cobrando mayor fuerza en el transcurso del tiempo y, en el desenvolvimiento de las nuevas generaciones. Foucault no expresa contundentemente que es la solución ante dicha crisis, pero vale la pena considerar como opción el rescatar las prácticas de sí que ejercían los griegos clásicos y los helenísticos, ya que la crisis de valores prevalece y se encuentra vigente. No es que se trate de solucionar con el pasado problemas del presente, pero se puede desarrollar una ética de acuerdo a las condiciones actuales, reivindicando prácticas antiguas dentro de su particularidad.

“¿Es posible, hoy, una cultura de sí?” La historia, dice Foucault, nos protege de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente. Lo que hoy es posible –y real en ciertos casos- es la recuperación del yo y su participación autónoma en reivindicaciones colectivas realmente democráticas, lo que viene a constituir nuevas formas de subjetivación. Los acontecimientos exigen una ética del

sujeto y su proyección en las condiciones políticas actuales, lo mismo que una reelaboración teórica que reflexione elementos que parecían caducos y que invente los que cada caso particular requiere. (Martinez, T, 2005, p.71).

Al tratar de dirigir el comportamiento del sujeto, son las instituciones, en un sentido paternalista y pastoral, quienes van a determinar la manera de constituirse del sujeto⁵², lo cual le retira la potestad para autodeterminarse, para ser precisamente una subjetividad y no una colectividad homogénea.

Resultado de la carencia del individuo para autoconstituirse por sí mismo como sujeto y, prácticas que lo apoyen, Foucault decide realizar un análisis exhaustivo y genealógico de cómo se ha constituido el individuo en tanto sujeto con el pasar del tiempo y así poder develar la manera en que se ha conformado este proceso. Su estudio lo conduce hacia los griegos clásicos, como Sócrates, quien retoma la máxima delfica del conocimiento y cuidado de sí, para dotarla de un sentido ético. Valor que no le pertenecía propiamente, pero sirvió para surcar el camino de un *ethos* que sustentaría éticas posteriores como la helenística, la romana y hasta la cristiana⁵³ en prácticas que involucraban un proceso espiritual.

⁵² Cuando se refiere a las instituciones como poder pastoral su crítica va dirigida a la forma de poder en que el cristianismo estableció para regular el comportamiento de los sujetos, hasta el punto de su autodeterminación. Este tipo de técnicas sería reproducido posteriormente por otro tipo de instituciones de carácter político, educativo y religioso. “Y la respuesta tiene que ver con una gran modificación de los ejercicios de poder, cuestión a la que Foucault llamó poder pastoral. El nombre rimbombante obedece a que en el seno de las técnicas cristianas se desarrolló un interés distinto al de las griegas: organizar la obediencia al director espiritual y a la institución eclesial. El gobierno de sí se convierte entonces en una cierta infantilización que consiste en tener siempre “padre” a quien dar cuenta de los propios actos. La relación interior de uno con uno se externaliza, se construye un puente en las técnicas de confesión entre la verdad sobre sí mismo y la vigilancia de Dios o del obispo, elemento que tales técnicas comparten, a su vez, con las disciplinas.” (Montoya, M. Perea, A. 2011. p. 108).

⁵³ La máxima delfica, con su primera acepción de cuidado y conocimiento de sí -como se mostró- se ha mantenido presente en el desarrollo histórico de la sociedad, lo que hace innegable su influencia cultural,

En este caso, encuentra en los helenísticos, hasta cierto punto, una solución plausible ante dicha crisis, ya que se manejaban a través de preceptos específicos que los ayudaban a la autoconstitución de sí mismos; parte fundamental en su proceso era la intervención del Otro –ya sea, como sujeto, como maestro, o siendo la propia naturaleza del mundo- pues la relación que se forja entre ambas partes permite que sea incluyente, generando una empatía, una sensibilidad, una alteridad con el Otro, propiciada por la inquietud recíproca de sí mismo y del Otro. Cuestión que se proyecta en la manera de relacionarse entre los sujetos, puesto que no solo interviene el sujeto en forma unilateral, sino que se asocia con el Otro para constituirse como sujeto, produciendo así, una dialéctica sana y positiva que conlleva también al Otro, a su constitución como sujeto. “La conexión con las técnicas y prácticas de sí se efectúa entonces cuando un cierto ejercicio sobre sí mismo se convierte en condición para movilizar la conducta de otro de cierta manera” (Montoya, M. Perea, A. 2011. p. 107).

Por ende, Foucault reivindica gran parte de sus principios y textos. Uno de estos preceptos es: La máxima délfica.

La cultura de sí, que vivió su auge en el periodo helenístico, había practicado, piensa Foucault, una relación de sí a sí y del yo a los otros y con el mundo que no era del orden del uso ni de la utilización objetivamente, sino que intentaba madurar una relación autofinalizada entre las distintas instancias donde lo otro no es objeto ni medio, pero tampoco fin. (Martínez, T, 2005, p.67).

claro está, que en el transcurso del tiempo como cualquier otro concepto ha ido modificando su contenido, o al menos, se ha ido matizando de diferentes formas. El cristianismo no sería la excepción pues adoptaría el precepto pero con un matiz muy peculiar que distorsionaría las pretensiones iniciales del precepto, como se mostró anteriormente.

La práctica de la máxima délfica, claro, ya con la inserción de *la inquietud de sí* planteada por Foucault, y despojándola de la negatividad que se le ha adjudicado constantemente por ideologías como la modernidad y el cristianismo⁵⁴, es la opción de un nuevo paradigma, el cual posibilita el autoconstituirse como sujeto a través de prácticas específicas de carácter espiritual, que se establece el sujeto por sí mismo y sobre sí mismo (ascesis), para crear, transformar o mantener, una identidad, una subjetividad.

La relación entre ascetismo y verdad es justamente eso, una relación de sí que implica un trabajo sobre sí desde técnicas y prácticas sustentadas por principios éticos. Para la Antigüedad, acceder a la verdad es un asunto que necesita la transformación del sujeto, la constitución de una cierta forma de ser para poder tener acceso a ella. (Montoya, M. Perea, A. 2011. p. 106).

Este tipo de prácticas de sí, implica hasta cierto punto, que el individuo se mantenga bajo una normatividad pues tienen un proceso a seguir y requieren de disciplina, sin embargo ya no será en un sentido paternalista donde sean las instituciones quienes las determinen y los supervisen, ahora será el mismo sujeto quien autodetermine las prácticas que requiere llevar a cabo para autoconstituirse. Esto le devuelve la potestad y la responsabilidad al sujeto sobre su persona. El sujeto ya no estará alineado a una normatividad de la legalidad por técnicas de poder⁵⁵ impuestas o preestablecidas, sino por prácticas de sí autodeterminadas.

⁵⁴ Especialmente por Descartes y la tergiversación de conceptos como “la conversión de sí” motivados por el cristianismo. De esto se habla con mayor detenimiento en el capítulo II.

⁵⁵ Foucault observa que la dinámica que mantiene la normatividad de la legalidad en las instituciones para constituir a los sujetos se da a través de técnicas de poder, pues detecta que “como puede verse, el sujeto termina siendo la acción dirigida por una técnica de poder que otro sujeto ha construido a modo de estrategia para dirigir su conducta. En tanto que el poder es una relación y no una propiedad o posesión de alguien, se entiende como un conjunto de acciones, como un dispositivo, si se quiere, en el que unos sujetos juegan a incidir en la conducta de otros.” (Montoya, M. Perea, A. 2011. p. 107).

La escuela se ha convertido en un lugar de producción de sujetos normales y obedientes, que participa en la construcción de una “autorregulación irreflexiva”, cuando produce sujetos listos para el tipo de efectos propios de poder en los que nos situamos y nos pensamos a nosotros mismos, como la cuestión del éxito, o de la resiliencia. Sujetos preparados para perseguir el éxito en cada momento de su vida o para superar los traumas sociales típicos de una sociedad en conflicto. (Montoya, M. Perea, A. 2011. p.p. 108-109).

Como se muestra, desde la formación del sujeto se hacen perceptibles las técnicas de poder preestablecidas por las instituciones que dirigen el comportamiento del sujeto, en este caso en un ámbito educativo, ya que dotan de un significado específico a los valores que tratan de transmitir a los alumnos para después comenzar a moldear al sujeto hasta llegar a una subjetividad estandarizada. Es por eso que un buen inicio para emanciparse de este tipo de dispositivos es ejercer prácticas de sí desde la formación del sujeto, que permitan al sujeto autoconstituirse. En este caso es necesario repensar el proceso de formación que las instituciones educativas imparten y transmiten a los alumnos.

Así que, en nuestros días, las técnicas y prácticas de sí vuelven a conocerse precisamente por el trabajo de Foucault. Y es precisamente por esa razón que en la actualidad podría pensarse en una nueva forma de lo político desde esta pista que Foucault entrega. Las posibilidades de autocreación adquieren entonces una dimensión política que la escuela actual debe tener en cuenta, incluso en términos que vayan más allá de su carácter disciplinario e institucional. (Montoya, M. Perea, A. 2011. p.108).

En definitiva, se puede aseverar que para poder romper con el paternalismo y la normatividad de las instituciones al determinar la constitución de los sujetos y los valores que los sustenten, se requiere de un *ethos* distinto, de una formación distinta.

Lo cual implica que el propósito de la educación no puede ser solamente formar, sino hacerlo para que los sujetos puedan construir una cierta forma de ser. En ese sentido, los jóvenes actuales pueden escoger un cierto diseño estético de sí, del mismo modo, guardando las proporciones, que lo haría un filósofo griego antiguo. (Montoya, M. Perea, A. 2011. p.p. 107-108).

Por eso la importancia de que Foucault reivindique las prácticas de sí y le devuelva el valor que había perdido la *inquietud de sí* integrándola nuevamente a la *máxima délfica*, recuperando la espiritualidad que estas entrañan y el desarrollo espiritual como parte de la formación del sujeto para que sea él quien se autodetermine y se autoconstituya.

Bien vale la pena reivindicar este paradigma puesto que revaloriza y resignifica los valores, fomentando una mayor sensibilidad, aprehensión y entendimiento de los mismos. Permite la inclusión del Otro a partir de la proyección de sí mismo en ese Otro –se forja un sentido de alteridad latente en la interacción entre sujetos- propiciando un vínculo de reciprocidad constante entre ambos, lo que armoniza la manera de relacionarse consigo mismo y con el Otro haciendo uso del diálogo y la conversión de sí, lo que supone una dialéctica incesante entre ambas partes. Se trata de buscar un *ethos* diferente, emancipador e incluyente, en este caso, una “ética del Yo”.

Índice

| | |
|--|----|
| Agradecimientos..... | 1 |
| Introducción..... | 4 |
| Capítulo I. La Máxima Déléfica | 11 |
| 1.1 El origen de la Máxima Déléfica | 11 |
| 1.1.1 La inquietud de sí..... | 15 |
| 1.1.2 El conocimiento de sí..... | 22 |
| 1.1.3 El ocuparse de sí o cuidado de sí | 29 |
| 1.2 La Triada: La inquietud de sí, el conocimiento de sí y el cuidado de sí..... | 38 |
| Capítulo II. La negatividad para la práctica de la Máxima Déléfica | 41 |
| Capítulo III. La Máxima Déléfica como práctica para la fundamentación de una Ética del “Yo” | 50 |
| Capítulo IV. Una Ética del “Yo” según Foucault | 56 |
| 4.1 Una ética del “yo” que no se libera de las prácticas de alineamiento..... | 58 |
| Conclusión..... | 60 |

Bibliografía

- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2018). *Dialogos 1*. España. Gredos.
- Platón. (2018). *Dialogos 3*. España. Gredos.
- Foucault, M. (2004). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona. Paidós.

Bibliografía Secundaria

- Kahn, C. (2010). *Platón y el dialogo socrático*. Madrid. Escolar y Mayo.
- Taylor, A. (1961). *Varia Socratica y Sócrates*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates: Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Madrid. Gredos.
- Foucault, M. (2012). *Discurso y verdad de la antigua Grecia*. Barcelona. Paidós.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del Yo y otros afines*. Barcelona. Paidós.
- Montoya, M. Perea, A. (2011). *Michael Foucault, 25 años: problematizaciones sobre ciencia, estética y política*. Bogotá. Fondo de publicaciones, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Gros, F. y Levy, C. (2004). *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Martínez, T. (2005) *Escritos Filosóficos: veinte años después de Michael Foucault*. México. Ediciones sin nombre.
- Marco Aurelio. (2008). *Meditaciones*. Barcelona. RBA Libros.

- Epicteto. (1991). *Enquiridion*. Barcelona. Anthropos.
- Séneca. (2013). *Cuestiones Naturales*. Madrid. Gredos.
- Séneca. (2008). *Diálogos*. Madrid. Gredos.
- Séneca. (2010). *Epístolas morales a Lucilo I*. Madrid. Gredos.
- Séneca. (2008). *Epístolas morales a Lucilo II*. Madrid. Gredos.