



Revista Observaciones Filosóficas

Revista de Filosofía - ISSN 0718-3712

Director:

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Consejo Editorial:

- Dr. Román Reyes. Universidad Complutense de Madrid
- Dra. Carla Cordua. Universidad de Chile
- Dr. Jacobo Muñoz Veiga. Universidad Complutense de Madrid
- Dr. Giuliano Campioni. Università di Pisa
- Dra. Adela Cortina Orts. Universidad de Valencia
- Dr. Mirko Skarica Zúñiga. Universidad de Santiago de Chile
- Dr. Cristóbal Holzapfel. Universidad de Chile
- Dr. Hugo Renato Ochoa Disselkoen. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
- Dr. François Delaporte. Universté de Picardie. Jules Vernes
- Dra. Ana María Martínez de la Escalera. Universidad Nacional Autónoma de México
- Dr. Ulrich Hoyer. Universität de Münster
- Dr. Humberto Maturana. Universidad de Chile
- Dr. José Luis Pardo. Universidad Complutense de Madrid
- Dra. Silvia Rodeschini. Università di Bologna
- Dr. Alain Touraine. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París
- Dra. Marcia Tiburi. Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil
- Dr. Gianni Vattimo. Universidad de Turín
- Dr. Alberto Constante. Universidad Nacional Autónoma de México
- Dr. Angel Gabilondo. Universidad Autónoma de Madrid
- Dra. Julia Kristeva. Université Paris VII
- Dr. Enrique Dussel. Universidad Nacional Autónoma de México
- Dr. Eduardo Pellejero. Universidade Nova de Lisboa

Indexada en:

- Base de Datos de la Universidad Complutense de Madrid.
- DOAJ - Directory of Open Access Journals - Lund University, Suecia.
- Institute Executive and Institute Arts and Humanities UK universities.
- Catalogada en Universia - Directorio de la Conferencia de Rectores de Universidades Españolas y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- DIALNET Directorio y Servicio de Alertas Informativas y de acceso a los contenidos de la literatura científica hispana, Universidad de La Rioja, España.
- LATINDEX Sistema de Publicaciones Científicas Seriadadas de América Latina, España y Portugal.
- REBIUN Red de Bibliotecas Universitarias Españolas (CRUE) Consejo de Rectores de Universidades Españolas.
- Les Signets de la Bibliothèque Nationale de France.
- Philosophie Revues, Paris, Francia.
- Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées, Paris, Francia.
- Anexada a la Fundación Ética Mundial
- Stiftung Weltethos, Deutschland. | Bibliothekssystem Universität Hamburg, Alemania.

Revista Observaciones Filosóficas - N° 18 / 2014

Foucault: El conocimiento etopoético, “la práctica de sí” y su consumación en la Nada; hacia una conversión distinta a la epistrophe platónica y a la metanoia cristiana

Dr. Héctor Sevilla Godínez - Universidad del Valle de México

Resumen

El presente artículo constituye una síntesis reflexiva a partir de la primera y segunda hora de las clases del 10 y 17 de Febrero de 1982 que Michael Foucault realizó en el Collège de France. Se plantea el vínculo entre la Nada y la conversión que el hombre realiza hacia ella, producto del conocimiento sobre el desconocimiento de sí.

Palabras Clave: Conversión, Nada, Sí mismo

Foucault: The etopoétic knowledge, "the practice of self" and its consummation in the Nothing.

Abstract

This Article constitutes a reflexive synthesis about Michael Foucault's first two hours of classes on February 10th and 17th, 1982, at the Collège de France. This article proposes the link between the Nothingness and the conversion of the man towards it, produced by the knowledge about his lack of knowledge of himself.

Keywords: Conversion, The Nothingness, Oneself

1. La fuente de la conversión.

Arte de vivir y arte de sí mismo son idénticos para Foucault. Propone actuar en concordancia con la necesidad de alejarse de lo que nos desvía de nosotros mismos. Ese camino de evitación ante los distractores tiene como intención principal la vuelta y el cambio pues “poder regresar a uno mismo es la conversión”¹.

Entre lo que Foucault observa como alejamientos de nosotros mismos están las apariencias; aquellas que Platón había anunciado como uno de los motivos de la no conversión. En ese sentido, puesto que el mundo de las apariencias es precisamente el que pisamos, es necesario un fuerte trabajo de cultivo del alma. Regresar a uno mismo supone romper con las apariencias. Es evidente que esto también se asemeja, en parte, a la reducción eidética derivada de la propuesta fenomenológica de Husserl, la cual fue ajustada, entre otros, por Merleau Ponty y Sartre.

El reconocimiento de la propia ignorancia es otra de las fuentes de la conversión, puesto que eso lleva al reconocimiento de las apariencias implícitas en la percepción de la vida. Dos modos diversos de enfrentarse a tales apariencias son el modo platónico y el helenístico-romano. La conversión platónica supone el paso del mundo irreal al mundo de las ideas, del mundo de abajo al mundo de arriba. En la cultura helenística y romana la conversión supone pasar de lo que no somos a lo que somos.

Por otro lado, en lo que se concibió en los primeros siglos como “conversión cristiana” se encuentra la noción de un cambio súbito en el que la persona es “un yo que se convierte en un yo que ha renunciado a sí mismo”². La ruptura del yo consigo mismo es una idea de la conversión cristiana que no está presente en la platónica, helenística o romana. Para estas últimas, la idea de ruptura es hacia lo que daña al yo, nunca una ruptura con el yo como tal.

La visión cristiana centra la conversión en un tótem religioso externo. Sin embargo, Foucault propone que se deposite al yo frente a los ojos y no los ojos en algo fuera del yo. La cuestión fundamental para el filósofo francés es si hemos de ir hacia el yo como si se tratase de una meta aún no poseída o si se trata, más bien, de permanecer en él. Si hemos de permanecer en él se entiende que ya estamos en él y habría que explicar el motivo de la ansiedad por encontrar algo que se tiene ya. Es decir, si ya nos poseemos ¿por qué el anhelo

de encontrarnos? Tal parece que somos y no somos al mismo tiempo o, dicho de otro modo, que una parte sabe que no se tiene aún y al mismo tiempo la parte que lo sabe es ya la que poseemos.

La conversión que propone la filosofía no es una meta-subjetivación como lo intenta la metanoia cristiana. Si se pierde el yo, ¿cómo seré consciente de que lo logre? ¿Cómo llegar al yo destruyéndolo o cómo salvar al yo destruyéndolo? La metanoia propuesta por los cristianos no es, de ningún modo, la única metanoia posible; en contraste, se le puede entender también como una modificación del sujeto que permite una vida digna.

Foucault propone una conversión distinta a la epistrophe platónica y a la metanoia cristiana y le llama: “la conversión de la mirada”³. A primera vista el volver los ojos hacia uno mismo es el modo práctico de ejercer el autoconocimiento propuesto por Sócrates. Lo que uno debe dejar de mirar para centrarse en sí mismo es el mundo general, en concreto, el mundo de los otros. Cabe señalar que esta cerrazón evasiva al mundo de los otros no significa enteramente hacerles a un lado o suponer que no existen, sino -más bien- no centrarse en ellos antes que en uno mismo, no poner más atención a sus defectos que los propios y, en definitiva, no perderse uno mismo en las situaciones de los demás. El otro es siempre el inevitable. ¿Cómo evitar lo inevitable? Parte del otro también coadyuva al autodescubrimiento, siempre y cuando el individuo no se deje de ver por ver a otro, pues eso sería estar confluenciado con ello o distraído de sí. ¿Cuál es el oscuro placer de observar la desdicha ajena? Al menos, podría afirmar, tiene su base en la propia desatención. Cuando es mayor la curiosidad malsana por el otro que la atención a sí mismo es cuando es dañino el ver hacia fuera.

Los ejercicios anticuriosidad, propuestos por Foucault, son planteados como una manera de regresar la mirada hacia uno mismo. La conversión de la mirada supone entonces no sólo no ver a los otros sino prestarse a verse a uno mismo en sentido de alerta y siempre en relación a las metas posibles.

Centrado en los estudios y escritos de Demetrio, conocido como el cínico, Foucault concluye que lo que vale la pena saber no es tanto las causas de las cosas, sino la forma en que se relacionan con el mundo real actual. A esto le llama “saber relacional”⁴. Sin embargo, uno de los caminos para entender cómo las cosas se relacionan hoy con otras o cómo los conceptos se asocian a otros es precisamente indagando las causas, de tal modo que podría ser válido preguntarse por ellas. De hecho, el mismo Foucault lo hace en la mayoría de

sus clases de la década de los ochentas y en gran parte de sus libros. Suele realizar una revisión de algún aspecto conceptual a partir de la evolución histórica del mismo. Claro está, desemboca siempre a lo que llamó conocimiento relacional -lo cual implica una visión de conjunto- pero igualmente se centra en las causas y el pasado está siempre en sus relatos.

Asimismo, los conocimientos que no vale la pena saber son los que no están en relación al sujeto, que no le transforman de algún modo, independientemente de si están o no en el pasado.

Finalmente, el filósofo francés relaciona con el concepto de *éthos* la cuestión de la validez o no del conocimiento. Es decir, la presencia o no del *éthos* es lo que puede ayudar a distinguir entre la oportunidad o no de lo que se conoce. El *éthos* es entendido como “la manera de ser, el modo de existencia de un individuo”⁵; de tal modo que, por ello, “el conocimiento útil es (...) a la vez relacional y prescriptivo, capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto”⁶, tal será el conocimiento etopoético.

2. La conversión como producto de la duda ante la estructura establecida.

En alusión a Epicuro, el hedonista, Foucault muestra un amplio rechazo a los estándares sociales como manera sabia de vivir. Consideró que era prioritario formar hombres que se enorgullecieran de los bienes que les son inherentes y no de los relativos a las circunstancias. Un individuo así, formado en la “*physiologia* o preparación de sí”⁷, no tiene miedo y está preparado para denunciar, para hacer notar su desacuerdo, por ello se le busca callar. La persona que logra cuidarse a sí mismo es autosuficiente y molesta por ello a los que viven del sistema. En otras palabras, el hombre en atención de sí se ha despreocupado por el juicio externo, por las modalidades sociales convencionales y por el juicio de una supuesta divinidad; también ha dejado de temer, se ha liberado. El término egoísta no es descriptivo de esta persona, sino más bien cultivadora de sí. Se ama.

La transformación entonces supone movimiento. El movimiento no se genera si todo es estable, si repetimos lo que ya sabemos y desacreditamos lo que no coincide con eso. Por tanto, la duda, el poder generarla, es un paso a la transformación. Algunos reniegan de la duda; otros la hallarán interesante

aunque no indaguen; otros últimos, los menos, hacen de la duda un modo de vivir, se transforman.

En caso de que exista una adecuada actitud hacia la transformación, es decir, una brillantez dispositiva para la duda, no habrá diferencias entre el conocimiento del mundo y el conocimiento de sí pues todo apuntará a esto último. Por tanto, el autoconocimiento no es posible centrándose sólo en uno mismo como única fuente de conocimiento, sino en estar abierto al saber en general, siempre y cuando tal desemboque en uno mismo, se le dé sentido y se le confronte siempre. El yo es la meta y el punto de partida, pero no el contenido mismo pues “es preciso que la verdad afecte al sujeto”⁸. Se enseña desde la transformación, desde el reconocimiento de la variabilidad no desde la estabilidad, se enseña desde el movimiento no desde la inmutabilidad.

El que enseña no es un ser que controla al mundo sino que se reconoce afectado por él. Se enseña desde la impotencia y la miserabilidad. El filósofo es el impotente y miserable que se encuentra placentero con ello y no se trata de negar, como el resto del mundo, su propia levedad. No hay sujetos veraces, hay verdades que hacen sujetos o dicho de otro modo, no es el sujeto el que crea verdades, sino la Verdad la que crea –afectando- al sujeto. Siendo así, no es posible escapar del infierno, tal como le concibe Sartre, los otros siempre están ahí. La clave desde Foucault no es tanto escapar de ellos, sino más bien permitir que el contacto con ellos regrese al contacto con uno mismo. En Sartre, la conciencia está abierta al mundo tal como lo está al yo⁹, por lo que el hombre no ha de cerrarse tampoco sólo a uno de los aspectos pues a ambos les une la contingencia además de que la misma conciencia es contingente a estos. La intención no es conjugar el “en sí” totalitario ni la erradicación del “para sí”; tampoco un equilibrio artificioso entre ambos, sino -más bien- culminar en el “en sí” después del angustioso y placentero - ambivalente al cabo- camino del compartirse.

3. El movimiento necesario del retorno al sí que cada uno es.

La Inquietud de sí es retornar a sí mismo y eso implica movimiento. Este movimiento es un desplazamiento del sí mismo hacia su centro, es un retorno. En el cristianismo, sin embargo, se rechaza tal posibilidad cuando se propone el rechazo de uno mismo, convirtiéndose en una propuesta de nula aceptación a

lo que se es y de fantasiosa recreación de lo que no es, con todo lo que eso implica.

Foucault percibe una “imposibilidad de reconstruir en la actualidad una ética del yo”¹⁰, por lo cual –explica- el hombre contemporáneo termina refugiándose en el pasado, principalmente en Platón, el Cristianismo y Séneca. Anteriormente en Platón, la inquietud de sí se sintetizaba en el reconocimiento de la propia ignorancia para, a partir de la reminiscencia, lograr un autoconocimiento. En el cristianismo se trató de eludir al yo o bien diluirlo para permitir que Dios habitase en el individuo, se admitía la verdad de una superioridad. Ambas posturas proponen la interacción entre el autoconocimiento y aspectos metafísicos como la cuestión de la existencia de Dios, al cual se le comprende hablando y liberando al hombre. Tanto Platón como los cristianos admiten la existencia de un mundo alterno en el que ya habríamos conocido todo antes de nacer en el mundo. Entre ambas posturas se sitúa, según Foucault, la cultura helenística que tiene su centro no en la reminiscencia ni en la negación de sí, sino en la conversión hacia uno mismo.

De acuerdo con Séneca, Foucault asegura que la vida no se completa por llegar a una etapa cronológica sino que se completa en medida que el hombre ha llegado a la plenitud. Tal plenitud está en relación con la conversión a sí mismo. “Se trata de volver la mirada y tomarnos como objeto de contemplación”¹¹ y, después de eso, uno está listo para morir.

¿En qué consiste en ese sentido la libertad? Para Foucault, la libertad consiste en huir de la servidumbre. Esta servidumbre no es al mundo, sino la servidumbre de sí. ¿Cómo entender hasta aquí una ideología de culto y búsqueda del yo que congenia al mismo tiempo con el deseo afanoso de liberarse del yo mismo que se alaba? Pues bien, se trata de una liberación de un yo que no es el auténtico. Foucault se refiere a la liberación de sí, como a la liberación de las cosas y actividades que el ser humano ha entendido que tiene que hacer para merecer algo a cambio. Hay que rechazar esos merecimientos y también las actividades que nos hacen suponer que los merecemos, es decir, el trabajo arduo. Una vez que sea posible la liberación de la obsesión por ambos aspectos que rodean al sí, habremos liberado también al sí de las inquietudes que le aquejan. En otras palabras, el mensaje se refiere a huir de las falsas etiquetas del sí no del sí mismo profundo que está detrás de esas etiquetas. Lo anterior debido a que si el hombre se aleja de sí para liberarse de sí: ¿quién es el que queda libre? No habría ninguna liberación.

La liberación de la que se habla es debida que “vivimos dentro de un sistema de obligación-recompensa, un sistema de endeudamiento-actividad-placer”¹² y es de ésta relación consigo mismo de la que hay que liberarse, podríamos decir que hay que liberarse de la estructura en la que el yo se embarra ante el entorno y aquí Foucault deja entrever la esencia de su posestructuralismo. En Sartre es posible encontrar una idea similar, en el sentido de las posibilidades del “en-si y el para-si”¹³. Un escaparse de las trivialidades de la etiquetación para despojar al yo de sus ropas de seda, de sus velos, de sus ocultaciones. Sin embargo, fuera de eso sólo queda la nada, una nada que libera pero no deja al ente liberado sino que le ha consumado también. Esto tiene sus semejanzas discretas o profundas con el rechazo de uno mismo en pro de la liberación en el cristianismo, pues si en éste el yo se ha de diluir en la divinidad, en el existencialismo sartreano el yo se ha de diluir en la nada, una nada no que posee sino que lo posee. ¿Dónde queda entonces la libertad? ¿Podríamos entenderla como la voluntad hacía la nada? ¿La voluntad de construirse al destruirse, de ser al no ser?

4. La conversión final del hombre hacia la nada

El precio de salir de la estructura es precisamente la dispersión en la nada y la nada incluso como una estructura más, una estructura volátil, nebulosa, que no cobija sino que deshace. En ese sentido, la “conversión a uno mismo” sería el regreso a la nada y la nada sería el aspecto vinculante del ser con algo que no es él, o bien la relación del ser con lo que siempre ha sido. La pasión por la libertad puede volverse en ese sentido como una pasión hacía la nada, a la desestructura. Sin embargo, si el yo es una estructuración que la conciencia manipula para entenderla, el yo mismo es una estructura. ¿Cómo salir de esa estructura sin que el yo al que había que volver pague la cuenta con su inexistencia? ¿Cómo, en suma, salir de tal estructura que a la vez se ha estructurado debido a la configuración de una cosmovisión que, a la vez, responde a otros patrones, actos y personas que la conciencia ha captado? El aprendizaje es una estructuración más, por lo cual el contacto con la realidad, el contacto con uno mismo, jamás es comprensible sin la estructuración, sin los medios, sin la separación. Si la “diferancia”¹⁴ al estilo de Derridá sólo es posible a partir de una “no similitud” con lo que nos encontramos -lo cual nos permite verlo-, entonces, el vemos es la muestra de que vemos algo o alguien que en realidad no somos nosotros, sino que el verdadero yo permanece oculto en el velo de la nada que le corrompe. La única manera en que el yo está protegido es precisamente en la nada que le posee y que intenta, de por sí, protegerse de

la aniquilación que supone nuestro autoconocimiento. Siendo así, conocernos supone destruirnos.

Es en la incompreensión de sí en la que el hombre puede ser de verdad pues, al menos, no intentará ser algo que no es. Si he de escapar del sí mismo a partir de la estructura o dando valía a partir de las conductas que ese sí mismo realiza, entonces no es posible escapar de tal etiquetación a menos que se le valore con una “no valoración”. Esta postura de no valoración es ya un valorar que, de por sí, supone lo que se intentaba erradicar. Sin embargo, es posible escaparse de una valoración de contenido para cambiarla por una valoración de no contenido. La nada es un modo de ser, es la dadora de ser. Si bien los estoicos consideraban al universo girando alrededor de la nada, hemos de preguntarnos: ¿cómo se puede girar alrededor de algo que no es? Sólo no siendo.

Ahora bien, ¿cómo puedo no siendo girar y por tanto al girar ser? Nos encontramos aquí en una modalidad de ser que escapa de la posibilidad de conocer. Ahora bien, si el hombre sólo es en la conciencia o si la conciencia únicamente capta aquello que es posible conocer, entonces –puesto que hemos desprendido del hombre, como objeto de sí, la facultad de ser conocido- se desprende que es ahí donde *es* pero sin ser cognoscible, sólo interpretado y por tanto no cognoscible. Consecuentes con ello, podríamos preguntar: ¿Cómo ser sin saber quién soy? Quizá, hay que anticiparnos, ese es mejor modo de ser que estar pensando que soy lo que no soy.

Con todo esto se asume, sin duda, que estos planteamientos abren las puertas a una modalidad de conocimiento alterno, el conocer sin conocer, el aprender desaprendiendo, el ser en la nada. No el ser “y” la nada, sino el ser “en” la nada. El ser que es nada. Un nacer en la Nada.

Séneca se muestra más cauteloso cuando asume que sólo la filosofía sobre la divinidad es la que nos libra de la filosofía de las tinieblas que es la de los hombres. Sin embargo, llegados al punto de la nulificación del ser en la nada o en Dios, se tiene un aspecto en común: el desprecio o la trivialización de los bienes del mundo o de las cosas normalmente valoradas.

Se puede coincidir con Foucault en que “nos conocemos a nosotros mismos cuando como condición tenemos sobre la naturaleza también un punto de vista”¹⁵. Ese punto de vista sobre la naturaleza es similar al punto de vista que podemos tener sobre nosotros mismos: no es lo que creemos. El punto de vista está velado. Al final el hombre es solo un punto entre lo que le rodea y esa es una inevitable consecuencia de intentar conocer a la naturaleza, lo que rodea.

¿Qué interioridad tiene ese punto? ¿Qué importancia tiene? Más bien, tratándose del punto que somos “el único problema que se plantea en él es, precisamente, situarse donde está y aceptar a la vez el sistema de racionalidad que lo insertó en su punto del mundo”¹⁶.

Para Foucault, el verse a uno mismo y ver la naturaleza del mundo en la que estamos no es algo disociable, no se trata de elegir una u otra, sino que ambas en la adecuada actitud de búsqueda cumplen el mismo objetivo. El ser de Foucault se asocia inevitablemente al “ser en el mundo” de Heidegger el “dasein”.

El movimiento del conocimiento que propone Foucault, a distinción del platónico, refiere elevarse en el mundo para abarcarlo más y una vez desde arriba entender al ser como parte del sistema. La única decisión posible es entre “morir o vivir”¹⁷, una vez elegido el vivir uno está en el sistema y una vez elegido el morir se está fuera, al final la única decisión real es ésa. Esta elección por la vida se hace cada día, por tanto la decisión real es por la existencia y no por la esencia de la vida.

REFERENCIAS:

Derrida Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989
Foucault Michel, *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2001.
Sartre Jean Paul, *El ser y la nada*, México, Alianza: Losada, 1986

Notas

1 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2001, p. 205

2 Ibid, p. 210.

3 Ibid, p. 218.

4 Ibid, p. 230.

5 Ibid, p. 233.

6 Ibid, p. 234.

7 Ibid, p. 236.

8 Ibid, p. 239.

9 Cfr. Sartre, *El Ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1995.

10 Foucault, *Op. cit.* p. 246.

11 Ibid. p. 259.

12 Ibid. p. 265.

13 Cfr. Sartre, *Op. cit.*

14 Derrida, *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 41.

15 Foucault, *Op. cit.* p. 270.

16 Ibid. p. 271.

17 Ibid. p. 277.

Fecha de Recepción: abril de 2014

Fecha de Aprobación: junio de 2014

Editor: Adolfo Vásquez Rocca D.Phil

Héctor Sevilla Godínez

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Profesor de tiempo completo en la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur.

Cómo citar el Artículo:

SEVILLA GODÍNEZ, Héctor, “Foucault: El conocimiento etopoético, 'la práctica de sí' y su consumación en la Nada; hacia una conversión distinta a la epistrophe platónica y a la metanoia cristiana”. En Revista Observaciones Filosóficas N° 18 – 2014, Indexado en DOAJ - Directory of Open Access Journals - Lund University

Ubicado en:

<http://www.observacionesfilosoficas.net/foucault-elconocimientoetopoetico.htm>