

Revista —
— **de Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

138

AÑO 47 • ENERO-JUNIO • 2015

ISSN: 01853481

Tabla de contenido

El debate filosófico contemporáneo

1. Juan Esteban Posada Morales, *La actualización democrática de la vida cotidiana. El sujeto ético en la obra de Michel de Certeau* 9
2. Oscar Ariel Cabezas, *La Modernidad en Claude Lefort: emergencia del vacío y democracia* 25
3. Héctor Sevilla Godínez, *El filósofo como interventor que transforma la sociedad a partir de la inquietud de sí* 55

Hermenéutica y estudio de los clásicos

1. Guillermo Lara Villarreal, *La ley y la desobediencia según Francisco Suárez* 75
2. Luciano Corcico, *El método de la deducción en la filosofía de J. G. Fichte* 103
3. Víctor Ignacio Coronel Piña, *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche* 125
4. Jon Stewart, *La fenomenología de Hegel como fragmento sistemático* 145

Análisis de la cultura. SECCIÓN ESPECIAL

1. Bernardo Bolaños Guerra, *Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade. Signos y epistemes* 173
2. Enrique G. Gallegos, *¿El retorno del autor? La disputa sujeto/subjetividad (Sartre/Foucault)* 189
3. Nattie Golubov, *La literatura de autoayuda como tecnología del yo* 203
4. María Herrera Lima, *Las dificultades de la crítica* 217
5. Ileana Diéguez, *Necroteatro: políticas de lo (in)visible en la distribución del terror* 227



Reseñas

1. Francisco Galán Tamés, *La filosofía como conversación*.
David Edmonds y Nigel Warburton, *Philosophy Bites*,
Nueva York: Oxford University Press, 2010

El filósofo como interventor que transforma la sociedad a partir de la inquietud de sí

Héctor Sevilla Godínez

UNIVERSIDAD DEL VALLE DE MÉXICO, GUADALAJARA SUR

Resumen

El presente artículo se centra en algunas ideas propuestas por Michel Foucault. Se muestra la actitud del cuidado de sí como una pauta que fortalece la cualidad de interventor que el filósofo tiene ante el olvido que otros hacen de sí mismos. Con tal práctica, el filósofo se advierte como transformador social que, tras inquietarse sobre sí mismo, no elude la inquietud faltante de quienes le rodean en su acontecer en el mundo.

PALABRAS CLAVE: otro, cuidado de sí, libertad, rol del filósofo.

Abstract

This article addresses some of the main ideas about the care of oneself, provided by Michel Foucault. The attitude of self-care is shown as a pattern which strengthens the philosopher's auditor role, faced to others' oblivion of themselves. With such a practice, the philosopher is shown as a social transformer who, after worrying of himself, doesn't elude the lack of concern of those around him in the daily life in the World.

KEYWORDS: other, self-care, freedom, philosopher's role.

Algunos de los conceptos aludidos por Michel Foucault durante sus clases de enero y febrero de 1982, en el Collège de France, plasman su interés por desmitificar el cuidado de sí, alejarlo de las categorizaciones que lo hicieron ser concebido como mero acto de vanidad y le otorgaron un sitio protagónico en la labor que el filósofo emprendió ante la *stultitia* común.

Se muestra la actitud del cuidado de sí como una pauta que fortalece la cualidad de interventor que el filósofo tiene ante el olvido que otros hacen de sí mismos. Con tal práctica, el filósofo se advierte como transformador social que, tras inquietarse sobre sí, no elude la inquietud faltante de quienes le rodean en su acontecer en el mundo.

Se abordará en primera instancia el concepto de la inquietud de sí; posteriormente, el texto se centrará en la importancia de tal labor de focalización y en las distintas modalidades de dicha actividad. Se analizarán algunas de las concepciones comunes respecto a lo que el hombre debe hacer consigo mismo —aprobarse o negarse— de acuerdo con el enfoque platónico, helenístico y cristiano. Finalmente, se abordará la oportunidad que tiene el individuo contemporáneo con actitud filosóficamente educativa de proveer elementos que coadyuven a la transformación social a partir del despertar a la *sapientia*.

Sobre la inquietud de sí mismo

Uno de los tópicos principales de las clases de Foucault en el Collège de France fue el de la inquietud de sí. Lo anterior se debió a que, desde el primer momento, Foucault dejó en claro que su intención era referir la manera en que el famoso “conócete a ti mismo” o *gnoti seauton* es una parcialidad de “la inquietud de sí mismo” o *epimeleia heautou*.

La propuesta genealógica de Foucault está caracterizada por su análisis de las fuentes antiguas sobre las relaciones entre la subjetivación y la verdad a través de la inquietud de sí. Foucault recurrió a sus abordajes personales sobre la filosofía griega para acentuar que la inquietud de sí es una cuestión profunda que evidencia el autoconocimiento. De hecho, el filósofo francés no dudó en catalogar la *epimeleia heautou* como la base y principio de toda conducta racional. De forma simultánea, la relacionó con las vivencias de la época juvenil al considerar que todo individuo joven cuenta con más posibilidades de ocuparse de sí. En el *Alcibiades*, de Jenofonte, Foucault encontró la referencia a la ocupación por uno mismo como propia del estadio de la juventud. El adulto, ocupado en otros intereses relacionados con su persona más no en su persona, ve pasar los días de su vida y sus recursos. Ha dejado de inquietarse por sí para dedicarse a las vanas cuestiones de la vida urbana.

Sócrates, desde la óptica de Foucault, es el testimonio del filósofo que incita a que los demás se ocupen de sí mismos. Sin embargo, advirtió Foucault, al ocuparse de que los demás se ocupen de sí, Sócrates se desocupó de sí. Similar suceso podría acontecer en la

cotidianidad de aquéllos que se dedican a la docencia —o a la psicología—, puesto que, al buscar que el estudiante o paciente vea por sí, descuidan la mirada sobre sí mismos. Se descuidan al centrarse en la situación ajena. En ello radica el sacrificio socrático.

Sin embargo, ser un despertador de otros tendría que implicar la situación de despertado. Foucault parafraseó la idea socrática del aguijón: “La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida”.¹ Por lo anterior, se deduce el dominio de la inquietud (causa) por encima del saber de sí (consecuencia).

El conocimiento de uno mismo inicia también en una posible inquietud de la conciencia para hacerse cargo de uno de los aspectos alrededor de ella: el yo. Tal conciencia puede ser desconcertada o no centrada en el yo si tiene frente a sí otros aspectos, nociones, cosas o personas que le ocupan. No basta, por tanto, con la existencia de la conciencia para el conocimiento de sí.

En la propuesta de Foucault no hay consecuencias sin causas aunque puedan existir causas que no generen las consecuencias esperadas. Es decir, un aparente autoconocimiento es una consecuencia de la inquietud de sí; sin embargo, no siempre es una consecuencia automática debido a que existen diversos factores que deben conjugarse para su consecución. De igual forma, no toda inquietud por sí mismo genera autoconocimiento, sobre todo si es reprimida. Aquí es donde Foucault afirmó que la visión peyorativa hacia la inquietud de sí mismo —la que se considera propia de egocentrismo, soberbia o vanagloria— es un obstáculo del conocimiento de sí. Aunque se considere que el autoconocimiento es fundamental para dar sentido a la vida, se evade la inquietud de sí cuando se la relaciona con la vanidad. Al dejar de ser “vanidosos” se deja también reprimida la capacidad de conocerse, pues quedará en un plano secundario el autointerés.

Foucault ubicó a partir del siglo v d. C. el contexto en que el inquietarse por uno mismo comenzó a ser un aspecto negativo.

¹ Michael Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México: FCE, 2004, p. 24.

Consideró al cristianismo el punto de partida de las ideas sobre “no atenderse” o “dejar para un Otro lo que concierne a la propia vida”. Es probable que una herencia de tal cristiandad haya provocado en Sartre la necesidad de postular la inexistencia de Dios como condición ineludible para que la libertad humana fuera posible. Si Dios existe, consideró Sartre, las condiciones están dadas y la libertad se reduce a seguir su voluntad omnisapiente que, a manera de destino, supone la involuntariedad humana.

En contraposición a tal visión del cristianismo, Foucault consideró que la *epimeleia heautou*, más que ser evitada por su peligrosa posibilidad de alejarnos de la voluntad divina, tendría que ser ubicada como el centro de toda yoicidad. El cuidado de sí aglutina tres características fundamentales: propicia la cosmovisión, regresa al individuo consigo mismo y le transforma integralmente. Tales funciones son las que conviene considerar dignas de atención en toda revisión educativa y terapéutica de cualquier índole.

Con estas tres vetas de la *epimeleia heautou* se rompe la idea, aún hoy diseminada, de que ocuparse de uno mismo supone encerrarse en el egoísmo absoluto. Ocuparse de sí implica hacerse cargo de lo que a los otros no les corresponde y supone el respeto para permitir que cada uno se responsabilice de su vida. Incluso en el sentido moral, el ejercicio ético supone una revisión de lo socialmente aceptado, consensuado o no, lo cual es contrario a la suposición de que simplemente se desecha o se enfrenta gratuitamente.

Foucault propuso que con la filosofía se puede tener acceso a algunas respuestas² y que uno de los caminos es la espiritualidad,³ por la cual el individuo genera en sí mismo los cambios requeridos para llegar a ella. La ascesis, la conversión de la mirada y el sufrimiento son precios que pagar. La verdad es lo que uno significa para sí mismo tras un trabajo arduo de mejora óptica.

Para Foucault, los filósofos de la antigüedad tenían claro ese precepto. El amor y el trabajo consigo mismos eran formas de la espiritualidad, provocadoras de la transfiguración necesaria para portar la

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Id.*

verdad. A partir del fenómeno cartesiano, el método para el acceso a la verdad se redujo a adquirir conocimientos, dejando fuera requisitos intrínsecos de lo humano. Los individuos de la era moderna, o los que siguen las formas modernas de acceso a la verdad, se centran en las condiciones del conocimiento, es decir, en la objetividad y el acceso a él, como si fuera algo tangible que basta conocer para apropiárselo.

Ocuparse de uno sería visto hoy en día como un privilegio: el tener tiempo para ver por la cosas de sí. Pero el problema central es que si tal cuestión no es elegida por el individuo tampoco le será posible ver por los demás. Paradójicamente, a la idea de que el hombre actual está demasiado centrado en sí mismo y que por ello no está centrado en otros podría anteponerse la visión de que el hombre no está centrado en sí mismo y, por tanto, al no cumplir con la condición necesaria, no se ocupa de nadie más. El hombre requiere encontrarse para encontrar a otros. Cuando el otro espera con urgencia que se le responda con un sentido que no encuentra, tampoco permite encontrar a su interlocutor el sentido que para él corresponde; es un para sí que no logra ser un en sí. No siempre el otro es el infierno, sino sólo cuando no permite al hombre ocuparse de sí mismo.

En este sentido, el acto de amor podría entenderse como el respeto del espacio ajeno y la búsqueda de uno desde sus propios medios. ¿Qué acaso no se trataba de “amar al prójimo como a uno mismo”? De ninguna manera, pues el amor siempre será distinto en función al objeto —o sujeto— amado y es por ello que en principio no será igual amar a otros o a uno mismo. En todo caso, la ocupación de sí permite y siembra la posibilidad de ocuparse por entender a otros.

La fuente de la conversión

Arte de vivir y arte de sí mismo eran idénticos para Foucault. El autor de *Vigilar y castigar* propuso actuar en concordancia con la necesidad de alejarse de lo que desvía al hombre de sí. 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”.⁴

⁴ *Ibid.*, p. 205.

Entre lo que Foucault observó como evidencias del alejamiento que el hombre tiene ante sí mismo están las apariencias, aquéllas que Platón había anunciado como uno de los motivos de la no conversión. En ese sentido, puesto que el mundo de las apariencias es el que se pisa, 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 a la reducción eidética derivada de la propuesta fenomenológica de Husserl.

El reconocimiento de la propia ignorancia es otra de las fuentes de la conversión, puesto que lleva al reconocimiento de las apariencias implícitas de la percepción personal de la vida. Dos modos diversos de enfrentarse a tales apariencias son el 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 se es a lo que se es.

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”.⁵ La ruptura del yo consigo mismo es una idea de la conversión cristiana que no está presente en la tradición platónica, helenística o romana. Para estas últimas, la idea de ruptura es hacia lo que daña al yo, nunca una ruptura como tal.

La visión cristiana se enfoca en una presencia externa divinizada que le posee amorosamente y a la que hay que permitir hacer su voluntad en la propia vida. Sin embargo, “es difícil amar espontáneamente a Dios pues hay que hacerlo cumpliendo un precepto”.⁶

La pregunta fundamental de la propuesta del filósofo francés es sobre la conexión o la ausencia de tal interior auténtico en el hombre contemporáneo. Una vida interior focalizada en un agente que no es el individuo es redundar en la negación. La búsqueda de uno mismo es inoperante si se considera que quien se busca es porque ha elegido ya desde sí. No es posible que el hombre no tenga lo que busca si a

⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁶ Alan Watts, *Hablando de Zen*, Málaga: Sirio, 1994, p. 101.

quien busca es a sí mismo. En todo caso, lo que podría ser necesario es la comprensión de los factores que llevan al hombre a actuar como lo hace o a pensar del modo particular que lo caracteriza.

La conversión que propone la filosofía no es una metasubjetivación como lo intenta la *metanoia* cristiana. La propuesta de los cristianos no es la única posible; en contraste, se le puede entender también como una modificación del sujeto que permite una vida digna.

Los ejercicios de anticuriosidad por lo ajeno, propuestos por Foucault, son planteados como una manera de regresar la mirada hacia uno. La conversión de la mirada supone no sólo no ver a los otros, sino prestarse a verse a uno mismo en sentido de alerta y siempre en relación con las metas posibles. De igual forma, los conocimientos que no vale la pena saber son los que no están relacionados con el sujeto, que no lo transforman de algún modo, independientemente de si están o no en el pasado. Aun con eso, Foucault se mantuvo separado de las propuestas antropológicas que centraban en el hombre la respuesta a todas las preguntas de la existencia.

En alusión a Epicuro, el hedonista, Foucault mostró 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 eran 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 y por ello se le buscará callar. La persona que logra cuidarse a sí misma es autosuficiente y suele molestar 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 el de cultivadora de sí.

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

⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 236.

no consiste en centrarse sólo en uno como única fuente de conocimiento, sino en estar abierto al saber en general, siempre y cuando pueda desembocar 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, 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 miseria personal. El filósofo es el impotente y miserable que encuentra placer con ello y no trata de negar, como el resto del mundo, su levedad. No hay sujetos veraces, hay verdades que hacen sujetos o, dicho de otro modo, no es el sujeto el que crea verdades, sino que la percepción de la verdad es la que crea –al afectar– al sujeto. Siendo así, no es posible escapar de lo que Sartre concibió como el infierno,⁹ pues los otros siempre están ahí. La clave, según Foucault, no es tanto escapar de ellos sino permitir que la interacción regrese al hombre hacia su propio contacto.

El movimiento hacia el retorno de la ocupación de sí

Si el cuidado de sí, tras inquietarse con uno, es el punto de partida de lo que acontece en la vida de los individuos, entonces ha de afirmarse como la postura posibilitadora de la voluntad del hombre. ¿Todos tendrán realmente la posibilidad de ocuparse de sí mismos? A pesar de que en el *Alcibiades* Platón mostró las condiciones y requisitos a aquéllos que quisieran ocuparse de sí mismos, Foucault aseguró que tendría que ser una posibilidad de todos sin distinción, independientemente de si se tienen privilegios económicos o se ocupen cargos políticos. Si todo individuo está llamado a ocuparse de sí, está también condicionado a sufrir las consecuencias de no hacerlo. En ese sentido, la condena a la libertad es una condena que implica decidir si el hombre se ocupa o no de sí mismo.

⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁹ *Cfr.* Jean-Paul Sartre, *A puerta cerrada*, Buenos Aires: Losada, 2001.

La inquietud de sí, en la perspectiva de Foucault, refiere al yo, a la naturaleza de éste que está contenida en cada individuo. Por tanto, a pesar de ser entes sociales, no es en la sociedad donde se encuentra consigo el individuo sino en sí mismo, a pesar de que –irremediamente– la sociedad haya conformado ese interior.

Ocuparse de sí mismo es menos una inquietud que una actividad constante, es concentrarse en uno, dudar del autoconocimiento. Por ello “la inquietud de sí es un imperativo que no está ligado simplemente a la crisis pedagógica de ese momento entre la adolescencia y la adultez”.¹⁰ La inquietud de sí es retornar y eso implica fricción del desplazamiento del sí hacia su centro. En el cristianismo 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 fantasmática recreación de lo que no se es, con todo lo que eso implica. En ese sentido, tal como advirtió Camus, “hay una felicidad metafísica al afirmar la absurdidad del mundo”,¹¹ sin importar que se haga con aires de misticismo.

Foucault percibe una “imposibilidad de reconstruir en la actualidad una ética del yo”,¹² por lo cual –explica– el hombre contemporáneo termina refugiándose en el pasado, principalmente en Platón, el cristianismo y Séneca. 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 trata de eludir al yo, o bien, diluirlo para permitir que Dios habite en el individuo; se admite la verdad de una superioridad y se le comprende hablando y liberando al hombre.

Tanto Platón como los cristianos admiten la existencia de un mundo alterno en el que ya se habría conocido lo absoluto antes de nacer en el mundo. Entre ambas posturas se sitúa, según Foucault, la cultura helenística que tuvo su centro no en la reminiscencia ni en la negación de sí, sino en la conversión hacia uno mismo. El racionalismo suele obstruir con sus respuestas ingenuas el libre fluir

¹⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 96.

¹¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006, p. 123.

¹² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 246.

del hombre hacia sí mismo, el encuentro personal suele retardarse debido a la intelectualización, puesto que “comenzar a pensar es comenzar a estar minado”.¹³

Las formas de la inquietud de sí

Habría una amplia variedad de matices respecto a la ocupación de sí mismo: puede haber autocontrol (ser dueño de sí), procurar sensaciones personales (concientizarse de uno, autocomplacerse) o actividades con uno mismo (respetarse, rendirse culto). Todo ello indica que no es suficiente el autoconocimiento para describir lo que significa la inquietud de sí, puesto que el autoconocimiento por sí mismo no expresa todo lo que el hombre hace consigo. La inquietud de sí desborda el autoconocimiento.

La manera en que se relaciona la inquietud de sí del individuo y la sociedad en la que se ha forjado fue uno de los temas centrales de las clases de Foucault. Él reconocía que, tanto para los epicúreos como para los estoicos, el atenderse a sí mismo era una labor de toda la vida. Foucault centró, sin embargo, la necesidad de ocuparse de sí en la etapa adulta cuando afirmó que “la adultez misma, mucho más que el paso a la edad adulta, e incluso tal vez el paso de ésta a la vejez, va a constituir ahora el centro de gravedad, el punto sensible de la práctica de sí”.¹⁴ Otros autores han considerado la dialéctica entre individuo y sociedad de formas no deterministas sino condicionantes. Habría que cuestionar profundamente la posibilidad de ello, es decir, la hegemonía del “en sí” antes del “para sí”. El otro se vuelve ineludible en el encuentro del sí mismo. Probablemente, la contrariedad que suponen algunos encuentros con el otro esté cimentada en la resistencia a tal encuentro, resistencia de la cual sale el hombre lastimado. Por el contrario, “el agua nunca es lastimada puesto que no opone resistencia”.¹⁵

La educación no tendría que enfocarse, según Foucault, en tal o cual actividad en la sociedad, sino en buscar que el hombre esté

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ Watts, *op. cit.*, p. 90.

capacitado para hacer frente a las contrariedades de la vida. Por ello, formar no es “inculcar un saber técnico y profesional”,¹⁶ sino generar una armadura protectora con respecto al resto del mundo. Hoy en día, la gran propuesta de las universidades –en su mayoría– es generar profesionistas competentes para las exigencias laborales, pero que no han aprendido a ocuparse de sí mismos o no han tenido la atención hacia alguna inquietud de sí profunda.

Se trata mucho más de liberar que de saber. Volver a ser lo que nunca se ha sido en vida, desaprender lo que no se es. Tal desaprendizaje se convierte en un elemento fundamental de la inquietud de sí. De este modo, “la inquietud de sí debe invertir por completo el sistema de valores vehiculados e impuestos por la familia”.¹⁷ Si se atiende por completo a esta frase de Foucault y si uno se centra en el polo opuesto, lo que se logrará será aquello que se busca evitar: que el sistema influya y determine –de manera inversa– el camino a seguir. Si bien es cierto que toda inquietud de sí implica la voluntad de poder¹⁸ sobre uno mismo, también se tendrá que asumir la inoperancia de dotar de protagonismo absoluto a toda rebeldía desenfrenada.

Por otro lado, es necesario referir la distinción entre la práctica de sí filosófica y la enseñanza retórica; la primera se centra en la atención del alma y la segunda, del cuerpo. No está en el cuidado extremo de la apariencia la verdadera inquietud de sí, eso sería vanidad. El autocuidado supone una crítica a sí mismo, la vanidad es autocomplacencia. La atención a la conciencia se convierte en una forma de ocuparse de la realidad.

Conviene, en este punto, aclarar la idea de alma que tenía Foucault:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquéllos a quienes

¹⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 104.

¹⁷ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸ *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid: EDAF, 1996.

se castiga, y de una manera más general sobre aquéllos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre aquéllos a quienes se sujeta a un aparato de producción. El hombre del que nos habla y al que nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, cárcel del cuerpo.¹⁹

La comparación que Foucault señaló entre la filosofía y la medicina²⁰ atiende a que ambas buscan curar las enfermedades, una las del alma y otra las del cuerpo. En ese sentido, la práctica filosófica de la inquietud de sí es una acción terapéutica. No es una actitud moralista, puesto que no se trata de un culto al bien, sino de un culto al individuo que puede llegar a ser mejor.

No se filosofa por estar sano, sino por contactar la enfermedad, por ello “la experiencia de salir de una escuela de filosofía no ha de ser la del placer sino la del sufrimiento”,²¹ la del contacto con la incongruencia, la incertidumbre, la vacuidad y el sin sentido. Podría afirmarse que cierta náusea es posible en la medida en que el hombre se ocupe de sí. El individuo ha de resistir el atropello del vacío sin realizar un ejercicio de “mala fe” para salvarse. Se debe considerar que eludir el vacío, la vivencia de la nada, consiguientemente implica desatenderse a uno mismo intercambiando la integridad reflexiva por respuestas sugestivas. “Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su cara a cara, he aquí los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia”.²² La pérdida de la lógica es lo lógico en un mundo que no lo es. Es oportuno validarse a uno mismo parcialmente a pesar de reconocer que Camus tuvo razón.

El anciano tiene más espacios para ocuparse de sí debido a que ha renunciado a algunos estorbos de tal misión, pues “liberado de

¹⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI, 2005, p. 36.

²⁰ Cfr. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 109-112.

²¹ *Ibid.*, p. 112.

²² Camus, *op. cit.*, p. 42.

todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales ahora ha renunciado, el anciano [...] puede satisfacerse a sí mismo”.²³ En ese sentido, la vejez puede considerarse como una meta, se trata de tender a ella y no de evitarla. Si “la inquietud de sí implica siempre una decisión de vida”,²⁴ tal decisión supone, en la juventud, un entretejido cultural que determina el modo de acercarse a sí mismo, puesto que “es preciso reconocer que la inquietud de sí siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí, son combinaciones entre lo cultural [...] y el saber”.²⁵ No hay inquietud de sí que se manifieste de manera universal.

La posibilidad de la inquietud de sí ante la *stultitia*

El hombre se construye en el devenir del día a día, sus decisiones, que a la vez son la forma en que se manifiesta como sí mismo en acción, son siempre peculiares. El individuo no puede delegar el peso de su decisión. La inquietud de sí, centro de la propuesta de Foucault, concuerda con la obligación de decidir, baluarte de la reflexión sartreana sobre la libertad. Existe una concordancia entre ambos, al menos en lo que refiere a la urgencia por decidir y la implicación filosófica inalienable que tal hecho supone sobre cada hombre.

La preocupación por uno mismo, entonces, a pesar de ser una cuestión implícita en cada humano, no es llevada a cabo por todos. No todos tienen el talento o el interés y son solamente algunos los que son capaces de ocuparse de sí. Los distractores pueden ser muchos antes de lograr semejante situación, por ello se tendría que vivir sin esperar nada de la vida, desprenderse de todo afán para vivir una vejez prematura, la que no se turba más que por sí mismo puesto que ha centrado la atención en su debilidad. La muerte es la liberación de la conciencia de sí, la entrañable nada que libera de todo. El paso de la existencia a la nulidad será aquél en el que el individuo, por fin plenamente libre, dejará de ser.

²³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 115.

²⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 125.

La práctica de sí, surgida de la inquietud de sí, no se concibe como un ejercicio de autojustificación, sino que supone la salida del hombre hacia algo más que su yoicidad, aun con la intención de regresar a ella. En ese sentido, “el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí”.²⁶ Las formas de interacción entre el filósofo y su prójimo se entienden, según Foucault, a partir del estilo de magisterio del primero. Tal magisterio tiene diversas modalidades: el del ejemplo (partiendo de aprendizajes vicarios), el de la competencia (propiciar habilidades) y el de la turbación confrontadora o socrática. El aprendiz necesita saber que no sabe y al mismo tiempo saber que sabe más de lo que cree. El interrogatorio socrático o la oportunidad de generar un diálogo sobre un tópico en particular no pueden hacerse sin un interlocutor, sin otro que escuche y a la vez proponga.

El sujeto no debe tender hacia un conocimiento que sustituya su ignorancia, sino llegar a un estatus de sujeto que no ha conocido en su existencia. El maestro es un “operador de la reforma del individuo y de su formación como sujeto”.²⁷ El sujeto no puede ser operador de su transformación en solitario, se vuelve fundamental el contacto con el otro que cuestiona y que motiva a la confrontación. Esta posibilidad que Foucault encuentra no se aleja de la percibida por Lévinas como epifanía del rostro,²⁸ es decir, el encuentro con el otro que conecta al individuo con el sí mismo.

Stultus, de acuerdo con la descripción que Foucault ofreció sobre los que guardan lejanía respecto del cuidado de sí, es todo individuo que permite a cualquier representación externa hacer eco en su interior. Tal nulidad de juicio crítico se debe a una incapacidad de análisis que caracteriza a quien no ha ejercido en sí ningún trabajo de reflexión filosófica. A esta situación Foucault le llamó *stultitia*²⁹ y es propia de aquél que es incapaz de discriminar.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁷ *Ibid.*, p. 133.

²⁸ Cfr. Emmanuel Lévinas, *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001.

²⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 135.

El *stultus* cambia de opinión cada día y no tiene atención de sí mismo ni de su entorno. No puede elegir ni querer libremente, pues “querer libremente es querer sin ninguna determinación [...] y quererlo absolutamente”.³⁰ Además, el único objeto que un *stultus* puede querer absolutamente es su idea de sí, o su falso yo, debido a que no le contacta y permanece siempre en él como objeto de deseo. La *stultitia* es no quererse a sí mismo. En estos términos, Foucault abrió la posibilidad a un querer libre, es decir, una voluntad disculpada de las estructuras (cuestión que le llevaría a la antesala del postestructuralismo); también admite que la primera instancia mercedamente portadora de esa atención debe ser el yo. Aquí el yo es real aunque difuso, no un yo diluido por circunstancias sino una circunstancia más. Si bien el yo pudiera ser un velo, es el más propio que a cada ente humano le pertenece.

La *sapientia* será la que posee el individuo cuando ha logrado el aprecio hacia sí mismo. El individuo que interviene ante la *stultitia* del otro es un mediador, un interventor que promueve un nuevo estado de *sapientia*. No se trata de una labor educativa, sino de un ejercicio de colaboración en el que se tiende la mano; no es indicar el camino, es promover el encuentro del camino por el otro. La propuesta de Foucault se asemeja a una facilitación de procesos de discernimiento, más allá que el tradicional término de educador.

El filósofo como intermediador de la transformación social a través del cuidado de sí

Para Foucault, no cualquiera podría ser mediador. Entre sus cualidades tendría que estar la de ser un filósofo que no sólo se encuentre comprometido con su formación o liberación, sino que haya entendido que su liberación no es posible sin la de otros. El filósofo ha de despertar primero para proponerse a sí mismo como alguien que promueve el despertar. No se trata de inculcar ideas nuevas sino de llevar hasta las profundidades de sí mismo al otro. Un filósofo sólo puede entenderse como tal cuando se ha vuelto un agente comprometido socialmente. Por ello, la diferencia entre un científico y un

³⁰ *Ibid.*, p. 137.

intelectual radica en que el segundo no está aliado voluntariamente a un sistema y por tanto puede denunciar. El sentido de la denuncia no es otro que promover la liberación, el despertar inicial, el contacto con el día, con la luz, con la vista que desaprisiona. El filósofo ha de ser un intelectual en esa medida.

Ese compromiso social puede, para Foucault, encontrarse mediado por dos tipos de instituciones, primero se encuentra la escuela y después la consejería privada. La primera de ellas llega a un mayor número de personas pero también a un nivel distinto de lo que lo haría la consejería privada. Con base en Epicteto, Foucault afirmó que una de las funciones del filósofo en ese proceso de acompañar a otros en la inquietud de sí mismos es la *pikra anagke*,³¹ la cual consiste en hacer notar al interlocutor el error en el que se encuentra al actuar de un modo en el que cree que genera beneficios cuando sólo logra perjuicios para sí mismo o para otros. Se trata de “la necesidad amarga de renunciar a lo que creemos verdadero”.³²

La *pikra anagke* suele ser despreciada por aquéllos a quienes se dirige tal propuesta. Sócrates se autodenominó el aguijón del pueblo al saber que a nadie le agrada ser confrontado. La mejor manera de convertirse en un aguijón ante otra persona es “mostrarle que en realidad hace lo que no quiere y no hace lo que quiere”.³³ El hombre contemporáneo no suele hacer la actividad útil que cree hacer y sólo obtiene algo nocivo para sí, que en el fondo no desea. Para hacer notar todo esto se necesitan las “dos grandes cualidades del filósofo: refutar y encausar la inteligencia de otro”.³⁴ Sólo bajo esas condiciones se es realmente filósofo.

El filósofo en consultoría no es un conversador amistoso sino un acompañante de existencia. Esto le lleva al margen de su labor filosófica. Cuando el filósofo forma sus propias opiniones no puede silenciarse a sí mismo, debe interpelar a otros a que también encuentren sus propias razones y es ésa su labor política y social.

³¹ *Ibid.*, p. 144.

³² *Id.*

³³ *Ibid.*, p. 145.

³⁴ *Id.*

Al tomar una postura y hacerla notar se gana la desavenencia de aquéllos con los que se muestra en desacuerdo, por lo general la cúpula de poder, y genera para sí mismo un recelo contundente que puede o no intimidarle.

Por medio de la descripción de Eúfrates (discípulo de Musonio Rufo en el siglo I d. C.), Foucault mencionó la importancia de unir la filosofía con la política y la retórica; enunció, además, que la filosofía no supone rebeldía barata o terquedad, mucho menos agresividad, sino más bien congruencia de vida: “La práctica de sí se liga a la práctica social [...] y la constitución de la relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el otro”.³⁵

En tales relaciones es fundamental la presencia de la *parresia*,³⁶ que equivale a la franqueza que se tiene con el interlocutor. Tal franqueza se asocia a la honestidad del mensaje que se envía, que puede ser denunciante (y puede o no ser del agrado del interlocutor), pero se manifiesta sensiblemente, es decir, en la intención de generar algo noble. La franqueza enunciada debe ser entonces cimentada en una recta intención, se asocia con la ética. Denunciar con la única intención de dañar, sin posibilidad de propiciar crecimiento alguno, no es producto de la franqueza sino de la imprudencia.

La franqueza no se encuentra solamente en los posibles exámenes de conciencia que el filósofo facilita a su oyente, sino que también ha de estar presente en el filósofo consigo mismo. Incluso sin ser mencionada por Foucault, es menester referir la importancia de la congruencia en el proceso de facilitar a otros el crecimiento personal y el cuidado de sí. Es decir, no hay fuerza en el mensaje si su contenido no es vivido por el emisor. Esta congruencia de hacer lo que se dice supone también un testimonio que genera un carisma que profusamente otorga credibilidad. A su vez, la credibilidad es poder. Y es el poder de uno sobre otro lo que empuja a que este último haga cosas que no haría por sí mismo.

³⁵ *Ibid.*, p. 158.

³⁶ *Ibid.*, p. 167.

Por tanto, si la credibilidad está conectada con la congruencia, la congruencia, con la franqueza y ésta, con la recta intención, el quehacer del filósofo –como inductor del cuidado de sí en otros– ha de iniciar con un ejercicio ético, entendido como el discernimiento profundo y personal, nunca como el seguimiento ciego de las normas establecidas (lo cual supone la moral).

Al final, el ejercicio del filósofo no está separado del otro, de la realidad del ente próximo, del prójimo humano. Además, tal labor filosófica supone, en el contacto con el otro, un contacto con lo social y lo político. No es el mundo el que es penetrado por el hombre, sino que el mundo le ha penetrado, solía afirmar Merleau-Ponty. No se trata de que se desee o no ser un ente social, un ser en el mundo al modo de Heidegger, sino que aunque no se quiera ya se es.

Finalmente, el mundo supone la consideración de otros y la reconsideración de uno mismo y es ahí donde la ética se vuelve asunto ineludible del ejercicio filosófico. El alejamiento del hombre contemporáneo respecto de su capacidad de filosofar no hace más que encumbrar y mostrar a los ojos de todos (los que ven) la imperiosa necesidad y urgencia de disminuir su opacidad ante el noble ejercicio del discernimiento, el cuidado de sí y la honesta búsqueda holística y vital que la filosofía supone. ▣

