



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**Construcción del sujeto o florecimiento humano: un estudio
comparativo entre Michel Foucault y Martha Nussbaum**

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Samantha Susan Segundo Onofre

Asesor:
Dr. Alberto Saladino García

Toluca, Estado de México, 2022.

Índice

Introducción.....	2
Capítulo 1. Construcción de la subjetividad: una revisión a la <i>inquietud de sí</i>	7
1.1 La inquietud de sí como ejercicio heredado del imperativo <i>conócete a ti mismo</i>	7
1.2 Inquietud de sí: técnicas del yo.....	11
1.3 Configuración del sujeto a través de la práctica discursiva.....	23
1.4 La inquietud de sí como principio ético.....	29
Capítulo 2. Florecimiento humano: análisis sobre <i>La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística</i>	35
2.1 La terapéutica médica en la tradición helenística.....	35
2.2 Las escuelas helenísticas: epicúreos, escépticos y estoicos.....	39
2.2.1 Epicúreos.....	41
2.2.2 Escépticos.....	51
2.2.3 Estoicos.....	55
2.3 El principio ético basado en la terapéutica médica.....	67
Capítulo 3. Nussbaum frente a Foucault: un estudio comparativo.....	72
3.1 Análisis sobre las técnicas del yo y el tratamiento médico.....	72
3.2 Estética de la existencia vs florecimiento humano.....	82
3.3 Diferencias sobre el uso filosófico de la razón.....	94
3.4 La inclinación del principio ético desde la individualidad y desde la totalidad.....	102
3.5 Anexo: la forma de interpretación sobre la helenística: una crítica desde Katerina Ierodiakonou e Ilsetraut Hadot.....	108
Conclusiones.....	117
Bibliografía.....	125

Introducción

La presente investigación está motivada por las dificultades comprensivas que surgen de la lectura guiada en términos judiciales y punitivos sobre los análisis de la época helenística hechos por Michel Foucault, particularmente con la noción de *epimeleia heautou* que refiere en general a la inquietud, preocupación, ocupación y cuidado de sí, que, de acuerdo con el autor, delimita el proyecto que la helenística emprende para la configuración y transformación del yo. La inquietud de esta investigación surge especialmente porque hay al menos tres filósofas y un filósofo contemporáneo de Foucault que demuestran que algunos argumentos de dicho filósofo son incompletos o con tendencias poco claras. El punto de comparación para la investigación es el trabajo amplio y crítico de la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, quien no solo hace un análisis puntual sobre tres escuelas helenísticas, sino que además plantea esquemas ilustrativos para comprender el proyecto integral de la helenística que se basa en dos argumentos fundamentales, a saber: la terapéutica médica y la vida floreciente. La propuesta de Nussbaum además de ser narrativamente amplia es también muy clara sobre los puntos de comparación y las formas de problematización de los principios éticos.

La intención de la investigación no es por supuesto abarcar el trabajo de las escuelas helenísticas desde su inicio en el contexto griego clásico hasta su desarrollo en el contexto imperial romano, tal objetivo sería metodológica y temporalmente imposible. Por el contrario, el desarrollo de la investigación se centrará en la comparación de los trabajos de Martha Nussbaum y Michel Foucault, particularmente sobre las elaboraciones teóricas de carácter ético que se relacionan con los ejercicios y prácticas que ejercen los individuos para la transformación de la vida. Con el método comparativo expondremos las propuestas tanto de Nussbaum como de Foucault para, finalmente, apuntar los argumentos en los que coinciden, los argumentos problemáticos y retomar también las ideas que han sido obviadas en el análisis de la helenística. La elección de los puntos de comparación se ha hecho de esta forma porque Nussbaum y Foucault analizan las escuelas epicúrea y estoica, es decir, hay al menos dos líneas en las que se pueden establecer las confrontaciones respecto a los argumentos éticos y la realización de ejercicios filosóficos. También tenemos recopilaciones muy valiosas sobre otras escuelas o propuestas de la helenística que nos ayudarán a comprender en qué dirección se mueven los filósofos de dicha época.

La cuestión que suscita y se desarrolla en la investigación es la siguiente: ¿las categorías del estudio foucaultiano respecto a la construcción de un tipo de yo a partir de las técnicas del yo (*techniques de soi*), teniendo como eje rector la estética de la existencia, son suficientes para hacer un tratamiento adecuado de la época helenística y las producciones en términos éticos y científicos o, por el contrario, es necesario el análisis de la terapéutica del modelo ético-médico que hace Nussbaum para valorar detenidamente las aportaciones de las escuelas helenísticas? El rastreo de la información para nuestra investigación se basa en la siguiente hipótesis: la tradición filosófica helenística se desarrolló bajo la dirección de la terapéutica médica como ejercicio netamente filosófico y como forma eficiente de cura, apuntando al florecimiento de la naturaleza humana. La estética del sujeto, por otra parte, delinea brevemente tal principio y hace la problematización del objetivo ético partiendo de las prácticas individuales y la construcción de la subjetividad en términos de verdad y dominio como eje principal de la práctica filosófica. Por lo tanto, hay al menos dos ideas profundamente desarrolladas en la propuesta de Nussbaum sobre la terapéutica médica y el florecimiento de la vida humana que merecen ser analizadas y reconocidas respecto a la época helenística.

La investigación está dividida en tres capítulos. El primero: Construcción del sujeto: una revisión a la *inquietud de sí*. En este capítulo describimos el análisis de Michel Foucault sobre la concepción del sujeto a partir del concepto *epimeleia heautou* (inquietud de sí) que, de acuerdo con el autor, es la actitud que marca la pauta para realizar prácticas auto-referenciadas en la época helenística. La *inquietud de sí* se ejerce por medio de las técnicas/tecnologías del yo, ejercicios referidos a la constitución corporal y anímica del sujeto, de manera que se desarrolle de forma libre y bajo las condiciones de autogobierno, autocontrol y autodominio. El primer apartado muestra las categorías que atraviesan el desenvolvimiento de la época helenística siguiendo la propuesta de Foucault. La estética de la existencia es una categoría que hemos tomado para comprender en general el proyecto en términos éticos que estudia el autor, bajo esta categoría es posible llegar al punto de comparación con los análisis de Martha Nussbaum, pues mientras para Foucault el principio ético parte de la elección particular en términos de autogobierno, en correspondencia con la consideración de la vida como obra valiosa, para Nussbaum el principio ético está estrechamente relacionado con el desarrollo de otros ámbitos, apoyado también de la

terapéutica y la narrativa que constituye a los humanos. Cabe recalcar que esta categoría aparece en sus últimos estudios y es muy reveladora respecto a la forma de concebir la vida del sujeto desde las prácticas que le motivan a tratar y transformar la vida como una obra de arte, susceptible de valoración estética y honor.

El segundo capítulo: Florecimiento humano: análisis sobre *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Dicho capítulo está concentrado en el estudio que hace Martha Nussbaum sobre las escuelas helenísticas, tres en particular: epicúrea, escéptica y estoica. De acuerdo con la filósofa, la noción que atraviesa todo el desarrollo de la helenística es la terapéutica médica que los helenísticos adoptan para curar las enfermedades del cuerpo y del alma. Con ayuda de un esquema ilustrativo que plantea la autora podemos ponderar en cada escuela el sentido de las prácticas sobre el cuerpo y el alma y la problematización de los principios éticos. En este capítulo centramos nuestra atención principalmente en la terapéutica del modelo ético-médico y el florecimiento humano, dichas categorías favorecen la comprensión del proyecto integral que aportan las escuelas helenísticas por dos razones: en primer lugar, la terapéutica representa el desarrollo y orientación de los ejercicios corporales, mentales y anímicos. En segundo lugar, el florecimiento humano es el cometido que plantean las escuelas y que significa el pleno desenvolvimiento de la naturaleza humana para la tranquilidad y no perturbación del alma. El segundo capítulo considera las tres escuelas mencionadas, dos de ellas son imprescindibles para el estudio de comparación que haremos en el tercer capítulo, el resto de escuelas o propuestas aparecen ocasionalmente para el desarrollo de otras ideas.

El tercer capítulo: Nussbaum frente a Foucault: un estudio comparativo. Es el desarrollo de las comparaciones más relevantes sobre los argumentos helenísticos. Iniciamos con las prácticas corporales en las que se diferencian las conclusiones de Nussbaum y Foucault respecto a las denominaciones y sobre todo el tratamiento de estas en términos judiciales o simplemente ejercicios comunes. Luego, hemos confrontado una de las nociones más problemáticas, a saber: el uso filosófico de la razón, que nos ha proporcionado elementos para concluir que en general las denominaciones de Foucault apuntan regularmente a la razón como un dispositivo de poder; por medio de los argumentos estoicos hemos descrito que tal conclusión no se sostiene enteramente. Por ende, desde las líneas tempranas del tercer capítulo puede vislumbrarse alguna respuesta a nuestra pregunta inicial y central. Así mismo,

en este capítulo hemos discutido sobre el tratamiento de los principios éticos y hemos descubierto una diferencia muy particular respecto al sentido de las prácticas, que dentro del primer capítulo aparece como un cometido en términos individuales y en el segundo capítulo es más bien parte de un proyecto integral que inicia con los ejercicios personales pero apunta a la armonía total de un sistema conjunto.

En el tercer capítulo hemos incluido un anexo breve pero muy valioso. Los argumentos de este anexo provienen de las filósofas Ilsetraut Hadot y Katerina Ierodiakonou, si bien los argumentos no han sido estudiados con la profundidad que merecen, han sido orientaciones de gran importancia para comprender el proyecto de la helenística. Por una parte, Hadot recupera el ejercicio estoico partiendo de la dirección espiritual como la guía que utiliza tal escuela para lograr la vida floreciente. De acuerdo con las notas sobre su trabajo, la escuela estoica encabezada por Séneca concentra los ejercicios filosóficos en una forma de enseñanza particular en la que el lugar del discípulo y el maestro están bien delimitados. Además, tenemos el registro de un esquema en el que la filósofa enumera el tipo de enfermedades que padece el alma, la profundidad de tales enfermedades y la posibilidad de curarlas mediante el razonamiento. Por otra parte, de Katerina Ierodiakonou tenemos un análisis muy crítico sobre las formas metodológicas y los sesgos de contenido que han hecho historiadores y filósofos de los siglos XVIII y XIX respecto a la helenística. Hay dos ideas en particular que nos gustaría recalcar: la primera, Ierodiakonou hace una crítica a la lectura hegeliana que tienen varios investigadores sobre la helenística, que generalmente consideran a esta última como una etapa preparatoria de la Filosofía como sistema científico. La segunda: la filósofa apunta que generalmente las interpretaciones de filósofos tienden a obviar los estudios de física y lógica de las escuelas helenísticas y que, aunado a esto, tienden a separar las elaboraciones teóricas sobre la ciencia de las elaboraciones éticas.

Finalmente, con esto concluimos en primer lugar que hay al menos tres análisis con enfoques opuestos a la propuesta foucaultiana (sin mencionar por ahora las aportaciones de Pierre Hadot) que son esenciales para el estudio de la helenística, principalmente porque las categorías y esquemas que plantean las filósofas mencionadas son decisivas para comprender todo el proyecto integral de la época mencionada que se concentra en el desarrollo pleno y suficiente de la naturaleza humana para procurar, acercarse o mantener la vida floreciente. Con Martha Nussbaum seguimos un esquema muy particular con el que valoramos las

elaboraciones de los principios éticos que se traducen en los ejercicios filosóficos de los humanos y que mediante la participación activa éstos asumen responsabilidades que les colocan no solo como humanos sino como personas en el orden natural total. Con las matizaciones de Ierodiakonou y Hadot sobre las investigaciones de la época helenística nos resulta importante y urgente considerar todos los elementos necesarios para evitar interpretaciones que desvirtúen el sentido de las aportaciones de tal época, tanto si se trata de enfoques metodológicos, como si se trata de las puntualizaciones del contenido físico y lógico.

En segundo lugar, concluimos, a modo si se quiere de denuncia, dos cosas respecto a los trabajos de mujeres filósofas. La primera: la desigualdad de condiciones para explicitar los trabajos de las filósofas, es decir, por qué las lecturas de los trabajos de Nussbaum, Hadot o Ierodiakonou (por mencionar ahora las referencias de esta investigación) son apenas lecturas complementarias o propuestas como opcionales. Es injusto por supuesto que no tengan la misma presencia en los planes de estudios de las universidades o que apenas se les mencione (si se les menciona) en las investigaciones de sus contemporáneos. La tendencia tradicional a obviar lo estudios de mujeres no solo mantiene un sistema estructural basado en la diferencia sexual, sino que perpetua lecturas e interpretaciones incompletas sobre cualquier tema, sea la filosofía o la física. La segunda: el rastreo de las investigaciones de Nussbaum, Ierodiakonou y Hadot es inaccesible, ya sea por la imposibilidad económica de acercarse a dichos trabajos o por la falta de traducciones.

La Filosofía, o si se prefiere concretamente, los ejercicios filosóficos adquieren sentido en las formas de vida humana y no humana, es decir, qué otro sentido cabe en las elaboraciones teóricas filosóficas si no es precisamente la posibilidad de una vida lo suficientemente digna y de un mundo suficientemente habitable que sea el punto de partida de las reflexiones más profundas sobre todas las formas de existencia y elucubraciones varias. Y con esto nos acercamos y nos asumimos como partidarias de las concepciones de la filosofía tanto de la helenística como de Martha Nussbaum, especialmente por las preocupaciones e intenciones de incidencia en el terreno práctico del ejercicio filosófico, lo que significa que los argumentos filosóficos y los esfuerzos por hacerlos coincidir con la realidad es una práctica necesaria y lo suficientemente importante para hacerla de forma responsable y honesta.

CAPÍTULO 1. CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD: UNA REVISIÓN A LA INQUIETUD DE SÍ

1.1 La inquietud de sí como ejercicio heredado del imperativo *conócete a ti mismo*

La subjetividad como manifestación espiritual, corporal y social del sujeto ha sido tratada y problematizada desde distintos puntos en los que la defensa o el rechazo de ésta se hacen patentes. La subjetividad, entendida como aquellas formas de producción epistemológica, cultural, social, espiritual, etc., que subyacen al sujeto y su constitución corporal, será estudiada bajo una propuesta particular, es decir, a manera de comparación entre dos posturas.

Una de las formas de construcción de la subjetividad es la *inquietud de sí*, actitud que ha sido retomada de una forma especializada por el filósofo francés Michel Foucault¹. Dicho filósofo acude a la definición de esta práctica, sus orígenes e implicaciones para problematizar en qué medida dicha actitud ha sido relegada y, además, plantear qué intenciones se encuentran detrás de ésta. Foucault aboga por aquellos modos de subjetividad que permitan la espontaneidad y libertad del sujeto, no sólo como manifestaciones naturales, sino también como formas de existencia intencionadas, planeadas bajo ciertos principios, ideales y propósitos.

La construcción de la subjetividad está marcada, indudablemente, por el momento histórico al que pertenecen los sujetos, las tradiciones intelectuales, morales y culturales bajo las que se configuran, por tanto, la formación/construcción de la subjetividad responde a diversos factores, pero se considera un ejercicio constante y perfectible. El desarrollo de la subjetividad como concepto filosófico está determinado en buena medida por los ejercicios

¹ Michel Foucault (Poitiers, 15 de octubre, 1926- París, 25 de junio 1984), filósofo, historiador sociólogo y psicólogo francés. Inició su formación en Lycée Henri IV, posteriormente en la École normale supérieure de París y en Universidad de París 8. También desarrolló su carrera como docente en las Universidades de Upsala, Tunéz y Varsovia. Catedrático de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el Collège de France. Hacia los últimos años de vida ofreció cátedras en la universidad de Berkeley, algunas de las lecciones ofrecidas serán de gran utilidad para la presente investigación. Entre sus obras más conocidas se encuentran: *Vigilar y castigar*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, *Historia de la sexualidad* (tres volúmenes), *Los anormales*, *La hermenéutica del sujeto*, etcétera. De las cátedras en el Collège de France tenemos estudios amplios que se consolidaron en el punto más popular de su carrera como docente, tales como *El gobierno de sí y de los otros*, *El coraje de la verdad* y *La hermenéutica del sujeto*, obras abordadas en nuestra investigación.

y condiciones que se establecieron en la antigüedad, sobre todo en los periodos clásico y helenístico.

La *inquietud de sí* (*epimeleia heautou*) se entiende, en la presente exposición, como una actitud propia de cualquier sujeto capaz de dar cuenta de sí mismo, de la necesidad y complejidad de su existencia y de la relevancia de la existencia de los otros, de los próximos y los lejanos. Esta actitud implica algo más que la mera asimilación de la propia vida, requiere un esfuerzo a nivel corporal y espiritual, fuera de los límites propios. De esta forma, es posible estimar el valor de la *inquietud de sí* en la medida en que ésta forje, reflexiva y libremente, en el sujeto formas de vivir, convivir y actuar en un lugar y organización determinados.

Para precisar qué es la *inquietud de sí* es necesario distinguir esta noción del imperativo délfico *conócete a ti mismo*. El rastreo e interpretación foucaultianos demuestran que el *conócete a ti mismo* surge en un momento distinto del de la *inquietud de sí*. El primero refiere concretamente a un recurso práctico y momentáneo, es decir, este imperativo emerge y debe practicarse en el oráculo de Delfos como petición especial de los hombres hacia los dioses. Esto es, conocerse a sí mismo es una condición para consultar el oráculo. *Conócete a ti mismo* es, pues, una herramienta para no desaprovechar los oráculos de las deidades y valorar el tiempo, el lugar y las peticiones.

El imperativo délfico exige que los sujetos planteen de forma correcta sus preguntas, que estén al tanto de las acciones y compromisos que puedan realizar, sin exigir ni prometer de más, que tengan la prudencia suficiente para dirigirse a sus deidades y que sepan cumplir los designios de éstas. Esta noción no requiere un acondicionamiento corporal ni prácticas espirituales, sin embargo, puesto que se estableció como una regla general para los individuos de aquel contexto, el imperativo *conócete a ti mismo* se entendió como una invitación a conocer la propia existencia y sus necesidades, aunque éste no tuvo una connotación expresamente moral. De esto se deduce que el imperativo délfico es una práctica distinta de la *inquietud de sí* porque su duración y momento de ejecución son distintos. En otras palabras, conocerse a sí mismo es una práctica necesaria para ciertos fines y un requisito establecido por los dioses como una oportunidad de relacionarse con éstos y hacer la existencia menos trágica.

Por otra parte, la *inquietud de sí* implica diversas prácticas con cierta periodicidad. Su aparición o ejercicio concreto pueden ubicarse temporalmente en el siglo V a.C. y su estudio y práctica se agudizarán desde entonces. Foucault sostiene que es necesario precisar algunas cosas sobre la *inquietud de sí*:

En primer lugar, el tema de una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.

[...]En tercer lugar, la noción de *epimeleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura.²

Foucault expone dos ejemplos para describir cómo se desarrolló de manera inicial la *epimeleia heautou* en el contexto griego clásico. El primero, que concierne a Alcibiades (*Alcibiades o de la naturaleza del hombre*), cuando se dispone a concursar por la gubernatura de su ciudad. La conclusión es que este personaje desconoce sus capacidades corporales e intelectuales, lo que le impide organizarse y posicionarse frente a tal situación, por lo tanto la inquietud y el cuidado de sí está dirigido en este caso al desarrollo de la vida política. El segundo, que narra la historia de Sócrates (*Apología*) frente al tribunal, cuando es enjuiciado por sus prácticas filosóficas, acusadas de corrupción. La conclusión de este pasaje es que la *inquietud de sí* es una forma de vida en el caso de este filósofo. Según su propia defensa, cuidarse y ocuparse de sí ha sido el punto central de su existencia. Por medio del análisis de los diálogos platónicos, Foucault rastrea la presencia de la *inquietud de sí* que se traduce en la ocupación del sujeto sobre sí mismo.

Como podrán ver, entonces, cuando Platón (o Sócrates) se vale de esta noción de *khresthai/khresis* para llegar a identificar qué es ese *heauton* (y aquello a lo que éste hace referencia) en la expresión “ocuparse de sí mismo”, en realidad quiere designar no una relación instrumental determinada del alma con el resto del mundo o el cuerpo, sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo. Podemos decir que cuando Platón se

² Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 28.

vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto.³

El alma sustancia es, en este caso, una entidad completamente formada, no requiere de ejercicios espirituales porque que se presenta a sí misma como suficiente, como completa. El alma sustancia refiere específicamente a una esencia que, se presume, está presente en cualquier sujeto, y al ser una sustancia presente de la misma forma y en las mismas condiciones para todos los sujetos, se restringe su manifestación simplemente a nivel absoluto, es decir, de manera esencial como una entidad que atraviesa una existencia de manera permanente e inamovible.

Por su parte, el alma sujeto se aventura a un desarrollo más complejo. Esto es, el alma sujeto es especialmente una alma que se construye y se reconfigura en cada momento y que vislumbra distintas posibilidades de desarrollo. El alma sujeto no significa un estado absoluto de cosas, en este punto radica la diferencia entre este tipo de alma y el alma sustancia. El alma sujeto prescinde de las esencias porque éstas representan para el sujeto la imposibilidad de reformular toda actividad. Si se advierte que el alma sujeto es la condición de posibilidad que le permite inquietarse por sí mismo, se sigue entonces que esta condición le permite asumirse como una entidad abierta, una entidad que se constituye nuevamente y que responde a las circunstancias que le atañen.

Particularmente el alma sujeto abre toda posibilidad de tratar la subjetividad como un proceso/ formación. La reconfiguración itinerante del sujeto a través de los ejercicios espirituales, las actividades corporales, las demandas políticas y sociales y el desarrollo cultural, sitúa al sujeto en un nivel de compromiso y responsabilidad más allá de la esfera individual, porque apela al sentido reformador de la subjetividad como proceso que presenta al sujeto como abierto, dispuesto a la reflexión y susceptible de una organización que atienda a la situación política, social y cultural en la que se desenvuelve de manera colectiva.

El alma sujeto, que el filósofo francés recupera del argumento platónico, es la que heredarán las escuelas greco-romanas respecto a la *inquietud de sí*, esta inquietud representa una forma de vida no sólo con los cuidados sobre el cuerpo, sino con los cuidados y prácticas que le harán un sujeto libre, responsable y ético. La *inquietud de sí* tiene una aparición

³ *Ibidem.*, pp.70-71.

modificada en los siglos I y II d. C. porque las condiciones de posibilidad de ésta cambian, pues se ejecuta en amplitud distinta. El desarrollo de la actitud que ya hemos expuesto, situado por ahora en el estoicismo romano, se esboza como una invitación de carácter general, es decir, a diferencia de la práctica de la *epimeleia heautou* en la Grecia Antigua, en el Alto imperio existe la posibilidad de que buena parte de los sujetos ejerzan la *epimeleia heautou* sin la estricta restricción de condición social y económica. Es decir, entre las revueltas por el carácter absolutista de los gobiernos y la reorganización de los territorios, las situaciones políticas, económicas y culturales permiten a los sujetos apuntarse a este tipo de actividades que implican ejercicios espirituales y prácticos sobre la existencia. Inquietarse por sí mismo en esta etapa no limita el ejercicio a los próximos gobernantes o filósofos. Este segundo momento en que se presenta la *inquietud de sí* es todavía más demandante, pues se trata de un compromiso sin duración establecida. La *inquietud de sí* se convierte en una forma de vida, en una práctica constante. Esta inquietud debe reflejarse en cada acto, de manera que exista congruencia entre los pensamientos y las acciones de cada sujeto.

1.2 *Inquietud de sí* : técnicas del yo

La *inquietud de sí*, de acuerdo con Foucault, contempla como actividad primordial el desarrollo intelectual, una facultad que debe ejercitarse y, sobre todo, una forma de conocer el mundo y relacionarse con los otros por medio del saber. Además, contempla variadas formas de cuidar y entrenar el cuerpo en las actividades más adecuadas para éste, de manera que sea agradable y funcional en todo momento.

Primero, el hecho de estar preocupado de sí en los periodos helenísticos y romanos no es, exclusivamente una preparación para la vida política. La preocupación de sí se ha convertido en un principio universal, uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo. Segundo, la preocupación de sí no es solo obligatoria para la gente joven interesada en su educación, es una manera de vivir para todos y para toda la vida. Tercero, a pesar de que el conocimiento de sí desempeñe un papel importante en la preocupación de sí, implica también otras relaciones.⁴

⁴Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, (Barcelona: Paidós, 1990), 66-67.

La *epimeleia heautou* se entiende, por tanto, como una noción distinta, con una generalidad que en primera instancia parece amplia, pero que no será sino simplemente una invitación, porque el ejercicio más amplio de esta inquietud se dará en espacios específicos y bajo la conducción de ciertas escuelas enfocadas en ejercicios espirituales e intelectuales concretos. Existe, por supuesto, una diferencia notable entre ambos momentos de ejercicio de la *inquietud de sí*. En el primero (Grecia Antigua) existen ciertas limitaciones para inquietarse y ocuparse por sí mismo, éstas refieren puntualmente a las condiciones económicas del sujeto, además de que éste ejercicio debe verse reflejado en un lugar determinado: el espacio público. Por otra parte, el segundo momento abre una posibilidad de práctica de cualquier sujeto no para la vida política específicamente, sino para la existencia cotidiana.

Los ejercicios sobre sí mismo adquieren un carácter distinto en esta segunda etapa especialmente con algunas escuelas filosóficas comandadas por figuras como Epicuro y Séneca. La escuela epicúrea adjudica una tonalidad formativa a la *inquietud de sí*, porque la preocupación sobre la propia existencia se reconoce como un proceso en el que la instrucción y corrección son los ejes centrales de éste. Es decir, más allá de un ejercicio que puede o debe practicarse en algún momento de la vida, la *inquietud de sí* representa la posibilidad de filosofar: establecer prioridades, reparar sobre los asuntos importantes y evitar los contingentes, emplear el tiempo y la energía necesarios en las actividades más convenientes para el alma y el cuerpo; para Epicuro ocuparse de la existencia es ya una forma genuina de filosofar, es decir, se requiere la continuidad entre la doctrina y la forma de vida.

La *inquietud de sí* se estima, bajo los preceptos epicúreos, como la forma de filosofar, y esta forma se caracteriza por su sentido correctivo, esto es, inquietarse y ocuparse por sí mismo adquieren significación en tanto que la corrección de los vicios, enfermedades u ocio se entiende como formación y dirección. Así se refiere Epicuro a Meneceo respecto al *gozarse*:

Así que, cuando decimos que *el deleite es el fin*, no queremos entender los deleites de los lujuriosos y derramados, y los que consisten en la fruición, como se figuraron algunos, ignorantes de nuestra doctrina o contrarios a ella, o bien que entendieron siniestramente; sino que unimos el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilo en el ánimo.⁵

⁵ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, p.270. Disponible en: <https://biblioteca.org.ar/libros/156933.pdf>

Entendida de esta manera la *inquietud de sí*, siguiendo el argumento de Foucault, parece entonces que el ejercicio de la subjetividad está condicionado por la corrección y la formación, con la impronta de dirigirse hacia la felicidad, el bien, el equilibrio de las pasiones y la concentración en la vida misma y sus implicaciones. Si bien la *inquietud de sí* se sugiere mucho más accesible que la que practicaba Alcibíades, no llega a ser un ejercicio completamente general, también se ve limitado por algunas condiciones como la edad o posición social.

El ejercicio de la *epimeleia heautou* en la escuela epicúrea, entendido como proceso de formación, puntualiza la edad y la madurez como elementos que permiten concretar un ejercicio total. Este proceso formativo considera la juventud como momento ideal para comenzar a practicarse, sin embargo, no será hasta la edad adulta cuando se apropie enteramente y se realicen las metas establecidas al inicio de esta inquietud. Si bien la edad no es una restricción para esta práctica, sí es entre tanto una dirección establecida, un elemento que parece asegurar la práctica correcta.

Por otra parte, la propuesta estoica entiende la *inquietud de sí* como un ejercicio necesario y dotado de un gran valor; la ocupación sobre la propia vida es el elemento rector para llevar una existencia virtuosa, por eso plantea Séneca que los sujetos deben evitar permanecer en un estado de *stultitia*⁶, pues esta condición representa una transición indeterminada de un lugar a otro sin reparar sobre los asuntos importantes. En otras palabras, el *stultus* es aquel que no sabe de su propia existencia y por tanto carece de la necesidad de ocuparse de ésta. El *stultus* vaga de un sitio a otro sin mayor preocupación, sin utilizar la razón y, más aun, sin una dirección definida; se establece en alguna pasión por un momento y después accede a otra sin mayor problema.

La condición de *stultitia* es contraria a la práctica de sí, es decir, la posibilidad de ocuparse de la existencia está dada por la libertad y voluntad que el sujeto ejerce sobre sí mismo, el *stultus*, por el contrario, no posee estas facultades para conducirse de una manera adecuada. La *inquietud de sí* reclama el reconocimiento de un yo, el yo que es el objetivo concreto de la práctica de sí, un yo que posee la libertad suficiente para existir y la voluntad

⁶ *Stultitia*: traducida como necedad, tontería, insensatez o locura.

necesaria para dirigir sus acciones en favor de una realización virtuosa. Por ende, en la práctica de la *inquietud de sí* se afirma la existencia de un yo sobre el que gira todo el desarrollo de actividades corporales y espirituales.

En la tradición filosófica dominada por el estoicismo, *askesis* no significa renuencia, sino consideración progresiva del yo o dominio de sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Tiene su meta final no en la preparación para otra realidad sino en el acceso a la realidad de este mundo. La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* («estar preparado»). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*. Es un proceso hacia un grado mayor de subjetividad.⁷

En esta segunda etapa del desarrollo de la *inquietud de sí* hay una diferencia importante respecto a las intenciones de esta práctica. En el caso de Alcibíades y Sócrates el ejercicio sobre sí mismo está precedido por el “conócete a ti mismo” y tiene una intención clara: ocuparse de la vida política, establecerse en un espacio público en el que el sujeto pueda dirigir de forma correcta la organización social, existe de por medio el sentido de responsabilidad de forma clara con los ciudadanos. Por el contrario, en el desarrollo de los siglos I y II de nuestra era, el objetivo de la práctica de sí se centra principalmente en la constitución del yo.

Descrito de esta forma, la propia existencia aparece como un fin en sí mismo, el establecimiento de diversas prácticas es una respuesta de los sujetos a la preocupación por sí mismos. En este momento denominado como modelo helenístico, ya no prima la responsabilidad política en un momento determinado, sin embargo, la *epimeleia heautou* sí que atenderá a las situaciones colectivas, públicas, sociales, etcétera.

El desenvolvimiento de los ejercicios sobre sí mismo en el Alto Imperio (siglos I y II) tiende a la enseñanza, a la institución, pues el sentido de formación adquiere preeminencia. Para entender y practicar la *inquietud de sí* se requiere de algún mediador, un instructor que guíe lo mejor posible este ejercicio, ese formador es precisamente el filósofo. La figura del filósofo ordena, dirige y propicia la ocupación y cuidado de la propia existencia. Así se expresa Séneca sobre la búsqueda de la tranquilidad del espíritu: “Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros y lanzarme a la política de lleno; me parece correcto asumir

⁷Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, (Barcelona: Paidós, 1990), 73-74.

cargos y haces, no seducido, desde luego, por la púrpura o las varas, sino para ser más eficaz y más útil a los amigos y parientes, y a todos los ciudadanos, a todos los mortales, en fin.”⁸

Sobre esta relación el privilegio parece concentrarse en el papel del director, sin embargo, la presencia del dirigido es también fundamental. Sobre este asunto, el propio Foucault expone la figura del dirigido como quien mantiene la posibilidad de constituir nuevas formas de ejercer la subjetividad. Si bien la instrucción parece un asunto viable, la dependencia total a estas figuras parece más bien la represión de la propia subjetividad. Es decir, la guía será enteramente útil si ésta no sobrepasa los límites de la propia libertad del sujeto que aprende.

Las escuelas filosóficas del modelo helenístico insisten en la inclinación hacia el conocimiento útil, conocimiento que permita la intervención en los asuntos prácticos. La distinción entre conocimiento ornamental y conocimiento útil es decisiva para este modelo, pues la *inquietud de sí* solo tiene incidencia concreta por el conocimiento útil. En otras palabras, la *epimeleia heautou* modifica la forma en que el sujeto se relaciona con los demás, implica un cambio en la forma de actuar, enunciar y participar en los asuntos colectivos.

Es en este requerimiento del ejercicio de un conocimiento útil donde aparece la relación entre subjetividad y verdad y las condiciones del saber que constituyen al sujeto como portador de un discurso. Aparece también una noción importante dentro los estudios foucaultianos: la *parresía*. La *parresía* entendida como franqueza es una condición que, de acuerdo con los argumentos de Foucault, es característica del sujeto que enuncia un discurso verdadero, esta condición incluye decir la verdad, dotar de sentido y significación las palabras; la franqueza no se limita a la mera congruencia del discurso, sino a la congruencia entre el discurso y las acciones que tienen una repercusión directa en el espacio público. Sobre este concepto volveremos más adelante para describir la relación subjetividad-verdad.

La *inquietud de sí*, por otra parte, como forma de filosofar, convertirse o volverse sobre sí mismo implica un movimiento, un tránsito por toda la existencia, un recorrido sobre las prácticas que constituyen al sujeto; implica, sobre todo, repensar las condiciones en que deviene la vida para modificarlas o, en su caso, seguir con éstas. El filósofo francés considera que la movilización que conlleva la *inquietud de sí* debe realizarse desde las prácticas elementales de forma individual, pero también a partir del problema entre subjetividad y

⁸ Séneca, *Diálogos*, (Madrid: Gredos, 2014), 269.

verdad, pues ésta relación determinará en buena medida la presencia en el espacio social, el discurso, las acciones y las relaciones de poder.

La práctica ascética del contexto antiguo tiene como objetivo, como fin especial, la constitución de la subjetividad, la constitución del yo a través de los distintos ejercicios que permiten su desarrollo como sujeto responsable y perteneciente a un contexto. La *ascesis* que concibe el contexto griego/helenístico es una *ascesis* que apuesta por el reconocimiento de sí mismo, es decir, como una apuesta de volverse hacia sí, como una forma honesta de configurar la subjetividad.

La ascética, es decir, el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Entiendo por “objetivo espiritual” cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y sujeto de conocimientos verdaderos. Es ese objetivo de transmutación espiritual el que la ascética, es decir, el conjunto de los ejercicios dados, debe permitir alcanzar.⁹

La configuración de los ejercicios sobre la propia existencia se inscribe en tres niveles específicos, a saber, corporal, espiritual e intelectual, cada nivel constituye una parte primordial en el desenvolvimiento de la subjetividad. Desde los ejercicios necesarios para mantener un estado favorable del cuerpo, pasando por las prácticas más elaboradas y complejas para mantener el alma en un estado de equilibrio y bienestar, hasta las manifestaciones del discurso que implica acciones enteramente racionales como el habla, la escucha y la palabra. No obstante, cada nivel está estrechamente ligado con el otro, es decir cada uno lleva al siguiente o requiere del anterior.

En el nivel corporal la instrucción de las actividades más habituales gira en torno a la moderación y conservación. Las invitaciones más frecuentes establecidas por las escuelas filosóficas del periodo helenístico indican una preocupación por el cuerpo como parte fundamental del arte de vivir que representa el cuidado, inquietud y preocupación de sí. El cuerpo, entonces, es un elemento indispensable en la construcción de la *inquietud de sí* como forma de vida, como elemento distintivo respecto de las demás existencias y, especialmente, como depositario de facultades racionales, emocionales y deliberativas.

⁹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 394.

El elemento corporal es importante en distintas escuelas filosóficas; en la escuela pitagórica, la alimentación es un pilar esencial para lograr el equilibrio de las facultades espirituales y racionales, la prohibición de ciertos alimentos evita el desgaste del cuerpo y, en consecuencia, la perturbación del alma. Este tipo de restricciones, no únicamente en la escuela pitagórica, enaltecen la capacidad del cuerpo, su complejidad y cuidados. Para los estoicos la restricción de los alimentos va más allá de la evasión de cierto número de ingredientes, la concepción estoica privilegia la evasión del alimento en la medida de lo posible. Es decir, una de las máximas consiste en dar al cuerpo sólo lo necesario para que continúe con sus funciones biológicas naturales, sin llegar al exceso, pues de ser así las capacidades del cuerpo se ven disminuidas y afectadas.

Como lo demuestran los análisis de Pierre Hadot y Michel Foucault, el trato hacia el cuerpo en el periodo clásico y helenístico debe ser correcto y reflexivo. Es decir, se debe conceder al cuerpo únicamente lo suficiente, lo necesario para que sus funciones continúen de forma adecuada. La regulación de las actividades cotidianas es fundamental, es parte de un sistema ordenador que recupera los actos habituales de la existencia para redefinirlos hacia una forma de vida mucho más reflexiva; la moderación sobre el consumo de cosas de cualquier índole y el uso mesurado de las partes del cuerpo imprimen un carácter de responsabilidad a los sujetos de estas épocas.

La escuela pitagórica posee una de las prácticas más conocidas, los aprendices debían guardar silencio por un periodo de 5 años, únicamente en el espacio de formación al que pertenecían y representaban. Esta encomienda se estableció a todos los integrantes como regla principal para después darle valor y acreditación a su palabra. Es decir, el silencio era la condición de posibilidad del cuerpo, en primera instancia, para acatar una orden, para mantenerse por el tiempo indicado con la escucha como sentido especialmente desarrollado; para estos hombres era necesario escuchar y apropiarse del discurso de aquellos que eran aptos para comunicar la enseñanza. En segunda instancia, ejercitar el silencio como norma educativa significaba la posibilidad más elevada de desarrollar las facultades racionales que permitían el procesamiento y comprensión del discurso de los otros.

La resistencia frente a las pasiones y voluptuosidades, por su parte, es uno de los ejes principales de la escuela estoica. La adhesión a estas prácticas exige un posicionamiento claro y firme frente a las opciones de ocio, alimentación, descanso, ejercitación y demás

actividades que impliquen un grado de distracción respecto de los demás ejercicios que tienen como objetivo principal la tranquilidad y equilibrio del alma. Bajo la perspectiva estoica, la ejercitación atlética tiene importancia, pero no lo suficientemente decisiva para propiciar el entrenamiento constante y excesivo, por el contrario, si el ejercicio rebasa las condiciones del propio cuerpo, éste no tendrá sentido alguno, pues la fuerza y concentración se dirigen, entonces, a los elementos más superficiales de la constitución humana, dejando a su paso el objetivo primordial: el fortalecimiento del alma. “Nada haré por una suposición, todo por mis convicciones. Creeré que todo lo que haga sólo a mis sabiendas lo hago mientras me contempla la gente. Para mí la finalidad de comer y beber será apagar los deseos naturales, no atiborrar el estómago y vaciarlo”.¹⁰

El desarrollo de ciertas actividades atléticas implica, dentro de las prácticas estoicas, la renuncia a las prácticas sexuales. Justamente por el desgaste de energía —y la concentración en la voluptuosidad de las relaciones carnales— es necesario medir la práctica de este tipo de contacto. En cada actividad referida a un fin específico, sea atlético o espiritual, el control y ordenamiento del cuerpo son compromisos que el sujeto debe practicar para llevar a buen término sus actividades y dar cuenta de una existencia plena, bien instruida y provechosa.

Dentro de esta concepción sobre el cuerpo como proyecto, como parte esencial del desarrollo de la subjetividad, se expone la necesidad de cuidar y formar al mismo en las instancias necesarias, con las reglas pertinentes y con los instructores correctos, para moldear una existencia integral. La concentración en estos ejercicios se enfoca sobre la noción del cuidado de sí, que es parte también de la *inquietud de sí*, esto es, el cuidado del cuerpo se justifica como un fin en sí mismo. En esta época cada escuela prescribe los ejercicios necesarios y las vías de realización, los ejercicios son diversos y en todos se reconoce el lugar del cuerpo como parte importante que repercute directa e indirectamente en la realización de los ámbitos espiritual e intelectual.

Hasta aquí hemos descrito los elementos importantes del nivel corporal. Los dos niveles restantes (intelectual y espiritual) tienen, por supuesto, un impacto mayor en la construcción de la subjetividad, pues refieren a actividades distintas, con carácter personal y colectivo, y con un grado mayor de responsabilidad frente a los otros; en estos niveles la relación con el

¹⁰ *Ibidem.*, p.246.

otro y la importancia de éste juegan un papel muy especial porque la configuración del sí mismo transita entre éste, el sujeto que se vale de todos estos ejercicios y el Otro, que siempre aparece como necesario; este otro siempre posibilita la acción del sí mismo, que también aparece ante la mirada de los demás como otro.

Aunque Foucault también se refiere a los ejercicios espirituales, hará énfasis de manera puntual en el estudio de elementos particulares como el habla, el discurso, la escucha y la escritura, al igual que Hadot. Al respecto, Pierre Hadot insiste sobre la pertinencia de nombrar a los ejercicios de la antigüedad y de las escuelas filosóficas como *ejercicios espirituales*, que pueden distinguirse según niveles de complejidad o utilidad. En este tipo de ejercicios se incluyen algunos más que tienen que ver con distintas facultades, pero asegura que *espiritual* es un término adecuado para acercarse a estas disertaciones.

La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo («Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás»).¹¹

De acuerdo con los estudios de Hadot y Foucault, estos ejercicios espirituales pertenecientes a la antigüedad representan una forma de vida, representan el escenario idóneo para la práctica y realización de la Filosofía; para los integrantes de las distintas escuelas filosóficas, la filosofía tiene una aplicación concreta en las actividades cotidianas humanas; para estos personajes, la correspondencia entre vida y Filosofía es sumamente importante y decisiva. Los ejercicios espirituales se entienden como una conversión que el sujeto ejerce sobre sí mismo, un cambio, una reorganización sobre la forma de llevar la existencia y encaminarla hacia los fines que el propio sujeto establece en relación con los otros.

Uno de los ejemplos recurrentes en la obra de Foucault es la actividad de los estoicos, quienes distinguen los ejercicios espirituales en niveles jerárquicos. Algunos de los constitutivos de estos ejercicios son: atención, meditación, memorización, lectura, escucha, estudio, dominio de uno mismo, cumplimiento de los deberes. La regulación de estas actividades está determinada por el grado de compromiso y ejercitación de las propias facultades respecto a los asuntos más importantes de la existencia.

¹¹ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, (Madrid: Siruela, 2006), 24.

Tanto las conclusiones de Foucault como las de Hadot demuestran que los ejercicios de la subjetividad, las condiciones, posibilidades, regulaciones, consejos, etcétera, representaron para la antigüedad una forma de vida y una vida peculiarmente filosófica. Esto es, una correspondencia entre el vivir y el filosofar que en última instancia, para esta tradición, representan lo mismo. Algunas personalidades de la antigüedad encuentran en la Filosofía una utilidad vital, se valen de ésta y la llevan a una práctica bien definida, reglamentada y argumentada. Sin duda, la *inquiétude de sí* entra en esta tradición como una de las preocupaciones más completas y también más obviadas. La *inquiétude de sí* implica el reconocimiento arduo y duradero que el sujeto hace para sí mismo, así como el reconocimiento del mundo, de los otros, los demás como elementos fundamentales de su propia subjetividad.

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 no solo conocer su organización global, sino hasta sus detalles.¹²

No debe olvidarse que esta actitud, la *epimeleia heautou*, representó una posibilidad amplia para cierto número de personas. Es decir, esta práctica estaba condicionada por elementos de sobra conocidos, por lo que el ejercicio llegó, con algunas peripecias, a generalizarse hasta bien entrados los siglos I y II. Sin embargo, aun con todos los requisitos para inquietarse por el sí mismo, una actitud tal como la *epimeleia heautou* configuró en alguna medida la concepción sobre la subjetividad y las posibilidades de ejercicios que se tienen ahora desde tales aportaciones.

La preocupación por sí mismo, el arte de vivir, la *inquiétude de sí*, tienen, ante todo, una aplicación en un espacio más amplio constituido por los otros. Estas actitudes y ejercicios abren un horizonte distinto de realización, pero sobre todo una responsabilidad demandante, porque las interacciones entre los sujetos dependerán de la calidad e intención de los discursos, dependerán también de la forma en que cada sujeto desenvuelva su propia

¹² *Ibidem.*, p. 270.

subjetividad. La realización de ejercicios espirituales, la adopción de actitudes particularmente estoicas están dirigidas hacia el plano social, en este sentido, tienen un referente moral al qué atender.

Para explicar los ejercicios que conforman a la subjetividad, Foucault refiere a las *parastemata* —como elementos necesarios en la constitución de los ejercicios de la subjetividad— que retoma de Marco Aurelio. Estas *parastemata* son consideraciones que deben tenerse presentes frente a los ejercicios espirituales del sujeto y sus repercusiones directamente en el espacio común que comparte con los otros. Estas *parastemata* versan sobre: 1. ¿Qué es el bien?, 2. ¿Qué es la libertad? y 3. ¿Qué es el presente? Si bien estas enunciaciones no son explícitamente requeridas en escuelas filosóficas, sí que ayudan a orientar los ejercicios de la subjetividad, ya sea desde las actividades espirituales o por medio de otros recursos como la enunciación de un discurso de carácter político.

Estas tres *parastemata* marcan una pauta importante dentro de la acción del sujeto y dentro de su relación con la verdad, es decir, en la medida en que el mismo sujeto cuestiona con un tamiz de verdad o falsedad aquello que se entiende por Bien y Libertad. Por supuesto, las consideraciones sobre estos conceptos se pueden construir a partir del propio contexto, en función de aquello establecido como Bien, como Libertad y a partir de esto tener en cuenta las implicaciones de la elaboración de los discursos y de las acciones, sean públicas o privadas.

La descripción que hemos hecho hasta ahora de las prácticas más comunes entre la tradición griega clásica y las escuelas helenísticas más populares es parte de lo que Michel Foucault denomina *técnicas/tecnologías del yo*. El filósofo francés se vale de la clasificación sugerida por Habermas que consta de tres tipos de técnicas: 1) técnicas de producción, 2) técnicas de significación, 3) técnicas de dominación; para explicar otro tipo de técnicas que utilizan los individuos. Foucault asegura que las técnicas de dominación han estado presentes en todas las sociedades, cualquiera que éstas sean, pero sugiere que las técnicas de sí permiten a los individuos realizar cierto número de operaciones sobre sí mismos, sobre sus cuerpos, sus pensamientos, sus conductas, sus almas.

It is well known that the main objective of the Greek schools of philosophy did not consist of the elaboration, the teaching, of theory. The goal of the Greek schools of philosophy was the

transformation of the individual. The goal of the Greek philosophy was to give the individual the quality which would permit him to live differently, better, more happily, than other people.¹³

De acuerdo con Foucault, las técnicas de dominación y las técnicas de sí convergen en el punto que denominará gobierno, o más concretamente, autogobierno. Es decir, la manera en que los individuos son conducidos por otros coincide con la manera en que los individuos se conducen a sí mismos. De ahí que el filósofo habla en términos de gobierno y autogobierno con los ejemplos ya mencionados sobre el caso de Alcibiades y el de Sócrates. Nos dice también que para la filosofía antigua la dirección ejercida por otros, en el caso de la enseñanza por el filósofo, era más bien provisional, con miras a que el individuo lograra su propia autonomía y conducir su vida a partir de esta formación.

Sobre las prácticas de sí mismo, Foucault recurre con frecuencia al análisis del periodo cristiano para comparar el desarrollo que esta época hizo de las técnicas de sí. Para el cristianismo la confesión fue un recurso importante para rastrear la verdad del sujeto, el sujeto que se confiesa debe hacerlo para enunciar lo que es, lo que hace, lo que piensa. En el caso de las escuelas filosóficas helenísticas, específicamente en el caso de los estoicos, Foucault concluye que la examinación consta de al menos cuatro puntos importantes: 1. La examinación no es para descubrir la verdad oculta en el sujeto, sino para traer a cuenta la verdad olvidada por éste. 2. En este proceso se concluye que lo que olvida el sujeto no es su naturaleza o su constitución humana, sino lo que debió haber hecho frente a determinada situación. 3. La recolección de los errores (cometidos durante el día) en la examinación estoica sirven para evaluar la distancia que existe entre lo que se ha hecho y lo que se debería hacer. 4. La examinación no es un proceso oscuro que hay que descifrar, es más bien el punto en que las reglas de conducta se hacen presentes como registros o recuerdos.

Como vemos, el análisis que hace Foucault sobre la helenística se mueve, como en otros estudios, en términos de verdad y falsedad; sobre la verdad que el sujeto tiene de sí mismo y la que puede rastrear de los otros sujetos a través de la convivencia. La constitución corporal y psicológica del sujeto es lo que se pone al centro de los cuestionamientos; la examinación

¹³ “Es bien sabido que el objetivo principal de las escuelas griegas de filosofía no consistía en la elaboración, enseñanza, de la teoría. El objetivo de las escuelas griegas de filosofía era la transformación del individuo. El objetivo de la filosofía griega era dotar al individuo la calidad que le permita vivir diferente, mejor, más feliz, que otra gente”, en: Michel Foucault. «About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth» (1993, May). *Political theory*, Vol. 21 (no. 2), p.205. (Traducción propia).

estoica, por ejemplo, pone en el punto focal los registros mentales y empíricos que el sujeto tiene de sí mismo para concluir si efectivamente eso le permite transformarse y enunciarse desde un lugar distinto.

I should say, in sum, and i'll conclude there, that as far as we followed the practices of self-examination and confession in the Hellenistic or Roman philosophy, you see that the self is not something that has to be discovered or deciphered as a very obscure text. You see that the task is not to put in the light what would be the most obscure part of our selves. The self has, on the contrary, not to be discovered but to be constituted through the force of the truth.¹⁴

El rastreo en términos de verdad y falsedad sobre lo que el sujeto es o debe saber de sí mismo se concentra en tres aspectos específicos de las vidas de los helenísticos, a saber: el dominio de las riquezas, el dominio de la vida política y el dominio de la gloria (entiéndase honor). Cuando los helenísticos hacen uso de la confesión como ejercicio de oralidad y práctica sobre la propia constitución apuntan específicamente, de acuerdo con Foucault, a la manifestación clara y precisa de los aspectos elementales de la existencia. Es decir, la verdad o falsedad de lo que el sujeto es se concentra en la capacidad que tiene éste para enunciar sus prácticas cotidianas, cuestionarlas y hacerse responsable de dominarlas. La verdad aparece, según los análisis de Foucault como una fuerza que prevalece en el sujeto para controlarse, dominarse o, mejor aún, autogobernarse.

1.3 Configuración del sujeto a través de la práctica discursiva

Además del Bien y la Libertad, Foucault refiere al presente como concepto por el que se podrá dar cuenta de la relación que mantiene la subjetividad con la Verdad. Sobre el presente, como elemento temporal, el autor argumenta que el sujeto se enfrenta a una elaboración mucho más compleja porque puede definir y describir el momento desde el que se pronuncia, pero lograr la objetividad a este respecto parece una tarea más elaborada. No sólo porque es difícil hacer un balance de aquello que se denomina presente, sino también por la dificultad

¹⁴ *Ibidem.*, p. 210. “Diré en suma, y concluyo esto, tal como hemos seguido las prácticas de la examinación del sí mismo y la confesión en la helenística o la filosofía romana, pueden ver que el sí mismo no es algo que tiene que ser descubierto o descifrado como un texto oscuro. Pueden ver que la tarea no es poner bajo la luz cuál debería ser la parte más oscura de nosotros mismos. El sí mismo, por el contrario, no tiene que ser descubierto, sino constituido a través de la fuerza de la verdad”.

que representa estar tanto en la parte interna desde la que se considera ese criterio, como en la parte externa con la intención de conceder a este discurso legitimidad a través de una especie de objetividad.

En este punto, específicamente, Foucault sugiere algunas cuestiones respecto a la relación entre subjetividad y verdad. Es decir, cómo se puede resolver la separación o unión entre el sujeto que reflexiona y se pronuncia desde un espacio y tiempo determinados y, al mismo tiempo, pretende dar cuenta de ese discurso en términos de verdad o falsedad. Más específicamente, cómo objetivar al propio sujeto a partir de sí mismo y que en el proceso de dar cuenta de su propia existencia no pretenda idealizar el discurso que ofrece. El filósofo francés encuentra un cambio en la forma de entender y apropiarse de los discursos. Mientras que para la antigüedad el discurso está formado y dominado por el sujeto que lo enuncia, para la época contemporánea el discurso es una manera de formar a los sujetos, es una manera de encasillarlos en las categorías que convienen a la hegemonía en turno.

Sobre este elemento constitutivo del sujeto, Foucault toca uno de los puntos nodales de *La hermenéutica del sujeto*: la construcción del sujeto a partir del discurso y las implicaciones de éste en las relaciones colectivas. Foucault, al igual que Hadot, analiza las prácticas discursivas y las describe como complejas, porque implican ejercicios que en primer momento parecen básicos y sumamente sencillos, pero a partir de la responsabilidad que exige cada uno de estos, la conformación del discurso se vuelve titánica. Esto es, en la conformación del discurso no se encuentra tan solo la subjetividad de alguno, sino la presencia del resto como condición de posibilidad de quien se está pronunciando en ese discurso.

El filósofo francés describe la escucha como primer elemento que permite la constitución del discurso. La escucha parece ser el sentido con mayor pasividad, pero también adquiere potencia considerable en tanto que es imposible dejar de escuchar algo que está en rededor. Justo porque es imposible deslindarse de este sentido, es posible que las facultades racionales obtengan información suficiente para procesar lo que se ha dicho y escuchado. Resulta fundamental que la escucha se haga con mucha precaución, que se ejercite constantemente y que se utilicen ciertos recursos como la memoria, para garantizar que lo que se ha compartido sea verídico y tenga una utilidad verdadera tanto en el discurso inicial como en el que puede surgir en la relación con el resto de los individuos.

Posteriormente se refiere a la lectura y escritura como ejercicios necesarios para la conformación de un discurso. Ambas actividades están ligadas, pues la lectura, hecha correctamente, indudablemente llevará a la escritura, ya sea para manifestar, a través del propio entendimiento, lo comprendido, o como reacción a lo que se ha leído, cualquiera que sea el efecto, la acción necesaria es mantener la atención y pronunciarse al respecto. El cometido de realizar la lectura es provocar en el sujeto una meditación¹⁵ lo suficientemente sólida para generar la propia palabra a partir de lo ya dado.

A través de la lectura, como meditación, el sujeto debe apropiarse de lo que ha leído, apropiarse a manera de comprensión exhaustiva, reordenar el discurso que se ha leído, descifrar en qué términos de verdad y falsedad se mueve, en qué condiciones se plantea y hacia dónde se dirige. Pero esta meditación sobre lo leído incluye también la responsabilidad de actuar como corresponde, en cualquiera que sea el espacio de donde surge el discurso y lo que planea. Esta forma de prestar la atención necesaria al discurso leído pone de manifiesto el compromiso que debe tener el sujeto una vez que se enfrenta a cualquier tipo de discurso, y no solo a éste, sino a quien o quienes se encuentran detrás y aquello que no se hace presente en la exposición discursiva pero que es necesario traer a cuenta.

Como elemento posterior de la lectura está la escritura. En la escritura el sujeto que escribe lo hace para el otro, para comunicarle algo que aún no sabe o que ha entendido de forma distinta. Sin embargo, en la escritura también se revela la constitución del sí mismo que escribe. En cualquiera de las actividades ya descritas el otro es primordial, es decir, es el destinatario indispensable para transferir un discurso, que mantiene la relación sí mismo–otro.

Finalmente, Foucault llega a la palabra; la manera en que el sujeto puede dar forma, sentido y orden a sus meditaciones y compartirlas dentro de un espacio en el que lo que enuncie tendrá repercusión, favorable o desfavorable. No obstante, la formulación de un discurso, bajo el cometido que sea, significa algo para el otro y significa también la conformación del sí mismo. Cuando se refiere a la palabra, Foucault necesariamente toca el tema de la *parresía*. La *parresía* es entendida como franqueza, como un hablar claro y, sobre todo, como una relación de responsabilidad entre lo que se pronuncia y lo que se hace, es decir, una relación de congruencia entre las meditaciones y las acciones.

¹⁵ Foucault apunta que el término *meditación* tiene una connotación especial porque refiere a un pensamiento bien elaborado, que puede ser parte reaccionaria de otro argumento.

La *parresía* (la *libertas*, el hablar claro) es entonces una forma esencial —y así resumiría lo que quería decirles sobre ella— para la palabra del director: palabra libre, desembarazada de las reglas, liberada de los procedimientos retóricos, en el sentido de que debe, por una parte, desde luego, adaptarse a la situación, a la oportunidad, a las particularidades del oyente; sobre todo y fundamentalmente, es una palabra que, por el lado de quien la pronuncia, equivale a un compromiso, a un lazo, constituye un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta.¹⁶

La *parresía* tiene una serie de implicaciones en un contexto político- público, porque se espera que quien pronuncie un discurso relacionado con la organización política y social sea lo más congruente posible entre la palabra que ofrece a los demás y sus actos. Pero no sólo significa elaborar un discurso y recitarlo, el autor se refiere también, y particularmente, al dominio de sí mismo a través de ese discurso. Es decir, la relación con el discurso es de dominación, del sujeto hacia éste y no viceversa. En otras palabras, quien elabora el discurso lo moldea de manera que en éste se concentra aquello que es necesario decir y no aquello por lo cual está sometido o determinado.

Foucault nos ofrece un estudio que pretende rastrear la noción de *parresía* desde los primeros dos siglos del Alto Imperio. De acuerdo con este estudio la *parresía* o el decirlo todo aparece como una regla práctica o una instrumentación técnica del cuidado de sí y está enfocada sobre todo en la relación discípulo-maestro, en el maestro como aquel que tiene que manifestar lo que sabe, en aras de proporcionar al discípulo la formación necesaria y suficiente para transformar su existencia. En el rastreo que hace Michel Foucault encuentra varios momentos previos al Alto Imperio en donde se trata la *parresía* como hablar franco, decir veraz, decirlo todo, etc.

El autor nos dice que en *Ion*, *Hipólito* y *Fenicias* de Eurípides aparece una noción de *parresía* como un derecho que está ligado a la ciudadanía, quien no posee la ciudadanía no posee el derecho a hablar porque esta facultad se obtiene de nacimiento. En la *República* de Platón, por otra parte, la *parresía* está ligada al ejercicio democrático; a través de la lectura del diálogo *Gorgias*, Foucault concluye que hay una formulación más clara sobre el concepto en cuestión, pues se trata de una relación entre almas, en este caso entre Polo y Gorgias que no se atreven a llegar hasta el final de lo que piensan, por lo tanto la presencia de Calicles será la piedra de toque, Calicles encarna la *parresía* como práctica del cuidado de sí. El

¹⁶ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 386-387.

segundo contexto en que aparece una formulación más seria sobre la *parresía* es en el texto de Isócrates en el discurso *A Nicocles*, en este caso el ejercicio del decir veraz no está ya ligado a la práctica democrática, sino a un poder personal. La *parresía* es el criterio del buen soberano, éste ejerce ese poder personal no ya en el espacio político público, sino sobre el alma del rey.

A través de este rastreo Foucault nos muestra cómo la *parresía*, considerada dentro de la teoría foucaultiana como práctica filosófica que desarrolla los ejercicios del cuidado de sí, ha tomado sitios distintos en la historia de las sociedades antiguas pero todas convergen en el propósito de tal precepto, la intención es expresar-se, reconocer-se desde la verdad, por medio de la palabra, ya sea como palabra heredada, concedida como ciudadanía, o como un recurso personal de poder sobre sí mismo. Foucault asegura que en este proceso de enunciación siempre es necesario el otro como interlocutor y también es necesario el discurso del otro. El carácter de la relación sí mismo- otro/ discurso propio- discurso del otro es esencialmente la *parresía*, es decir, la enunciación veraz, responsable, correspondida y dirigida fundamentalmente hacia el cuidado de sí mismo y del otro.

Foucault hace énfasis en la función de la *parresía* como práctica filosófica, por lo tanto, se descarta toda posibilidad de que esta facultad sea adulación. Es decir, en tanto que es una práctica dirigida a la *inquiétude de sí/cuidado de sí*, se trata fundamentalmente de la transformación del sujeto por medio de estructuras verídicas, lógicas y congruentes; la adulación, por el contrario, es una enunciación a modo, elaborada bajo condiciones específicas para quien desea escuchar de sí mismo lo que le complace. La práctica *parresiástica* se desenvuelve sin condición alguna, no busca la complacencia, la buena imagen o buenos resultados, es una práctica, nos dice Foucault, que puede causar extrañeza y molestia porque apunta directamente a los elementos problemáticos.

La práctica discursiva, como hemos visto desde la perspectiva foucaultiana, juega un papel fundamental en la constitución del sujeto, tanto si la práctica está dirigida a los otros como interlocutores, como si está enfocada directamente en la constitución del yo, como regla práctica que le guía para enfrentarse a cualquier situación. De acuerdo con el filósofo francés, la realización de esta práctica implica la posesión o ejecución de poder sobre los otros o sobre sí mismo; poder entendido como el control de la situación bajo la que se encuentra el sujeto. Por tanto, el poder que se puede ejercer sobre los otros es por medio del

gobierno, en un contexto socio político la toma de decisiones estaba concentrada en el gobernante; en este punto podemos recordar el ejemplo de Alcibiades como el personaje que Foucault elige para representar la necesidad de organización y control que debe subsanar Alcibiades frente al pueblo que pretende gobernar. Por otra parte, el poder ejercido sobre el sí mismo implica el conocimiento de reglas, prácticas, discursos y movimientos que le permitan al sujeto transformarse continuamente por medio del cuidado, atendiendo a los principios fundamentales, aquellos que no se rijan por las pasiones ni por lo efímero, aquí, por lo tanto podemos reconocer la figura de Sócrates como aquel que ejerce, en términos de Foucault, poder sobre sí mismo.

Como vemos, para la teoría foucaultiana es de vital importancia la relación del sujeto con el discurso, tanto del que enuncia como del que recibe, es decir, es decisiva la relación subjetividad-verdad. Esta relación está basada en la verdad que el sujeto puede encontrar y traer a cuenta de sí mismo y también la verdad que puede percibir y evaluar de los otros. Pero no solo eso, la relación también incluye los ejercicios de poder, Foucault asegura que en cualquier relación interpersonal es posible encontrar ejercicios de poder, lo que no significa que sean siempre ejercicios de dominación, sino simplemente de relaciones entabladas a partir de una estructura que pone en lugares distintos a los sujetos que están involucrados. En el caso de la construcción de la subjetividad, la relación subjetividad-verdad-poder está directamente enfocada en el cuestionamiento y transformación constantes del sujeto, ya sea que se mueva en un espacio político, que profese la enseñanza de las escuelas helenísticas o que simplemente se valga de ejercicios espirituales a solas.

De acuerdo con Foucault en la visión clásica el discurso tiene una función organizadora, es decir, articula las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, lo que significa que el discurso concede relación, orden y guía a los pensamientos y representaciones del mundo de los sujetos. El punto medular del lenguaje, de acuerdo con esta concepción, era el verbo *ser* que marca el paso ontológico entre hablar y pensar. En *Las palabras y las cosas* Foucault expone que en la visión clásica o, propiamente, en la *episteme* clásica el lenguaje, el pensamiento y el discurso traducidos en las acciones son un conjunto que no trabaja aisladamente sobre lo que el sujeto sabe o es. El lenguaje, por consiguiente, es la condición de posibilidad del discurso pues la unión entre el pensamiento y el habla conceden la fuerza fundamental de la afirmación en la constitución del discurso en términos de verdad.

En reiteradas ocasiones Foucault insiste en que la unión pensamiento, lenguaje y discurso es esencial en la época clásica, ningún elemento actúa de forma independiente y no tiene protagonismo alguno. El lenguaje, a través de las representaciones de la naturaleza y la naturaleza humana, es la fuerza del discurso, no solo por la ordenación de las representaciones en un esquema más o menos sistemático sino por la organización de tales representaciones en palabras. La función del lenguaje, aparte de la unión entre pensamiento y habla, es la constitución de un discurso natural o una compilación de la verdad. Es decir, cuando Foucault se refiere al discurso natural apela a la función únicamente representadora del lenguaje que consiste en la ordenación de los elementos de la naturaleza y naturaleza humana en palabras. El filósofo asegura que puesto que el lenguaje y el discurso actúan en conjunto, no hay una acción trascendental en la *episteme* clásica, es decir, el lenguaje no se constituye como una entidad independiente y susceptible de estudio (como sucede con la *episteme* moderna).

En conclusión, cuando Foucault habla de la constitución de la subjetividad por medio de los discursos en términos de verdad y falsedad se refiere precisamente a la función organizadora del lenguaje que traduce las representaciones del mundo natural en palabras. Es decir, el discurso, a través de la ordenación que hace el lenguaje, adquiere fuerza porque guarda una relación inseparable entre pensamiento y habla. El autor estudia los alcances del lenguaje y del discurso en función de las implicaciones en el sujeto y sus acciones éticas, esto es, la fuerza y verdad del discurso refieren a la coherencia y correspondencia de las representaciones en el lenguaje y, sobre todo, a los usos que tanto el lenguaje como el discurso significan para el sujeto que se constituye a través de las prácticas discursivas y de verdad.

1.4 La *inquietud de sí* como principio ético

En el periodo histórico de nuestro interés sobre la construcción de la subjetividad, la constitución del sujeto era un movimiento esencial principalmente porque el ambiente sociopolítico de aquella época reportaba grandes complicaciones. Foucault nos dice que dadas estas circunstancias los sujetos acudían a las éticas individuales para construir un horizonte distinto. Es decir, los ejercicios espirituales, las reglas de conducta, los ejercicios

de las escuelas helenísticas representaban todas las posibilidades de los individuos para construir un nuevo estado de cosas, este contexto que pretendían formar apuntaba ambiciosamente al cuidado de sí mismos y al desarrollo racional de la existencia. La insistencia en la racionalización de la existencia se ve ejercida mediante la analogía filosofía-medicina que dirigía la mirada a la cura de los cuerpos y de las almas, ambas disciplinas eran las vías lógicas y racionalmente posibles para tratar dichos males.

A partir de esta tendencia racional en clave científica para tratar los males corporales, mentales y psicológicos es como se enaltece el cuidado de sí, concretamente la *inquietud de sí* entendida como principio ético humanamente posible para situar al sujeto en un contexto distinto desde el que pueda desarrollar otras actividades, otros modo de vida y, sobre todo, practicar libremente el ejercicio filosófico; recordemos que para las épocas clásica y helenística, la filosofía es esencialmente una forma de vida, se vale por supuesto de los tratados filosóficos que dan sentido a la existencia, son importantes las producciones académicas pero no son decisivas, los ejercicios más valiosos tienen que ver sobre todo con la ejecución de decisiones razonadas y lógicas en la vida cotidiana.

De acuerdo con Foucault, en los dos primeros siglos de nuestra era con la popularización de los ejercicios de las escuelas helenísticas no surge una especie de individualismo o egocentrismo, más bien lo que se da es la intensificación de la relación consigo mismo, relación dada de la necesidad de respetarse, vigilarse y controlarse a sí mismo, a través de la dominación de las pasiones y también del ejercicio racional enfocado en la existencia. La existencia se pone al centro del análisis como objeto de conocimiento, es decir, la vida individual aparece como propicia de ser analizada, vigilada y transformada. Como práctica de carácter interpersonal, el cuidado de sí, como herencia del imperativo griego clásico da paso a una práctica social entendida como la elaboración de una manera distinta de relacionarse, cuidarse y pronunciarse, por lo tanto, surge como la elaboración de un saber, una forma propia de conocimiento.

Para realizar tal práctica, el cuidado de sí, es fundamental el conocimiento de sí y para hacer precisiones sobre eso, Foucault resume algunas de las prácticas que se realizaban en la tradición helenística, que se hacían con el fin de probar la suficiencia o autonomía de los sujetos: la renuncia a ciertas sustancias o prácticas habituales preparaba a los sujetos para que ni la presencia o ausencia de cosas, ya sean comestible o no, de forma física o mental,

representara un problema serio para los individuos. Las prácticas sobre el cuerpo respecto a la cantidad de alimentos que debe ingerirse, la abstención de actividad física en exceso o actividad sexual no son una lista de privaciones, sino esencialmente los parámetros que le ayudaran al sujeto a medir hasta qué punto el control sobre su cuerpo, que repercute en la salud o estabilidad del alma, son enteramente parte de su independencia. Estas restricciones son referencias fundamentales para el sujeto porque el supuesto de su libertad e independencia no se dan de hecho con solo nombrarse, sino a través de los ejercicios que lo confirmen.

Las prácticas de prueba, los exámenes de conciencia y realizar un pensamiento sobre sí mismo, son los puntos importantes para el conocimiento de sí, a nivel corporal y mental. Siguiendo la argumentación de Epicteto de las prácticas sobre sí mismo, la teoría foucaultiana explica que para éste filósofo es fundamental que el sujeto ponga a prueba las representaciones antes de aceptarlas sobre su propia aplicación. Por tanto, Foucault nos habla del control que debe tener el sujeto sobre las representaciones, es decir, éstas aparecen en el sujeto y no únicamente deben ser juzgadas por el origen o el carácter que tienen, sino específicamente por lo que causan en el sujeto y si éste es capaz de dominar tales representaciones, de manera que no las asuma tal como las recibe. En este sentido, veremos nuevamente que Foucault basa buena parte del cuidado de sí en el dominio, control y vigilancia que el sujeto debe ejercer continuamente sobre su propia constitución.

Respecto a las representaciones es necesario, de acuerdo con el estudio que hace Foucault sobre las escuelas helenísticas, distinguir entre las que dependen del sí mismo y las que le son ajenas. Las que le son ajenas no deben perturbarle porque nada puede hacer para modificarlas; mientras que las que dependen de sí mismo son susceptibles de modificarse, evaluarse o, en última instancia, dominarse para obtener control sobre sí mismo. La conclusión sobre de este tipo de dominación es que el sujeto debe ser hábil y capaz de distinguir entre representaciones ajenas y acoger aquellas que dependan enteramente de su elección libre y racional. Estas prácticas, enfocadas algunas en el ejercicio físico y otras en el ejercicio intelectual, corresponden al cuidado de sí a través del conocimiento de sí y lo que pretenden es modificar la relación que el sujeto establece consigo mismo, es decir, entablar, primero, una relación del sujeto consigo mismo y después, procurar que las ocupaciones de

esa relación le transformen de manera que su cuerpo y alma se encuentren en tranquilidad y equilibrio.

Debe comprenderse, en primer lugar, como una modificación de actividad: no es que haya que abandonar toda otra ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo sino que, en las actividades que se realicen, hay que tener presente que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo.¹⁷

La acción de replegarse hacia sí mismo constituye un proceso itinerante que contempla la dominación de las pasiones y el control y alejamiento de las perturbaciones; sin embargo, la propia acción de dirigirse hacia sí mismo es ya una forma ética de conducirse ante los infortunios de la existencia. El repliegue hacia sí mismo se da por medio de los ejercicios corporales, espirituales y mentales en los que el individuo se tiene como sujeto de sus propias acciones, también a través de las prácticas discursivas en las que identifica por medio del lenguaje su posición frente a los demás. De acuerdo con Foucault, esta relación con uno mismo, la relación de pertenencia de ser para sí mismo constituye la ética del dominio, que está marcada por una forma jurídica —en términos de Michel Foucault— con una relación de posesión, “ser para sí”, “ser suyo”. La posesión del sujeto sobre sí mismo se define en la forma de conducir la existencia de manera lógica y racional, pero también incluye la relación de placer o complacencia sobre sí, esto es, en el acto de volcarse sobre sí, alejando las perturbaciones e invocando los recursos propios de la independencia y autonomía, el sujeto encuentra en sí mismo la manera de complacerse, de entablar un vínculo distinto del jurídico.

De acuerdo con la lectura que hace Foucault de Séneca, la complacencia/placer que encuentra el sujeto en sí mismo está dado enteramente por lo que depende del individuo, no se vale de elementos externos, pues esto sería tanto como aceptar que lo exterior controle la existencia propia. Por lo tanto, asegura Foucault, lo que se modifica en los dos primeros siglos de nuestra era con el ejercicio del cultivo de sí es la moral sexual de los sujetos. La moral sexual cambia de carácter frente a las modificaciones que el sujeto hace porque no se acentúa la prohibición de los placeres como constitutivos de la existencia, sino que se examinan y se practican a la luz del control del sujeto sobre estos y no de manera contraria.

¹⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, (México: Siglo XXI, 2011), 75.

Sobre esto, el autor concluye que los criterios éticos y estéticos de la existencia recaen en las formas de la moral sexual, es decir, lo que puede esperarse de estas relaciones está determinado por el arte de vivir de cierta forma, bajo ciertos preceptos, en el caso del ejercicio del cultivo de sí, bajo la vigilancia y el dominio de los placeres, bajo la independencia del sujeto respecto de las contingencias que le rodean.

En este punto retornamos nuevamente la relación subjetividad-verdad. Asegura Foucault que el desarrollo de la moral sexual bajo los preceptos del cultivo de sí también pone al sujeto al centro del escrutinio sobre lo que el sujeto es, lo que hace y lo que es capaz de hacer; es decir, está nuevamente en la evaluación constante de la verdad que sus prácticas y su constitución corporal, mental, pasional y psicológica reflejan sobre él. Por lo tanto, la configuración de la moral del sujeto, en términos foucaultianos, está estrechamente ligada con lo que el sujeto sabe de sí y que enuncia por miedo de los ejercicios espirituales e intelectuales, y no solo lo que sabe de sí, sino lo que puede construir de sí en términos de verdad y falsedad como grados de transformación que le ponen cada vez más cerca, o no, del equilibrio y control del cuerpo y el alma.

La *inquiétude de sí* comprende extensamente el cultivo, cuidado, preocupación y ocupación de sí, que como ya hemos demostrado en las páginas anteriores, se enfoca en la transformación del cuerpo, la mente y el alma a fin de que el sujeto viva una existencia más plena, equilibrada y libre de perturbaciones. Dentro de los términos foucaultianos, este tipo de existencia conserva una relación estrecha entre subjetividad y verdad; es decir, a través de las manifestaciones corporales e intelectuales, el sujeto expone de sí lo que es, lo que hace y lo que es capaz de hacer, respondiendo a los valores que identifica como adecuados para su existencia y que le mueven a comportarse, ser de cierta manera, o propiamente, actuar de conformidad con la estética de la existencia.

En este sentido, la *inquiétude de sí* (con todo lo que implica) puede entenderse como principio ético a raíz de su configuración como una forma de ser, un modo de vivir que se popularizó en la tradición helenística con los ejercicios que ya hemos mencionado. Para Foucault, la ética comprende las formas en que el sujeto se constituye como sujeto moral, es decir, la relación y el cumplimiento que ejecuta del código moral que sigue respecto de sus necesidades e inclinaciones, inclinaciones dadas por supuesto en un marco de control, vigilancia y dominio de sí mismo. El sujeto se pone al centro como materia disponible para

efectuar en él los preceptos morales más adecuados para lograr la tranquilidad del alma. Por lo tanto, la ética significa el dominio de todo este conjunto de procesos, prácticas y evaluaciones que el sujeto efectúa en el contexto en que se desenvuelve y sobre todo en relación consigo mismo. La estética de la existencia se refiere a la consideración de la vida del sujeto como una obra de arte que es necesario formar y pulir de acuerdo con el principio ético, como dominio de todo el proceso que antes mencionamos. Por ende, la estética de la existencia se corresponde con la ética y se corresponde en la medida en que se cumplen los objetivos fijados en el sujeto porque se vincula con el principio ético que determina qué hace bella la vida, qué la hace susceptible de seguirse de cierta forma y que le garantiza al sujeto transitar o dirigirse hacia la tranquilidad del alma.

En conclusión, la *inquietud de sí* como principio ético no solo incluye la práctica, evaluación y transformación de los sujetos en clave moral como el seguimiento y cumplimiento de reglas morales establecidas en su contexto, sino también la correspondencia entre el sistema moral racional y lógicamente ejecutado y la estética de la existencia. Se visualiza entonces, de acuerdo con el estudio foucaultiano, un sistema (no como imposición, sino más bien como estructura) complejo que tiene por objeto la transformación del sujeto por medio de la práctica esencialmente filosófica, atravesada por los criterios de verdad y falsedad que el sujeto es capaz de leer, enunciar y manifestar por medio de sí mismo y de los procesos que ejerce en su propia constitución.

Hemos expuesto ya la primera parte del estudio comparativo que hemos identificado con la construcción del sujeto bajo los argumentos de Michel Foucault, la *inquietud de sí*, las técnicas de sí, las estructuras de autogobierno reguladas por la producción de discursos verdaderos y la correspondencia entre el principio ético y la estética de la existencia son los elementos claves que habremos de tener en cuenta para los siguientes apartados. A continuación expondremos la segunda parte que versa sobre los argumentos de Martha Nussbaum respecto a las inclinaciones de corte ético de las escuelas helenísticas y las formas de ocuparse de la transformación de la vida humana para el florecimiento de la misma. Tanto la propuesta de Foucault como la de Nussbaum coinciden en el análisis de las escuelas epicúrea y estoica, no así la escéptica, sin embargo, las dos primeras serán esenciales para comparar y corroborar las conclusiones que nos ofrecen Nussbaum y Foucault.

CAPÍTULO 2. FLORECIMIENTO HUMANO: ANÁLISIS SOBRE LA TERAPIA DEL DESEO. TEORÍA Y PRÁCTICA EN LA ÉTICA HELENÍSTICA.

2.1 La terapéutica médica en la tradición helenística

En el presente capítulo abordaremos la postura de Martha Nussbaum¹⁸ sobre la tradición helenística, particularmente sobre la terapéutica médica que constituye uno de los ejes centrales de dicha época. Nos centraremos en la *eudaimonía* como concepto clave dentro de la investigación, porque la filósofa desprende de este concepto una serie de argumentos y conclusiones que nos ayudarán a comprender el proyecto filosófico total de la filosofía griega y romana antiguas. Así mismo, retomaremos algunas alegorías como recursos pedagógicos para comprender la relevancia de las prácticas de las escuelas helenísticas.

Martha Nussbaum ha estudiado la tradición helenística desde una explicación médica-terapéutica. Al igual que Foucault, Nussbaum recorre la tradición greco-romana y encuentra un móvil específico que mueve a las escuelas escéptica, epicúrea y estoica: la medicina. Es decir, para la tradición greco-romana la medicina significa la posibilidad de curar un cuerpo enfermo, por lo tanto, y en analogía con la función de la medicina, la filosofía juega el mismo papel para curar un alma enferma o mantenerla sana. Nussbaum plantea que la salud como necesidad es algo que desean los hombres de la antigüedad, es decir, se procura la estabilidad del cuerpo y también la del alma, en tono médico y filosófico.

La filósofa analiza la deseabilidad como constitutivo de los individuos, esto es, las acciones están determinadas por el deseo (sobre el análisis del deseo volveremos más adelante para esbozar el argumento filosófico de cómo se constituye esta facultad) deseo de

¹⁸ Martha Nussbaum (6 de mayo de 1947), filósofa estadounidense especializada en la filosofía antigua. Se gradúa en Teatro y lenguas clásicas en la Universidad de Nueva York en 1969 y en 1972 se gradúa en Filosofía por la Universidad de Harvard. Enseñó letras clásicas y filosofía en Harvard en los años setenta. Sus trabajos se han centrado en la filosofía antigua, filosofía del derecho y filosofía política, algunas de sus colaboraciones han repercutido en el área económica por su trabajo conjunto con Amartya Sen. Los estudios en filosofía que ha publicado están particularmente centrados en la ética y ha tenido un sello aristotélico que distingue sus contribuciones. Algunas de sus obras son: *Aristotle's Motu animalium*, *Cultivating humanity: a classical defense of Reform in Liberal Education*, *Sex and social justice*, *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics* ésta última es una de las obras fundamentales de nuestra investigación, y *The Fragility of goodneess: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. En 2012 fue acreedora del premio Príncipe de Asturias por sus contribuciones en el área de ciencias sociales.

buscar buena salud, de mantener equilibrio mental, de poseer sabiduría, etcétera. El deseo se alimenta de la falta de tales cosas y por la necesidad humana de constituirse física y mentalmente de forma adecuada. Sin embargo, esta falta no es la misma que predica la tradición cristiana, como un deber o una culpa; la falta que condiciona la capacidad de desear es una búsqueda que los sujetos emprenden para constituirse física, espiritual e intelectualmente de manera apropiada, reflexiva y filosófica. Ya sea que las lecciones provengan de las escuelas epicúrea, escéptica o estoica, el objetivo del mundo helenístico es la ejecución de las técnicas y ejercicios espirituales de manera reflexiva, no estrictamente siguiendo acciones numeradas, sino esencialmente como proceso racional que acerque a los humanos a *eudaimonía*.

Dado que el objetivo principal de la tradición helenística es sanar o curar el cuerpo doliente, tal práctica está dirigida indudablemente a la *eudaimonía* o la transliteración que utilizará Nussbaum como florecimiento humano. En adelante tomaremos esta transliteración porque incluye no solo la inclinación hacia una vida plena y feliz¹⁹, sino principalmente la capacidad desiderativa y de actividad de los humanos. De acuerdo con los argumentos de Nussbaum, la *eudaimonía* es la vida floreciente o lo mismo que el desarrollo natural de la existencia humana. Esto es, el pleno desarrollo de las facultades, capacidades y habilidades humanas para conseguir la estabilidad, equilibrio y tranquilidad del alma y el cuerpo. Las finalidades de la vida helenística serán, en este tenor, la *ataraxia* y la *autarquía*; por *ataraxia* entendemos la tranquilidad del alma y la ausencia de turbación en ella; mientras que por *autarquía* comprendemos la condición de autosuficiencia que es posible para la vida humana, es decir, el rechazo de lo externo precedero como principio rector. Baste por ahora mencionar que la concepción de naturaleza humana tiene carga valorativa, es decir, toma algunos elementos de la vida humana como valiosos y los adopta como ejemplos para guiar la existencia hacia los mejores fines, sin impedimentos de carácter moral, médico o social.

Para explicar la relación que se establece entre la medicina y la ética, Nussbaum hace la comparación entre ciencia física y la medicina. En la ciencia física se pretende que las investigaciones estén libres de prejuicios y que se elaboren reglas generales de los hechos físicos, porque sobre estos no importa si los humanos se comportan de cierta manera o no, lo

¹⁹ Este último término se presenta aquí como complemento y no como elemento estructural, pues tiene connotaciones más bien utilitaristas.

realmente relevante es explicar los fenómenos de manera objetiva. Pero en la medicina esto no puede suceder de esta forma, el médico tiene que involucrarse con el caso personal, es decir, no puede estudiarlo desde la puridad porque no tendrá ningún sentido. Por ende, de acuerdo con la investigación de Nussbaum, la importancia de la estrecha relación que aporta la helenística entre la medicina y la ética reside justamente en la necesidad de adecuar el tratamiento médico a los casos concretos, a las necesidades existentes entre los humanos, la unión que se establece entre la medicina y de la ética es justamente por los modos de vida que las personas físicas establecen como buenos y como dignos de seguirse para acercarse a una vida floreciente.

Esta es toda la verdad de la ética, según la analogía médica. No nos preguntamos por el bien humano instalados en el orbe celeste; y si lo hiciéramos, no daríamos con lo que buscamos. Las formas humanas de vida y las esperanzas, placeres y sufrimientos que forman parte de ellas no pueden dejarse al margen de la indagación sin hacer de esta algo incoherente y sin sentido. De hecho, no buscamos la verdad ética «ahí afuera»; la buscamos en, y acerca de, nuestra vida como seres humanos. Más aún, se trata de algo *relativo a y propio de*, la vida humana. Como en el caso de la salud, lo que buscamos es algo que tratamos de alcanzar en la vida humana, algo esencialmente práctico cuyo sentido es vivir y vivir bien.²⁰

La relación entre ética y medicina está también determinada por la coherencia que de la práctica ética se desprende respecto de las demás ciencias, en la tradición helenística la correspondencia entre las ciencias físicas, la medicina y la ética es decisiva, pues se trata de la armonización del proyecto a nivel personal y a nivel universal. Por lo tanto, no se habla de determinar la verdad que guardan las teorías éticas porque están referidas específicamente a la vida de las personas, sino de encontrar la coherencia y correspondencia entre estas teorías para propiciar que el desarrollo integral acerque a los humanos a la vida floreciente. La ética en clave médica, por lo tanto, versará sobre la reflexión, examinación y disertación de las creencias que dirigen las vidas humanas, creencias que, como veremos en el desarrollo del capítulo, están profundamente relacionadas con las pasiones

El modelo ético-médico que adoptan las escuelas helenísticas coincide con el proceso médico que pone en lugares distintos al paciente y al médico; mientras que este último cuestiona al paciente para conocer sus dolencias y proporcionarle el tipo de tratamiento

²⁰ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, (Barcelona: Paidós, 2003), 43-44.

adecuado, el filósofo (que adopta el papel de un médico) también cuestiona al discípulo pero no da por sentadas las respuestas que recibe, a través del cuestionamiento sobre las creencias del discípulo, el filósofo espera encontrar el tipo de creencias que causan en el discípulo la intranquilidad del alma. De manera metódica, el pensamiento helenístico formula tres principios que guían la investigación terapéutica: 1. Un diagnóstico provisional de la enfermedad; 2. Una norma provisional de salud; 3. Una concepción del método y procedimientos filosóficos adecuados. Es necesario precisar que, de acuerdo con los análisis de Nussbaum, la tradición helenística busca la correspondencia y coherencia como proyecto integral con otras ciencias, como ya hemos mencionado, pero de esta pretensión se excluye al escepticismo pues no establece principios a seguir.

De acuerdo con Nussbaum, la tradición helenística retoma la Naturaleza como elemento normativo. La naturaleza entendida como un elemento intrínseco de los humanos no se entiende como elemento primigenio que no ha sido intervenido por una parte externa, es decir, por la creación humana, sino como una característica propia que ha de ser formada. En este sentido, la sociabilidad y la política, por ejemplificar el argumento aristotélico, son características naturales de la condición humana, lo que no significa que los hombres no requieran formación en estos aspectos. La naturaleza es una condición que se puede predicar, no solo porque exista en el ente al que se refiere, sino porque se puede reformar con miras a una transformación integral. Por lo tanto, la naturaleza es entendida con carga valorativa porque se toman algunos de los aspectos más valiosos para la vida humana para hacerla virtuosa. Y es entendida también como normativa, porque es el criterio que rige la acción de los humanos conforme a las necesidades de su constitución humana, por consiguiente, lo natural en un humano es que se nutra, que tenga una visión, descanso alimentación y salud adecuadas; el estado de salud no solo implica el nivel físico, sino sobre todo, para el proyecto helenístico, la salud y tranquilidad del alma. De lo anterior se deduce que la medicina es un elemento que contribuye a que los humanos desarrollen en plenitud las acciones propias de su constitución, acercándoles naturalmente a una vida floreciente.

El proyecto helenístico trata de conectar dos elementos dentro de la filosofía ética-médica: el primero, la razón entendida en la tradición griega antigua como herencia del designio providencial, que aparece también como facultad vinculada con el carácter teleológico de la existencia; el segundo, la inmersión en el mundo físico no solo por medio

de razonamientos, sino también a través de ejercicios concretos como la narración y la conversación que pongan de manifiesto la constitución psicológica de los humanos y que les permita desarrollar nuevas formas de vida. Además, el mundo helenístico incluye la acción dirigida específicamente al diagnóstico, tratamiento y curación de padecimientos de cuerpo y alma. Aclaramos en este punto que la tradición helenística no se aleja del razonamiento riguroso y metódico como práctica filosófica, sino que se vale de este pero también de prácticas a nivel empírico que les permitan a los individuos conducirse por otras vías distintas.

Para el mundo helenístico, la curación de los males del alma solo puede hacerse por medio de la Filosofía, porque a través del razonamiento y argumentación lógicos es posible analizar las creencias y su estrecha relación con las pasiones y emociones, para la tradición helenística las pasiones no son simples arrebatos o impulsos irracionales, en estas manifestaciones pueden rastrearse elementos racionales; como veremos durante el capítulo, las creencias están vinculadas con las pasiones de manera tal que si la terapia puede modificar las creencias que dañan el alma, entonces puede modificar la forma en que surgen y se desarrollan las pasiones. Las pasiones o incluso los apetitos no están desprovistos de elementos racionales, porque mueven al sujeto para satisfacer sus necesidades, por lo tanto dice Nussbaum, no sería únicamente la terapia de las pasiones, sino de manera general la terapia del deseo.

La relevancia de la contribución de las escuelas helenísticas hecha a través del modelo filosófico médico-ético radica en el análisis exhaustivo de las estructuras cognoscitivas de las pasiones y las creencias que conforman la personalidad. Es decir, el sujeto activo, movido por apetitos, creencias y pasiones es la persona, en la capacidad de acción radica la diferencia entre el sujeto como ente puesto ahí y persona; el análisis, cuestionamiento, educación y transformación de las pasiones y las creencias incide directamente en la configuración de la personalidad.

2.2 Las escuelas helenísticas: epicúreos, escépticos y estoicos

Martha Nussbaum, hace un estudio detallado de las escuelas filosóficas y sus aportaciones sobre el análisis de las creencias y las pasiones, para tal fin utiliza la narración

de una discípula ficticia de nombre Nikidion²¹ que experimenta la formación en las tres escuelas. La intención de narrar a través del testimonio de una discípula no es gratuito, como veremos, para al menos dos escuelas helenísticas, la presencia de las mujeres en la formación filosófica no representa ningún problema y la filósofa se vale de esta apertura para cuestionar el desarrollo de las escuelas desde una posición distinta. La filósofa nos presenta un instrumento esquemático para abordar los puntos importantes de la terapéutica médica en cada escuela, para fines prácticos, enlistaremos los diez puntos y acudiremos a ellos de manera más profunda cuando los ejemplos de cada escuela nos lo exijan: 1. Los argumentos tienen finalidad práctica. 2. Los argumentos son relativos a valores. 3. Responden a cada caso particular. 4. Los argumentos médicos, como los tratamientos, tienen por objeto la salud del individuo. 5. En el argumento médico el uso de la razón práctica es instrumental. 6. Las virtudes típicas del argumento tienen un valor puramente instrumental. 7. En el argumento médico, como en la medicina, existe una asimetría de posiciones. 8. En el argumento médico el maestro no favorece el examen dialéctico de opciones alternativas. Y los últimos dos puntos que se plantean a manera de pregunta. 9. ¿los argumentos son autoencomiásticos o autocríticos? 10. ¿Cómo afectan los argumentos al discípulo para tomar arte en argumentos ulteriores?

Antes de comenzar con el análisis de las escuelas filosóficas helenísticas es necesario apuntar brevemente algunos elementos de la teoría aristotélica que después algunas escuelas retomarán para explicar el sentido de la ética. El *logos* como principio ordenador representa en la teoría aristotélica para el alma lo mismo que el tratamiento médico para el cuerpo, por lo tanto hay que tener presente que tal consideración se verá en los argumentos de las escuelas helenísticas con valor orientador, pues tendrá dirección distinta. Para la tradición aristotélica, la ética tiene fundamentalmente fines prácticos, es decir, todo lo que la conforma tiene sentido en el plano práctico, las elaboraciones racionales, por lo tanto, solo atienden a los fines y necesidades humanas. Además se hace uso de las reglas generales como orientación de la práctica ética pues la pretensión es analizar cada caso concreto y ajustar las reglas generales a la particularidad requerida.

²¹ Nikidion que significa pequeña Victoria, será el recurso ilustrativo que nos permitirá comprender cómo se desarrollaban algunas prácticas de las escuelas y qué implicaciones tenían a nivel individual y colectivo.

Las emociones, bajo esta postura, son elementos que deben educarse o en todo caso reformarse porque no se consideran manifestaciones irracionales sin más, se les reviste de gran importancia porque las emociones suponen para los humanos la expresión de conformidad o inconformidad con aquello que les importa o no. Es decir, el miedo es una emoción que surge de la experiencia de padecer algún suceso desagradable, experimentarlo de forma externa provoca por lo tanto, en una situación tal, compasión. Con este ejemplo, la argumentación de corte aristotélica ejemplifica cómo es que las emociones tienen estructuras cognoscitivas, es decir, surgen de las deducciones, pensamientos y relaciones que los humanos hacen a partir de sus propias vivencias y de las externas, las emociones atienden a aquello que es significativo o no.

Las emociones tienen como partes constitutivas a las creencias, pues a partir de las disertaciones que los humanos hacen sobre las experiencias que les causan dolor, miedo, cólera o felicidad, configuran las creencias que les conducen a actuar de cierta manera. Padecer dolor, de forma propia o ajena, alimenta la creencia del individuo sobre lo que es valioso para su vida, le permite distinguir entre lo que es susceptible de seguir experimentando o cuestionarse si hay cosas/situaciones que debe evitar a toda costa. Como podemos notar, las emociones y las creencias mantienen una relación estrecha porque son resultado de procesos cognitivos que el individuo emplea o acciona en función de sus necesidades y del criterio ético que toma como virtuoso y verdadero.

Para Aristóteles las emociones tienen una estructura intencional, por eso no se reconocen como totalmente injustificadas o falsas pero tampoco son enteramente racionales, pues motivan a acciones premeditadas. La formación de las emociones en la postura aristotélica es fundamental para que los individuos se acerquen a la *eudaimonía*, pero recordemos que el proyecto aristotélico por excelencia abarca a la comunidad y las instituciones sobre todo de carácter político, es decir, trazar un principio ético que forme las emociones es fin para el individuo, pero es también su contribución al orden y equilibrio de la *polis* en la que se desenvuelve. Esta intención se verá modificada en las escuelas helenísticas, pues el contexto sociopolítico no permite ya la preocupación por las instituciones de carácter político.

2.2.1 Epicúreos

La escuela epicúrea es la primera en oponerse a la argumentación aristotélica, en primera instancia porque dicha escuela reconoce que la teoría aristotélica concibe una sola forma de formarse éticamente. Mientras que para Aristóteles la vía es una sola, bien conocida por los individuos, que se guían por creencia sanas y que reconocen los criterios adecuados y verdaderos sobre cómo deben conducirse frente a las situaciones apremiantes; Epicuro desconfía totalmente de tal propuesta porque reconoce que los hombres de su época se dejan llevar frenéticamente por las contingencias y la fortuna, no deducen de primera mano los principios adecuados para guiar sus actos. En segundo lugar, la escuela epicúrea cuestiona que la propuesta aristotélica es abiertamente elitista, se concentra sobre todo en los sujetos que han tenido una educación precisa sobre lo que la ética debe hacer, es decir, ya sea una formación dialéctica o en comunidad ésta siempre está pensada para los sujetos que se encuentran bien, que pueden elegir sin complicaciones las mejores opciones de vida. Para la escuela epicúrea el presupuesto de la razón como principio ordenador que permanece indemne e inamovible resulta difícil de aceptar, no solo porque es un presupuesto erróneo, sino porque reduce las prácticas éticas a esta facultad como si fuera la única que poseen los sujetos.

La tradición epicúrea toma las creencias como elemento que es necesario examinar para conocer los males humanos y posteriormente tratarlos. Se dice, bajo estos preceptos, que las creencias falsas e injustificadas causan malestar aún más complejo que el que puede soportar el cuerpo; la intención es reconocer aquellos deseos que son naturales y los que son vanos²². Los naturales por supuesto atienden a lo que naturalmente requiere la constitución humana, es decir, a la naturaleza en sentido normativo. La manera propuesta para discernir sobre este asunto será observar cómo los animales se comportan, de manera que huyen del dolor y se acercan a las experiencias placenteras, esto es, experiencias que les mantengan naturalmente libre de padecimiento. El comportamiento animal es el ejemplo ilustrativo porque es una especie que no está corrompida por usos y costumbres sociales, como los humanos, que guiados por éstas pueden confundir fácilmente el sentido de bienestar.

En el entendido de que la criatura animal se dirige de manera que busca primordialmente el placer y huye continuamente de lo que le causa dolor, entonces

²² La clasificación de los deseos es la siguiente: se dividen en naturales y vanos. De los vanos no hay mucha más información más que su condición corruptora. Los naturales se dividen en necesarios y no necesarios; el deseo de contacto sexual o propiamente el deseo sexual es natural pero no necesario.

adjudicaremos a esta intención la categoría de *ataraxia* que es precisamente la ausencia de turbación en el alma y ausencia de dolor en el cuerpo. Será esta condición la que pretendan los sujetos cuando se propongan hacer uso de la terapia médica epicúrea; sin embargo, no habrá de buscarse ni asumirse especialmente como un estado completo y pasivo, sino como una condición itinerante que oriente todas las acciones hacia el florecimiento humano, atendiendo a la condición natural en sentido normativo, de la misma manera, el estado de salud se comprende como un estado permanente al que debe asirse continuamente sin darse por sentado.

Para la escuela epicúrea el cuerpo es una fuente de información necesaria; mientras que para la teoría platónica el cuerpo es más bien una especie de engaño, en la escuela de Epicuro el cuerpo es fundamental para las inclinaciones de los humanos, tanto por las necesidades fisiológicas que mueven al humano a satisfacerlas, como por la posibilidad del filósofo de formar, guiar o educar al sujeto para cubrirlas. Las inclinaciones, más precisamente, los deseos de los sujetos deben satisfacerse con los propios límites que la condición natural prescribe, es decir, dado que la escuela epicúrea propone la naturaleza en sentido normativo, los deseos de los humanos están limitados, no a manera de prohibición sino como un criterio intrínseco dado por las propias necesidades de la constitución humana que exigen solo lo adecuado y lo necesario, por ejemplo, para el alimento, descanso y desarrollo del cuerpo.

Epicuro también es partidario de la afirmación de que los deseos y las creencias están estrechamente ligados, las creencias que socialmente son aprendidas o en su caso impuestas, generan las emociones o deseos en los individuos, si hemos de asumir que la creencia sobre el miedo a los infortunios es cierta y tiene sentido, entonces la manifestación del miedo está justificada por esa creencia que se ha introducido externamente. De manera que si las creencias se analizan, evalúan y en último término se modifican también las emociones o las inclinaciones a sentir esas emociones se modificarán; si la creencia sobre el miedo a morir se desarticula racionalmente concluyendo que no se puede temer sobre lo que no se puede experimentar, entonces el miedo a morir no será sino solo una enunciación sin sentido. Conforme al análisis que realiza Martha Nussbaum podemos afirmar que la pretensión primordial de la escuela epicúrea es sanar las dolencias de las almas y esto solo será posible por medio del razonamiento como práctica filosófica; los razonamientos, como hemos

descrito, orientan a los humanos a discernir sobre lo que es menester preocuparse y ocuparse, de ahí que el proyecto médico filosófico incluye la salud permanente del alma y del cuerpo o la *ataraxia*.

Bajo el esquema de diez puntos²³ propuesto por Nussbaum analizaremos las finalidades y la manera de conducirse en el modelo médico-ético de la tradición epicúrea. 1. La finalidad práctica enseñada en el Jardín consiste en conocer y buscar los elementos que brinden un buen vivir, atendiendo a la falta de turbación y dolencias en el cuerpo y el alma. 2. Las elucidaciones de los sujetos sobre el modelo ético deben ser relativas a valores. Sobre este punto, veremos que la escuela de Epicuro plantea esta correspondencia entre los principios éticos y las teorías de la ciencia física; si bien esta escuela no desarrolló la investigación científica como fin en sí mismo, sí creía que era necesaria la elaboración de una teoría tal que brindara a los individuos las herramientas necesarias para fundamentar las creencias sobre el universo de manera adecuada, incidiendo de manera correcta en las decisiones éticas. Es decir, la investigación científica sobre el orbe celeste, la configuración de la superficie mundana, el estudio sobre los seres vivos, etcétera, encuentra sentido en la medida que guía las estructuras humanas a una comprensión racional sobre su presencia en el mundo físico, por lo tanto, las teorías científicas están indudablemente relacionadas con los fines éticos. 3. En la estructura de la escuela epicúrea, el maestro ocupa una posición distinta de la del discípulo, el primero se ocupa particularmente del sujeto que acude a él, pues esencialmente funge como médico que tendrá que analizar las vicisitudes del paciente y conforme a su experiencia y capacidad argumentativa propondrá el tratamiento adecuado. 4. Los argumentos que se le conceden al paciente/discípulo están diseñados para acercar al humano, de manera individual, a su salud.

En los puntos 5 y 6 veremos que el razonamiento filosófico tiene únicamente valor instrumental, es decir, entendemos el razonamiento filosófico como facultad esencial pero no es un fin en sí mismo. Recordemos que Nussbaum recurre al ejemplo de una discípula ficticia llamada Nikidion para explicar cómo funcionan las escuelas helenísticas, en este sentido, comprendemos que la enseñanza que recibirá la discípula en la escuela epicúrea sobre el rigor analítico es únicamente para comprender los argumentos con miras a insertarlos

²³ Revisar la página 38 donde hemos enlistado los puntos del esquema para el análisis del modelo filosófico médico-ético.

o no en los fines éticos. 7. Hay una posición asimétrica entre el médico y el paciente, aunque a primera vista parece una distinción entre activo y pasivo, se insta a los humanos a no relegar la función del médico para curar los malestares. 8. La enseñanza de Nikidion (seguimos en este punto con la ejemplificación de la discípula) le dicta seguir la argumentación de la figura del médico porque ésta está dirigida a su salud, por ende la consideración de alternativas es solo para aprender a refutarlas, porque generalmente las alternativas son opiniones socialmente generalizadas y por lo tanto propensas a ser corruptoras. Nikidion debe aprender a utilizar la memoria, la confesión y la información para descubrir las creencias que están arraigadas en las estructuras no visibles de los sujetos y que les provocan los malestares. 9 y 10. La escuela epicúrea afirma que los argumentos que se ofrecen en la enseñanza de la discípula son suficientes y necesarios para su salud, es decir, no hay lugar para dudar de tal manera de practicar la Filosofía para conservar la salud del alma.

Para la escuela epicúrea es clara la finalidad de la Filosofía: diagnosticar y tratar los males del alma humana, por lo tanto, los análisis sobre las emociones y los deseos irán más allá de la simple apelación al carácter irracional de estos. A través de la producción de Lucrecio, Nussbaum cuestiona —por medio de la terapéutica en clave poética— en qué medida podemos conocer la estructura del amor como emoción y como motivación del deseo.

Hago versos tan claros: ni me aparto
de la razón en esto: a la manera
que cuando intenta el médico a los niños
dar el ajeno ingrato, se prepara
untándoles los bordes de la copa
con dulce y pura miel, para que pasen
sus inocentes labios engañados
el amargo brebaje del ajeno,
y la salud les torne a questo engaño,
y dé vigor y fuerza al débil cuerpo;²⁴

Para la escuela epicúrea, hemos de decir con ciertas reservas porque los registros son pocos, el *eros* estaba constituido de un intenso deseo de contacto sexual; este tipo de deseo pertenece a la subdivisión de los deseos naturales que hemos descrito líneas atrás, éste es natural pero no necesario, de manera que para la tradición epicúrea es un deseo que puede no

²⁴ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, (Madrid: Hyspamerica ediciones, 1984), 237.

realizarse o bien modificarse a través de la argumentación terapéutica que provocará mayor satisfacción. Por otra parte, a través de la escritura poética, Lucrecio pretenderá argumentar racionalmente sobre el amor, atendiendo a dos elementos: la formación científica sobre la teoría de los átomos y la consideración sobre la convivencia en sociedad. Apuntaremos brevemente los argumentos que nos ayudarán a comprender cómo puede inscribirse el amor en una estructura racional.

En el poema de Lucrecio es posible apreciar la figura de Venus, como la diosa que despierta el deseo que los seres humanos sintieron de consumir actos sexuales con ella y que se hicieron realidad en la unión con Anquises. De esta relación, el proemio del poema la nombra madre de la raza de Eneas; luego está en el poema el ejemplo que versa sobre el principio unificador que guarda el deseo y que vincula a todo el mundo. Bajo esta premisa, el orden del mundo natural no tiene pesares ni malestares, solo el desarrollo del goce en todos los sentidos porque todo tiene relación en el mundo físico; el deseo sexual de los humanos se equipara con el del resto de seres vivos y se admite entonces que no hay conductas parecidas a los celos. Sin embargo, la intención de la escuela epicúrea de recurrir al ámbito mitológico es poner de manifiesto que, si bien los humanos comparten deseos y acciones con el mundo natural, también es cierto que el análisis del amor no puede reducirse a esta premisa, porque el funcionamiento del mundo social distingue a los humanos de las demás criaturas naturales.

La tradición epicúrea encarnada ahora en Lucrecio nos induce a poner en tela de juicio qué tan útiles son los argumentos de corte popular sobre el amor, toca por lo tanto cuestionar en qué dirección se mueven los deseos. A través del poema, Nussbaum nos guía para cuestionar las precepciones que se heredan socialmente de la tradición mitológica, entonces, bajo los presupuestos del epicureísmo es fundamental analizar qué tanto intervienen las percepciones en la satisfacción de los deseos. Y esto es así porque la escuela epicúrea se plantea enseñar a sus discípulos la argumentación racional que les permita entender que las percepciones no muestran realmente lo que sucede, que las percepciones están también determinadas por lo que los humanos desean. Es decir, los humanos se dirigen hacia percepciones particulares que poseen aquello que está depositado de manera profunda en los deseos, por ende, se sigue que los deseos están movidos por el estado psicológico de los

humanos. Un sujeto fatigado, por ejemplo, por la falta de alimento dirigirá sus esfuerzos a satisfacer los deseos que le permitan la reposición corporal.

Esta, pues, es la venus que tenemos
de aquí el nombre de amor trajo su origen,
de aquí en el corazón se destilara
aquella gota de dulzor de Venus
que en un mar de inquietudes ha parado:
porque si ausente está el objeto amado,
vienen sus simulacros a sitiarnos,
y en los oídos anda el dulce nombre.
conviene, pues, huir los simulacros,
de fomentos de amores alejarnos,
y volver a otra parte del pensamiento. ²⁵

Lucrecio hace crítica al amor erótico a través de ejemplo de tres personas que sueñan escenarios distintos. Uno de ellos sueña la consumación de una relación sexual y eyacula manchando sus ropas. La conclusión de este pasaje es que el deseo que aparece en el sueño no es únicamente producto de una reacción fisiológica corporal, sino esencialmente la combinación de la producción mental sobre el objeto del deseo del humano, es decir, las inclinaciones del humano no están determinadas en su totalidad por la funcionalidad del cuerpo, también lo están por la intencionalidad con la que observan, imaginan o representan a su objeto de deseo. Esta forma de identificar el objeto de deseo que se interioriza en la constitución humana, de acuerdo con el análisis del poema, es lo que se considera como la forma natural del amor o de donde proviene la concepción no enferma sobre el amor; se vincula esta concepción con la narración mitológica que afirma que el amor de forma natural no incuba reacciones violentas o celosas.

A través de la descripción de la forma “mala” del amor, Lucrecio argumenta que la intención de posesión de la persona amada es un error y se ve manifestada a través del contacto físico impulsivo que no sabe dónde situarse, la intensidad de los movimientos dirigidos a diferentes partes del cuerpo demuestra que no se tiene claro el deseo ni las inclinaciones del humano respecto de la persona amada. En este apartado Nussbaum analiza detalladamente la estructura desigual que nos muestra Lucrecio en el poema, con una lectura

²⁵ *Ibidem.*, p. 279.

muy afinada y crítica, la autora detecta que se presenta la relación amante-amada (hombre-mujer) que general e históricamente es como se constituyeron y se constituyen las relaciones asimétricas denominadas amorosas, nutridas por las narraciones mitológicas interiorizadas socialmente; la intención de posesión nulifica totalmente la percepción de la existencia de la otra persona en cuanto persona (no únicamente individuo), esto, recordemos, es la coartación violenta del florecimiento humano.

La obra poética de Lucrecio y el análisis de ésta nos ayudan a comprender que las relaciones basadas en creencias falsas que provocan por lo tanto los pesares del alma y del cuerpo están constituidas sobre la opinión popular que idealizó a la diosa Venus, de manera que los humanos esperaban de las mujeres de carne y hueso las mismas características y condiciones para relacionarse en el acto sexual. Vemos por consiguiente que estas creencias no tienen sentido pero su interiorización en los individuos tiene una larga tradición.

Tampoco puedes presumir que tengan
los dioses sus moradas sacrosantas
en una de las partes de este mundo:
porque ellos son sustancias tan sutiles,
que el sentido no puede percibir las,
ni el espíritu apenas comprenderlas²⁶

La terapia de Lucrecio orienta al lector a reconocer que el vínculo amoroso sentado sobre los mitos populares es infructuoso, por lo tanto, el conocimiento y reconocimiento de la naturaleza humana es decisiva para configurar relaciones enteramente humanas basadas en el conocimiento de los cuerpos y los procesos fisiológicos naturales.

If a philosopher were to use Antigone's story as a philosophical example, he or she would, in setting it out schematically, signal to be reader's attention everything that the reader ought to notice. He would point out only what is strictly relevant. A tragedy does not display the dilemmas of its characters as pre-articulated; it shows them searching for the morally salient; and it forces us, as interpreters, to be similarly active.²⁷

²⁶ *Ibidem.*, p.297.

²⁷“Si un filósofo usara la historia de Antígona como ejemplo filosófico, él o ella señalaría, al exponerla esquemáticamente, a la atención del lector todo lo que debería notar. Debería señalar lo que es estrictamente relevante. La tragedia no muestra los dilemas de sus personajes como pre articulados; los muestra buscando una salida moral; y eso nos forza a nosotros, como intérpretes, a ser similarmente activos”. Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, (U.K.: Cambridge University Press, 2001), 14.

La filósofa Nussbaum ha examinado la estrecha relación que mantienen las pasiones con las creencias y la transmisión cultural por medio de la que vislumbramos todavía la legitimación de las pasiones basada en la tradición mitológica, el análisis de esta relación entre creencia-pasión y herencia cultural mitológica se la atribuye sobre todo a Lucrecio, quien ofrece un detallado análisis de cómo funcionan los deseos y pasiones más profundos en la constitución humana, como ya lo hemos descrito. Estamos por lo tanto en la posición de atribuir a la tradición helenística en general el análisis y exposición de los deseos, pasiones y creencias profundamente enraizados en la constitución humana, sobre todo en la parte inconsciente, sobre la que las tres escuelas han discutido la relevancia de conocerla, analizarla y, en su caso, dominarla.

La aportación de la escuela epicúrea a través del análisis del poema de Lucrecio es decisiva para la tradición filosófica porque la argumentación a partir de la obra poética trágica demuestra que la narrativa que constituye a los humanos tiene un lugar importante dentro de su configuración, de la existencia propia y del mundo; es decir, nos orientamos hacia alguna emoción porque es posible experimentarla, porque nos es heredada la experiencia de aquella, pero sobre todo porque a través de la obra poética y de la tragedia es posible individualizar o personalizar por medio de una narrativa vívida las situaciones e identificar las condiciones propias en el relato externo. Para la escuela epicúrea, no perdamos de vista, la tendencia hacia las emociones es producto de la herencia cultural y social del contexto y generalmente está corrompida por intereses externos que fijan los aspectos significativos de la vida en cosas perecederas; sin embargo, tomar, analizar y desarticular las obras poéticas y trágicas de manera que sea posible rastrear los elementos profundos o interiorizados que acercan o alejan a la raza humana de la vida floreciente, en función de los principios éticos que conduzcan a ésta, es parte de la práctica filosófica que orientará a las personas o a los epicúreos a la *eudaimonía*.

En otra de sus obras, Nussbaum argumenta sobre la presencia y relevancia de la tradición literaria expresada en poética y tragedia que configura experiencias concretas en los individuos. En *La fragilidad del bien*, leemos el testimonio de Alcibiades como una historia de amor, particularmente de Alcibiades por Sócrates. Cuando Alcibiades se planta frente a los presentes y afirma que dirá la verdad sobre el tipo de relación que mantiene con

el filósofo de Atenas lo hace de cara a validar su propia historia exponiendo los deseos, las emociones y las aflicciones que padece. Advertimos por supuesto que tal testimonio, por provenir justamente de la experiencia personal basada en las emociones de un hombre apasionado, no es considerado una verdad para la filosofía socrática. Sin embargo, la tradición epicúrea se vale de tales recursos para cuestionar las formas operantes y las posibilidades de crear principios morales distintos.

We notice that Alcibiades aligning himself with a tradition that defends the role of poetic or “literary” text in moral learning. [...] But we cannot all live, in our own overt activities, through all that we ought to know in order to live well. Here literature, with its stories and images, enters in as an extension of our experience, encouraging us to develop and understand our cognitive/emotional responses.²⁸

Ahora delinearemos brevemente cómo concibe la escuela epicúrea el miedo y la cólera. Sobre el miedo a la muerte, los integrantes del Jardín deben aprender que está basado en creencias falsas, particularmente porque, en términos epicúreos, no tiene sentido temer algo que no experimentarán los humanos. Es decir, la muerte es un acontecimiento futuro del que no se tiene completa certeza y del que la persona que lo padezca no se enterará. Sobre esta línea de pensamiento se elabora un sistema distinto de valores que repunta la importancia de conceder protagonismo a los acontecimientos presentes. Sobre la cólera hay que apuntar dos cosas: primero, tiene una base cognitiva porque la persona que sufre una ofensa no solo reconoce que ha padecido los actos de otra de manera voluntaria, sino que además espera que esos actos tengan alguna consecuencia, ya sea que la persona que ha padecido la ofensa intente alguna defensa o que los actos sean castigados o reconocidos por la parte externa; segundo, se puede rastrear la base de la cólera a partir de las agresiones que los humanos hicieron a otros en la lucha por sobrevivir y obtener recursos, porque se percibe el valor de la vida como algo que es necesario preservar.

En el proceso de civilización las conductas de los humanos se adecuaron a la vida en comunidad, la vestimenta, la comida y la cercanía obligaron a los humanos a establecer

²⁸ “Notamos que Alcibiades se alinea con la tradición que defiende el rol poético o literario del texto en el aprendizaje moral. [...] Pero no podemos todos vivir en nuestras propias actividades abiertas, por medio de todo lo que deberíamos saber en orden a vivir bien. Aquí la literatura, con sus historias e imágenes, entra como una extensión de nuestra experiencia, alentándonos a desarrollar y entender nuestras respuestas cognitivas/emocionales”. *Ibidem.*, p.186.

límites en sus emociones, de manera que la cólera se canalizaba en formas de convivencia a conveniencia de mantener un grado de seguridad sobre la propia existencia. Por lo tanto, lo que nos muestra Lucrecio es que las emociones tienen una evolución particular pues la cólera y la amabilidad que desarrollaron esos humanos están situados en el alma y accionados a partir de las situaciones apremiantes, podemos comprender entonces que la estructura de las emociones es mucho más que solo impulsos brutos que requieren ser dominados o erradicados. La tarea de la filosofía epicúrea es precisamente mostrar en qué situación se encuentra el alma del humano, evaluar y analizar las situaciones que causan ansiedad y turbación en el alma. Es así que tal escuela tratará de mostrar a través de la argumentación la humanidad del alma propia y de los otros, la terapia en este sentido es un ejercicio constante porque no se asegura que las emociones desaparezcan totalmente del alma, sino que por medio del reconocimiento de su naturaleza y comprensión de las posibilidades de sanar, la persona se oriente permanentemente a la salud integral.

2.2.2 Escépticos

Sobre las propuestas del escepticismo la exposición tendrá algunas reservas porque esta corriente no pretendía la condición dogmática propiamente, por considerar que el compromiso con las creencias es más bien peligroso, por lo tanto, describiremos de qué modo se apropian del modelo médico-ético en sentido metódico como orientación, nunca como ideología fija. Para los partidarios del escepticismo, y esto es lo que habrá de analizar la discípula Nikidion, la enfermedad radica en las creencias, cualesquiera que éstas sean, porque implican de parte del humano un compromiso con lo que enuncia la creencia, por lo que no importa si se plantea en términos de verdad o falsedad, sino en términos de la elaboración del contenido que se interioriza y guía a actuar bajo preceptos específicos. El escepticismo, de acuerdo con Sexto Empírico, es la capacidad de establecer antítesis a los fenómenos y las construcciones teóricas, no hay por lo tanto una creencia inamovible, sino la capacidad de cuestionar las construcciones teóricas a fin oponer argumentos que demuestren por qué no es conveniente tomar por sentada y por cierta tal construcción.

Recordemos que de la propuesta del escepticismo heredamos en la historia de la Filosofía la capacidad de suspender el juicio (*epoché*), lo que significa que no afirmamos ni

negamos las teorías o fenómenos, sino que las liberamos de todo juicio antes de aceptar (si esto puede hacerse de primeras) si efectivamente son correctas. En esta capacidad reside la posibilidad de experimentar la *ataraxia*, pues al suspender los juicios se concede la tranquilidad y se evita la turbación al alma; veremos por tanto que los partidarios del escepticismo se separan de la escuela epicúrea y de la estoica porque no se comprometen con ninguna afirmación y en ese no compromiso buscan la estabilidad del alma. Bajo los preceptos epicúreos las dolencias del alma y del cuerpo podían curarse a través de la argumentación, la terapia médica consiste en el tratamiento de las dolencias; los escépticos, por el contrario, no pretenden aminorar o eliminar el dolor sino lidiar con éste a través del reconocimiento de su existencia y teniendo presente su causa como constituyente natural, entonces la preocupación por eliminar el dolor representa más bien una preocupación que aleja al humano de la serenidad del alma. “Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad del espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad.”²⁹

La afirmación más contundente del epicureísmo consistía en ocupar la argumentación y el razonamiento como prácticas filosóficas para curar las enfermedades humanas, para los seguidores del escepticismo el sentido más adecuado para la vida humana es el desarrollo natural dado por la propia existencia humana, entonces, no es necesario adherirse a las creencias que la lleven a mejor término, sino solo dejar que la propia naturaleza humana siga su curso. Es preciso aclarar que para el escepticismo lo natural es simplemente vivenciar lo que es posible a los humanos, atender a los apetitos y hábitos desarrollados sobre el cuerpo sin creencias de por medio, esta corriente no se basa en el sentido normativo de naturaleza al que antes hemos apuntado. Al posicionarse de esta manera, el escepticismo no expone una versión opuesta de una vida teleológica sino que cuestiona si efectivamente la vida ha de tener sentido y fin teleológicos.

Volveremos nuevamente con el esquema para analizar el modelo médico-ético, esta vez con la propuesta³⁰ escéptica. 1. Los fines prácticos del escepticismo apuntan al acondicionamiento para que los humanos puedan exponer contraargumentos frente a las

²⁹ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, (Madrid: Gredos, 1993), 61.

³⁰ La autora no repara en utilizar el término “escuela”, pero no lo utilizaremos en este apartado, dado que el propio análisis del escepticismo nos lleva a concluir que tal corriente no deseaba institucionalizarse, por no adoptar ninguna creencia o construcción teórica.

teorías y creencias que se les presentan. El cometido es que mediante la contra argumentación no quede en la persona ninguna creencia que defender, pues éstas no ofrecen serenidad, por el contrario generan angustia y ansiedad por la exigencia de entender y demostrar su validez en términos de verdad y falsedad. 2. Aunque el escepticismo acepta abiertamente que no busca tampoco ningún fin ético, sí propone su método (la suspensión del juicio y la contra argumentación) como una vía factible para lograr la estabilidad del alma. La *ataraxia*, según los argumentos escépticos, se da por azar y llega después de haber suspendido el juicio, si bien el escepticismo no plantea explícitamente la orientación hacia la *eudaimonía*, porque recordemos que eso comprometería su modo de actuar, sí que aparece la *ataraxia* como una guía, como algo, no precisamente un fin, que es adecuado alcanzar. El escepticismo no es defensor de ninguna teoría e intenta conducirse de forma no dogmática, sin embargo, analiza de manera muy crítica Nussbaum, al establecer la *epoché* y la contra argumentación como vías para alcanzar la *ataraxia* como algo particularmente bueno, no deja de notarse un toque de dogmatismo; el punto de crítica sobre esta corriente reside en que aun a pesar de negar e ir contra las elaboraciones teóricas, el escepticismo no puede plantear sus modelos de terapia en términos éticos neutrales, es decir, no deja de estar presente la noción de *eudaimonía* que guarda una relación muy estrecha con el equilibrio y no perturbación del alma.

3. La terapia escéptica dosificará el tratamiento para el discípulo, en este caso para Nikidion, a medida que ésta vaya encontrando el equilibrio después de cuestionar las elaboraciones teóricas que le perturban. 4. La terapia se centra en la salud individual de Nikidion, no hay registro de que el cometido estuviera dirigido a la salud a nivel comunitario. Sexto Empírico asegura que la forma de actuar del escéptico es más conveniente en términos de no afirmación, tanto si se piensa a nivel individual (yo soy, yo tengo, yo digo), como si se asume abiertamente en primera persona en un espacio colectivo con afirmaciones con las que no puede comprometerse (dogmáticamente). 5 y 6. La argumentación es puramente instrumental, de manera muy sencilla se sigue el camino de la contra argumentación sin comprometerse ni siquiera con la razón, es así que no importa el grado de verdad, falsedad o coherencia de los argumentos. 7. El escepticismo no institucionaliza la posición jerárquica entre el médico y el paciente, la habilidad o capacidad de emplear el método escéptico (como lo expusimos) es susceptible de aprenderse por cualquiera. 8. Para el escepticismo tampoco es necesario el ejercicio dialéctico porque no se pretende encontrar algún argumento

verdadero en la opinión del interlocutor. 9 y 10. Puesto que la capacidad argumentativa es solo instrumental, el propio método escéptico habrá de soportar los contra argumentos a fin de no comprometerse con este método y en general con las propuestas.

De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que suponer eso de que en absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas en aquellas sobre las que se enuncian; igual que entre los medicamentos, los purgativos no solo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores.³¹

Si la discípula imaginaria adquiere la capacidad de emplear el método escéptico, entonces vivirá exenta de emociones que le perturben (no importa si son buenas o malas), esto se esperaría de la discípula orientada bajo estos preceptos porque, dado que no se comprometerá con ninguna creencia, no estará inclinada a sentir cólera, miedo o amor, como hemos visto en la escuela epicúrea las emociones y los deseos están constituidos, determinados o simplemente relacionados con las creencias. Sin embargo, esta falta de compromiso con cualquier afirmación o creencia que le incline a sentir emoción alguna será también un problema para la persona que se inserta en un espacio comunitario, es decir, la discípula se vería motivada a obviar las situaciones inconvenientes para otra persona porque no debe comprometerse bajo ningún motivo con la creencia de que algo es peligroso o malo, por ejemplo.

Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a pacientes graves y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia.³²

Para el escepticismo la terapéutica médica se inscribe en un nivel asequible de realizar pues las opciones de cura son ejemplificadas de manera muy concreta. Si bien el escepticismo recurre a la argumentación por la capacidad de modificar los pensamientos y acciones de las personas enfermas, también es verdad que tiene siempre presente la contra-argumentación

³¹ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, 119.

³² *Ibidem.*, p. 333.

porque se niega a comprometerse de manera formal con creencias y argumentos de cualquier tipo.

2.2.3 Estoicos

La escuela estoica sigue la misma línea que las dos corrientes anteriores sobre la terapia filosófica para la vida humana, de manera que el estoicismo se vale de la noción de tonificación del alma para referirse al desarrollo y entrenamiento de las cosas propias del alma y del cuerpo. A diferencia del epicureísmo y el escepticismo, el estoicismo sí asume una postura en el ámbito político, en este sentido, la terapia tiene fines individuales y sociales para constituir una sociedad más justa. Tomaremos la ejemplificación de la discípula Nikidion nuevamente para describir en qué sentido se da su formación estoica; se prevén para esta formación dos elementos primordiales: la terapia para tonificar el alma y el razonamiento como ejercicio filosófico.

En la escuela estoica la presencia de las mujeres es admisible porque se parte del argumento racional de que no hay diferencias sustanciales, respecto de los varones, que les impidan dedicarse a la Filosofía, como podremos notar, la racionalidad es uno de los puntos fundamentales de la escuela estoica, por lo que se espera de Nikidion que aprecie y respete esta facultad y su desarrollo como rasgo esencial de su constitución y de la de los demás. La razón se considera una facultad de carácter divino porque se encuentra en la estructura humana como un poder; la sumisión a las deidades y las plegarias como resultado de una práctica religiosa popular no son necesarias para ejercer la razón práctica, pues ésta está dirigida esencialmente a los asuntos humanos. El ejercicio de la razón pretende, bajo los preceptos estoicos, mover a Nikidion en sentido crítico sobre las prácticas culturales que ha heredado y que debe cuestionarse, no es gratuito por tanto que la ausencia de enfermedad se entienda sobre esta línea como la eliminación de las creencias que afectan directamente el desarrollo del alma y el cuerpo.

Nuevamente traeremos a cuenta el esquema de valoración que hemos utilizado con las posturas anteriores. 1. El argumento ético se considera valioso en función de las modificaciones que puede hacer en la vida de las personas, la elaboración del argumento, por consiguiente, es importante porque de ello depende que el oyente asuma la necesidad de

actuar o no. 2. La argumentación estoica pretende guiar a sus discípulos a través de la erradicación de las creencias que provocan enfermedades y se apoya de la concepción estoica (con ciertos rasgos aristotélicos) de que naturalmente los humanos tienden a las situaciones que les convienen, les hacen bien o les favorecen. El seguimiento del razonamiento habrá de hacerse de forma rigurosa para que no haya lugar al error, que lleve a las personas a actuar de manera errónea o precipitada, el razonamiento correcto y riguroso es la base de la terapia estoica. 3. La terapia estoica reconoce que el acompañamiento de manera particular es decisivo porque en el ejercicio médico es primordial la revisión detallada de la enfermedad, así la argumentación y prácticas de cura irán dirigidas al caso específico, sin embargo, y en este punto la terapia estoica se distancia de las dos tradiciones anteriores, es necesario hacer un modelo de correspondencia entre los ejemplos particulares y los elementos generales que ayuden conjuntamente a la ausencia de enfermedad. La escuela estoica se vale de los ejemplos y de la conversación como herramientas de terapia que demuestren un panorama externo y general. 4. En esta escuela se busca también la salud de forma individual, pero esta pretensión no está desligada de un proyecto colectivo. A Nikidion se le enseñará en esta ocasión que es parte de una comunidad y que los asuntos humanos en general son susceptibles de importarle porque es una condición que comparte con el resto de humanos, por tanto, la búsqueda de la salud se hará en las dimensiones individual y colectiva. 5. La razón en este caso no es puramente instrumental, como hemos señalado anteriormente la razón es una facultad que ha de reconocerse como elemento primordial de la terapia por lo que es más bien necesario y determinante el ejercicio de la razón. 6. La lógica se valora en esta escuela como herramienta que permite dispersar las incoherencias o confusiones, se le concede uso instrumental para que los discípulos entiendan que su valor reside en el desarrollo de la facultad racional. 7. El estoicismo rechaza la jerarquización entre el maestro (médico) y el discípulo (paciente), apuesta por la relación simétrica que está basada en el principio racional como rasgo común humano. 8. Para la tradición estoica es necesario conocer las elaboraciones teóricas que se han hecho previamente para tener al alcance la diversidad de argumentos y discernir entre estos para inclinarse por los más convenientes, los estoicos debían utilizar el ejercicio racional como espectadores críticos de todos los escritos a su disposición. 9 y 10. En el estoicismo no existe la promesa de conducir a los discípulos directamente hacia la sabiduría, pero confiando en el ejercicio racional y en la constitución

propriadamente humana que tiende hacia lo saludable o lo particularmente favorable, ofrecen los estoicos un acercamiento a la existencia libre de turbaciones provocadas por creencias erróneas y malignas. Para el estoicismo, y ésta será la dirección en la que vaya la formación de los discípulos, de Nikidion, la razón es un valor intrínseco, es el rasgo de humanidad que habrán de defender ante cualquier situación, pues ésta es la condición de posibilidad de la terapia médica estoica; se deposita total confianza en dicha facultad para extirpar las pasiones, incluso aquellas que no se manifiestan de manera desfavorable.

De acuerdo con el estudio que hace Nussbaum de la escuela estoica, esta última elige la virtud como guía de una vida realmente buena, la virtud posee el valor más alto y es considerada como la conmensurabilidad de todos los bienes. Antes de continuar sobre este argumento, apuntaremos que la virtud³³, de acuerdo con lo que entendemos de la teoría de la filósofa, es la condición intrínseca de la naturaleza humana, expresada por medio del ejercicio riguroso de la razón y de las habilidades, hábitos y tendencias hacia las situaciones y elementos naturales que acerquen al humano a la vida floreciente. Como hemos apuntado anteriormente la razón aparece como el valor intrínseco de la vida humana y es la que le permite discernir entre los asuntos más adecuados para su constitución, por lo tanto, la razón es la virtud a la que ha de asirse la persona con miras a ejercitar un estado permanente de salud y acercarse a la *eudaimonía*.

Entonces, puesto que la razón es autosuficiente y suficiente para alcanzar la *eudaimonía*, los estoicos rechazan los elementos externos en la búsqueda de tal fin; las riquezas o la fama no tienen valor por sí mismas por lo tanto no ayudan a conseguir una vida libre de turbación. Pero para los estoicos incluso las acciones consideradas como valerosas son bienes externos pues pueden verse abruptamente interrumpidos o eliminados por accidentes fuera del control humano; concluimos de esta manera que la virtud, traducida en el ejercicio racional como único bien intrínseco, es la única vía para una vida floreciente. Hemos de decir también que la facultad racional no es un don pasivo, sino que gracias a su

³³ Al respecto, construimos la noción de virtud apoyadas en la comparación que hacen María Daraki y Gibert Romeyer Dherbey en *Mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos* sobre la visión hesiódica de la raza de oro y la visión estoica de la raza de los sabios. En tal comparación notamos que, por naturaleza, estas dos razas tienden a la felicidad, no sufren males, están tranquilos y en paz, en suma, los hombres sabios según el estoicismo tienden naturalmente a la virtud como principio general y a las virtudes como despliegue de hábitos y habilidades adquiridas por la constitución humana.

acción y movimiento es posible el desarrollo de la vida humana, pues la persona se ve movida por esta facultad en todo momento, atendiendo a su virtud o bien a su naturaleza propia.

Dentro de la teoría estoica también, y como parte de la propuesta de Crisipo, se considera que las pasiones³⁴ son resultado de las creencias falsas, por lo que si son efecto de creencias o juicios mal elaborados, la curación (en términos de extirpación total de la pasión) vendrá de la elaboración correcta del juicio.

A diferencia de apetitos como la sed y el hambre, poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo. Los sentimientos que acompañan a la experiencia de la emoción van ligados y se apoyan en creencias o juicios que constituyen su base o fundamento, de tal manera que la emoción en su conjunto puede calificarse adecuadamente de verdadera o falsa, así como de racional o irracional, según la valoración que hagamos de la creencia que la fundamenta.³⁵

Las creencias tienen carga valorativa, los humanos dotan de cierto valor las situaciones o cosas y por lo tanto las transgresiones a estas cosas generan pesar, ansiedad o alguna pasión en desmedida, de manera que la eliminación de la carga valorativa sería una opción para eliminar las pasiones fundadas en creencias. Los estoicos se valen de la identificación entre juicio y pasión porque la manera de erradicar pasiones radicaría naturalmente en la capacidad racional. Esto es así porque los humanos, a diferencia de los animales, no se conforman ni se ven movidos solo por las apariencias, el movimiento racional es lo que permite a la persona aceptar, rechazar, acercarse o distanciarse de las creencias que favorecen la alimentación de una pasión.

El asentimiento de una percepción a través de un juicio es un proceso complejo que lleva a la persona a comprometerse con tal juicio; la pasión, que proviene de este proceso cognitivo que implica el reconocimiento de algo como importante y valioso, se considera como un estado sumamente violento porque compromete al humano con una serie de consideraciones cognitivas y valorativas y lo mueve a la acción, lo que representa para el

³⁴ En las dos escuelas anteriores hablábamos en términos de emociones y deseos, atendiendo al análisis que versa de manera más general sobre los apetitos y las necesidades humanas que se asimilan a los procesos naturales animales, recordemos que las tradiciones anteriores suelen colocar ejemplos de corte natural para explicar la orientación que debería tener la vida humana. En la escuela estoica, atendiendo a la terminología que usa la filósofa, hablaremos sobre pasiones porque el análisis está enfocado en las manifestaciones de amor, cólera, etcétera, y sus implicaciones. Al respecto, Nussbaum nos advierte que, a partir del capítulo 9 y dado el análisis que ha hecho, utilizará indistintamente las palabras emoción y pasión.

³⁵ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, 459.

humano el reconocimiento de que la situación está fuera de los límites del propio control. Es así como funciona la manifestación de las emociones, no sólo porque sea posible sentirlas, sino porque los juicios son resultado del reconocimiento del valor que se le atribuye a las personas, cosas o situaciones. Para Crisipo el conflicto ético se da entre la parte racional del alma y la parte pasional como una lucha de fuerzas. La parte pasional consta del elemento de inmediatez que provoca en la persona la emoción o pasión cuando se enfrenta a situaciones complicadas y con el desvanecimiento de la inmediatez el reconocimiento de la emoción solo convive con el resto de las emociones presentes en la persona. Por su parte, la parte racional le instará a la negación de cualquier emoción porque esto le produce pesar.

Para evaluar la terapia estoica Nussbaum supone el siguiente ejemplo: que Nikidion conserva su formación aristotélica y que a partir de ello analiza en qué medida puede extirpar, como lo demandan los estoicos, las pasiones de su vida. El escenario es el siguiente respecto a la defensa y ataque de las pasiones: los estoicos proponen que las pasiones deben erradicarse por estar constituidas por juicios falsos, por otra parte, recordemos que para la teoría aristotélica las pasiones deben moderarse, incluso las pasiones como la cólera o el miedo están motivadas por un elemento importante porque se le concede importancia a una situación o persona. Atendiendo a otro punto, la discípula, bajo el argumento aristotélico, pensará que las acciones que emprende una persona también poseen valor moral aunque estén movidas por las pasiones, ello en cierta medida es valioso en términos éticos porque significa que la persona ejerce algún tipo de compromiso con lo que hace. Finalmente, respecto a la confrontación del argumento aristotélico contra el estoico, este último afirma que las pasiones, aunque sean amor o compasión siempre tendrán la tendencia y el riesgo de convertirse en pasiones que turben la tranquilidad del alma, es decir, la persona que ama está expuesta y puede sentir odio si en algún momento la persona de su afecto hace algo que la hiera.

Esto último es lo que desarrollaran los estoicos como parte de su terapia médica, las pasiones, aunque reguladas, si eso fuera posible, contienen inevitablemente la tendencia de transformación radical hacia el sentido opuesto, por lo que la extirpación es la vía posible y plausible a seguir.

Al justificar el hecho de ver las pasiones como condiciones mórbidas de la personalidad, las bases disposicionales que subyacen a ellas como forma de enfermedad crónica, los estoicos

se complacen en señalar que, después de todo, las pasiones se sienten la mayoría de las veces como dolores y trastornos violentos del organismo; más aún, la persona sujeta a ellos siente que se halla en un estado crónico de debilidad y cansancio.³⁶

Una de la conjeturas de la escuela estoica es que la persona o el yo que se forma con la tradición aristotélica tiene un grado de receptividad distinta de la que se espera de los estoicos, lo que implica que el yo, bajo estos términos, está expuesto a sufrir/padecer (en términos de salud) los estragos de las pasiones porque su constitución queda expuesta al exterior sin que sepa que le puede dañar. Por el contrario, el desarrollo de la terapia estoica aboga por eliminar completamente la injerencia del mundo exterior en la vida humana, no solo, como ya hemos descrito, porque las creencias son juicios falsos contra los que se planta la virtud humana, sino sobre todo porque provocan en la persona enfermedad y dolores crónicos que no son naturales, la búsqueda de su propio bien le insta a no permitir que las situaciones externas aniden en su núcleo ya sea corporal o racional.

El rechazo a la moderación de las pasiones es tajante de parte de los estoicos porque en éstas no hay control ni medida alguna que la propia virtud pueda aplicar sobre ellas para hacerlas parar. Con la metáfora del movimiento corporal los estoicos explican que las pasiones se mueven de manera incontrolable como se mueve un cuerpo que ha aumentado su velocidad y en lugar de caminar corre, aunque la facultad racional desee que la pasión pare en algún punto eso no sucederá pues las pasiones se caracterizan por su desarrollo en exceso y sin medida; la capacidad de frenar o controlar la pasión no está en la constitución humana, está fuera de todo su control, precisamente porque no es un bien intrínseco que puede adecuar a las situaciones, por lo tanto, si la pasión es irrefrenable la moderación de ésta es más bien un espejismo. La escuela estoica no repara en incluir a las pasiones como el amor, la compasión y el miedo, todas las pasiones sin excepciones deben ser erradicadas, porque desarrollar o manifestar una pasión creyendo que se hace de forma estable y controlada sería aceptar que no hay compromisos de por medio, lo que, como mencionamos líneas antes, es difícil de afirmar. Si bien los estoicos son firmes respecto a la extirpación de las pasiones, también afirman contundentemente que el bien y el gozo que es adecuado y natural para los humanos es algo que deben buscar en su propia constitución, es decir, el desarrollo de la propia virtud que es el bien más completo para la vida floreciente.

³⁶ *Ibidem.*, p.486.

Un análisis detallado sobre la ira respecto a la constitución de las pasiones nos mostrará que la tradición estoica apela a la naturaleza en sentido normativo cuando busca por todos los medios la extirpación de las pasiones. De entrada, Séneca, representante popular de esta tradición, asegura que la ira es una configuración de carácter social, se aprende y se transmite de esta forma. El filósofo argumenta que los actos motivados por la ira están cargados de violencia y de la plena convicción de que hay que regresar un mal que se ha ejercido anteriormente. Hemos dicho ya que la virtud de la que hablan los estoicos se traduce en el ejercicio permanente de la razón, por lo tanto, el único remedio posible para analizar, primero, y eliminar, después, la ira es apegarse a la razón y comprender que esta pasión no tiene límites, es desmedida y lleva hasta lo más profundo de la acción violenta y vengativa. “Lo mejor es despreciar sin rodeos el primer incentivo de la ira y combatir sus propios gérmenes y hacer un esfuerzo para no caer en la ira.”³⁷

El ejemplo para la descripción de esta pasión es el siguiente: un soldado romano presencia que su padre ha sido asesinado y que a su madre le han violentado y humillado. Lo que se propone Nussbaum es rastrear lo móviles de una persona airada que desee venganza por lo que le han hecho a sus padres. Se dirá, desde el argumento estoico, que lo correcto y concordante con la razón es hacer pagar al que ha cometido la ofensa porque es lo justo, no porque deba el hijo sentir cólera, ira y ganas de vengarse. La defensa del argumento por supuesto es coherente, sin embargo, los planteamientos de la filósofa apuntan a cuestionar si en este acto de justicia que emprende el estoico más bien se deslinda de toda afectividad, compromiso y relación con su familia; ¿no sería esta tendencia a apreciar las vidas de sus padres parte de su propia naturaleza y que al modificarla con la erradicación de la ira estaría dejando de lado o incluso ignorando?

La respuesta que obtenemos de la filósofa es de gran valor. Aunque Séneca no pone de manifiesto explícitamente las cosas o situaciones que tienen importancia, sí se acerca a una concepción valiosa de la vida humana que merece estar libre de pasiones que pueden romper vínculos públicos y colectivos. La persona que realiza actos motivados por la ira y la cólera no reconoce la humanidad en la existencia del otro, lo único que pretende saciar es el deseo de regresar un mal que se ha cometido, se ha convencido de que ese mal tiene gran relevancia porque ha trastocado elementos que eran importantes para su vida, es decir, no

³⁷ Séneca, *Diálogos*, 138.

solo está dirigido por la necesidad de justicia, sino por saciar una necesidad creada para sí mismo. Cuando los estoicos sugieren no conceder importancia a los elementos externos de la vida no apelan a deambular sin reconocer otras existencias o situaciones que de hecho tienen algún valor, no son sordos ni carentes de vista, los estoicos se niegan a conceder importancia excesiva a la razón de la falta, particularmente porque la ira y cólera que germinará en la persona que desea venganza está alimentada, además de la propia pasión, de los juicios ordenados en función de cuánto una cosa importa para alguien y, por tanto, como lo hemos descrito con el argumento estoico, no habrá fuerza suficiente que haga parar las acciones encolerizadas que terminarán en actos violentos en demasía. Es esto precisamente lo que la tradición estoica se propone evitar cuando apela a la extirpación de las pasiones.

Vista desde este ángulo, la apelación estoica a abstenernos de la ira parece no tanto una manera de desentendernos de las necesidades humanas y de la importancia de la seguridad cuanto una estrategia para consolidar nuestros vínculos profundos con los semejantes, para preservar algo del natural comportamiento abierto y cariñoso hacia los demás, propio del niño, algo de la naturaleza en la que los seres humanos nacen antes de ver el mundo.³⁸

En el estoicismo representado por Séneca hay una vía que prevé reparar las fallas causadas por la desmedida de las pasiones, se trata de la formación y práctica del ejercicio racional que puede concluir con la clemencia. A diferencia del estoicismo griego, que no se separa del rigor y que propone la extirpación de forma radical, para el estoicismo senequiano, la formación es gradual y nunca se espera que haya un cambio total en la vida de la persona. Esta tradición estoica no pretende castigar a la persona que ha ejercido daño contra otra, y no lo hace porque, de acuerdo con Séneca, el impulso de castigar es violento y no es natural, no se adecua a la virtud hacia la que tiende el humano. Se trata más bien de guiar, orientar, y procurar el bien no solo para la persona que ha sido agredida, sino también para la persona que la ha ejercido, para que comprenda que las acciones impulsadas por la ira y la cólera desestiman los valores que se comparten colectivamente y que por medio de tal agresión pone en cuestión la existencia de la otra persona y en último término no la respeta como tal. La terapia está concentrada, entonces, en la orientación de ejercicio racional en virtud de la naturaleza humana que permita una existencia liberada, en la medida de lo posible, de las

³⁸ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, 521.

pasiones que acarreen acciones violentas y fatídicas, la particularidad de la terapia bajo el modelo médico-ético reside en que la observación y orientación deben ser detalladas y analizadas, de manera que los remedios propuestos sean adecuados a cada caso particular, se trata de la actitud del médico que observa con paciencia y actúa sobre lo que diagnostica.

Abordaremos ahora el ejemplo de la *Medea* de Séneca, la desdichada historia de una mujer engañada que busca la justicia, que demuestra cómo la desmesura de las pasiones es peligrosa y violenta. El argumento es que el amor, como cualquier pasión, puede desbordarse y manifestarse excesivamente hasta topar con límites peligrosos, sin embargo, veremos también que la manifestación de las pasiones no sólo evoca catástrofes, sino que abre la posibilidad de terminar e inaugurar un nuevo orden a nivel individual y colectivo. La historia de Medea —lo describiremos ahora de manera muy resumida porque desglosaremos elementos precisos más adelante— versa sobre la búsqueda de justicia que hace esta personaje después de haber sido traicionada por Jasón, su esposo, quien ha yacido en el lecho de una mujer más joven y rica. Cobijada por las deidades de las que desciende, Medea apela a las Furias, mujeres que también han sido engañadas y traicionadas, para hacer pagar a Jasón por su traición. Medea sabe que la manera de hacer padecer a Jasón es hiriéndole con la existencia de sus hijos, estos serán el móvil para demostrarle el error que ha cometido.

Medea aparece ante nosotras como mujer fuerte, sincera y decidida, las acciones que comete en nombre del amor no son simples arrebatos, por el contrario, son el resultado de una batalla larga y escamosa que le hace decidir entre lo que es más importante. De entrada, reconocemos que Medea ha concedido importancia a las cosas externas, en este caso al amor que siente por Jasón y el castigo que pretende ejercer por su traición. La protagonista de esta pasión se debate entre el vínculo amoroso que tiene con sus hijos, que son parte de su constitución y el sentimiento que arde dentro de ella a causa de la traición marital, se compadece de sus hijos y los tiene como objeto de su amor, sin embargo, debe cuestionarse y recordarse una y otra vez que ellos también son hijos de Jasón y que son el punto fundamental de la búsqueda de justicia; la toma de decisiones no descansa en un impulso bruto, más bien se desprende de una estructura racional que le hace recurrir a sus ancestros, planear sus acciones y desprenderse del vínculo indescriptible que mantiene con sus hijos. “Pero hay que aclarar que las fieras carecen de ira, y todos los seres salvo el hombre; en

efecto, aun cuando es enemiga de la razón, no nace en ninguna otra parte más que donde está el asiento de la razón”.³⁹

Para demostrar las implicaciones de las pasiones, por mínimas que sean las manifestaciones, Séneca recurre a tres argumentos que guían a los estoicos para evitar cualquier pasión. El primero nos dice que las pasiones son movimientos de suma violencia, no hay en estos movimientos ningún control y pueden afectar considerablemente tanto el cuerpo como el alma, en especial ésta última. El segundo, sobre la integridad, es justamente que al ser movimientos violentos penetran físicamente en la constitución humana y la vía posible y accesible para quien padece estos dolores es contrarrestar con movimientos aún más violentos. Si volvemos con el ejemplo de Medea podremos entender que cuando ella apela a la agresión en contra de sí misma es precisamente porque la cólera que siente causada por la traición de Jasón ha penetrado tanto en sí misma que la única forma de contrarrestar el dolor y pesar es provocándose otro pesar de magnitud elevada que aminore o elimine el primero. Cuando Medea se aproxima a clavarse una espada para evitar que una parte de Jasón siga creciendo dentro de su cuerpo es porque no soporta más el pesar causado por la situación de su desdicha y hará lo posible por sacar ese dolor de sí misma. Ella *necesita* actuar en el nivel igual de violento porque necesita volver a ser ella, recobrar su *yo*, recuperar su presencia y existencia, mismas que se le han arrebatado a través de esa agresión. El tercer argumento que nos ofrece Séneca versa sobre el exceso. Puesto que los movimientos propios de las pasiones son esencialmente violentos y quienes los padecen desean extirparlos desde la raíz, es imposible, por consiguiente, moderar las pasiones, no hay manera de sentir una pasión de forma ligera, solo unos instantes y en cantidades pequeñas, una vez que aparece la pasión es imposible pararla, siempre llega al exceso.

Mas, ¡qué locura confiar en que dependa de nuestra voluntad terminar con aquellas cosas cuyo comienzo no depende de ella! ¿Cómo tendré bastante energía para acabar con aquel vicio, si para impedirlo tuve poca fuerza, supuesto que es más fácil rechazar el mal que refrenarlo una vez que se le ha dejado entrar?⁴⁰

En el relato senequiano sobre Medea las serpientes que conducen el carro en el que ésta desaparece en el horizonte son decisivas para entender la profundidad de las acciones de

³⁹ Séneca, *Diálogos*, 134.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 384.

Medea. Las serpientes, como lo vemos a través de la lectura de Séneca y Nussbaum, representan fuerza, agilidad y actividad estratégica, representan también un símbolo apropiado de la pasión erótica, sus características físicas evocan los movimientos en el plano sexual, tanto de las mujeres por los movimientos, como de los hombres por la similitud con sus genitales. Este elemento (las serpientes) tiene gran poder en la lectura de la Medea seneciana por dos razones: la primera, como hemos mencionado por la fuerza y agilidad que concedemos a nuestra protagonista que se lanza súbitamente por la búsqueda de justicia. La segunda, que la pasión erótica yace en la humanidad de Medea, con sus acciones, que de primer momento parecen horribles y carentes de todo sentido, pero que en realidad son el cuestionamiento a un orden social al que entregó su vida, este orden no solo no funcionó sino que le provocó un pesar tan grande que ella misma planteó las bases para establecer un contraorden. Estamos movidos, en cierta medida, a encontrar justificación en las acciones de Medea porque la traición de Jasón afectó los acuerdos de la institución familiar, por lo tanto, parece totalmente justificado y posible el planteamiento del contraorden del que nuestra protagonista es portadora de los orígenes.

Cuando Medea desaparece en su carro conducido por las serpientes, Jasón pregunta cómo es posible que los dioses puedan permitir un suceso de tal magnitud, dentro del mundo estoico, nos dice Nussbaum, es un problema importante porque la escuela estoica considera la razón divina presente en todo lugar y momento y porque finalmente apela moralmente a los criterios del bien y del mal, lo correcto e incorrecto. Lo que sugiere que, con las acciones de Medea arrastrada por el profundo amor y cólera que siente por una persona y una situación y movida también por una estructura racional, la protagonista de esta narración se encuentra más allá de las estructuras del mundo estoico. Sin embargo, recordemos ahora que la moral estoica establece como uno de los fundamentos tender a la virtud hacia la que está naturalmente orientado el humano, es decir, no dejarse conducir en arrebatos por las pasiones. Para los estoicos, las acciones de Medea están profundamente enraizadas en la valoración de los objetos, personas y situaciones externas, tal valoración la condujo hasta los crímenes que cometió. Se dirá entonces que la moral estoica valora mucho más la estabilidad y calma que un humano es capaz de mantener. Sin embargo, la quietud traducida en pasividad no es parte tampoco de la tradición estoica, se valora de los estoicos su actividad pero también su falta de acción en respuesta los estímulos externos. De acuerdo con Nussbaum tenemos dos tipos

de *yoēs* que se diferencian radicalmente por las acciones motivadas por las pasiones y en los que reside el dilema de decidir a qué tipo de persona se pertenece; a través de la argumentación de la filósofa nos es fácil entender que la teoría senequiana está impregnada de algunas diferencias e incluso contradicciones que el estoico cordobés solo logra compaginar en la obra poética trágica.

La teoría aristotélica sobre la moderación de las pasiones aparece ahora como una vía no solo posible sino totalmente justificada, cuando Aristóteles refiere que las pasiones como el amor y la compasión pueden manifestarse y moderarse se refiere justamente a que las personas pueden poseer pensamientos criminales pero si no traspasan los deseos en el nivel interno no hay delito que criminalizar. Es decir, las acciones de Medea movidas por la pasión llegaron a la concreción porque se esperaba de ella que contuviera emociones y sentires que no eran susceptibles de controlar, ella está en todo su derecho de destruir el orden que ha minado la forma de vida que conocía hasta entonces. De acuerdo con esta tradición, en oposición a la estoica, es necesario distinguir entre el deseo a nivel interior y el acto en el nivel exterior, es un asunto problemático moralizar el amor y la cólera de manera que sea, por un lado, una fuerza avasalladora y violenta o, por otro lado, una pasión romantizada como un estadio sereno, libre de excesos. El problema no reside en que no sean parte de los principios que mueven a una persona, sino que las manifestaciones de estas pasiones están atravesadas por muchas situaciones que no se pueden controlar sin más, no se da por sentado el carácter pasivo y puro libre de emociones y tampoco se espera que con cada acto de amor o cólera se destruya el orden de un lugar preciso.

Lo que se espera de los discípulos estoicos es que desarrollen su razón práctica y en el registro de tales actos movidos por la pasión también desarrollen la clemencia, que en el entendimiento de los recursos narrativos concluyan en la empatía y logren comprender y equilibrar los arrebatos de una persona llevada al exceso pasional. Sin embargo, puesto que no se ha afirmado tajantemente que la vida humana quede libre y pura del amor, la cólera, el miedo, la compasión, etcétera, la enseñanza para la discípula ficticia, Nikidion, versará sobre la propia forma de actuar de la escuela a la que pertenece. Será quizá que el propio estoico, o en este caso Nikidion, reconozca que el ejercicio de la razón práctica y de la virtud no puede garantizar enteramente un plan de vida perfecto que permanezca siempre en la salud, libre de cualquier pesar.

2.3 El principio ético basado en la terapéutica médica

La tradición helenística se vale de la elaboración teórica y de la práctica filosófica no tanto como un fin en sí mismo sino convertida esencialmente en una forma de vida; el ejercicio filosófico debe servir, por tanto, de orientación racional sobre los asuntos que configuran el bien vivir para esta tradición. El modelo ético-médico configura entonces un orden específico que acerca, mediante la terapia, los hábitos, el control, la razón práctica, la virtud, etcétera, a los humanos a configurarse en el nivel de persona y buscar permanentemente el estado de salud, evitar o en todo caso curar la enfermedad y en general un proyecto de vida floreciente: la *eudaimonía*. Cada escuela helenística tiene formas de proceder distintas haciendo de la Filosofía un elemento sustancial, dos de ellas (epicúreos y estoicos) afirman concretamente los argumentos que deben ser enseñados a los discípulos, la otra (escépticos) ya hemos mencionado se reserva la posibilidad de comprometerse explícitamente con algún argumento. Lo cierto es que las tres propuestas coinciden en la búsqueda de un estado de tranquilidad y libre de perturbación, adecuado a las circunstancias particulares de cada persona; a través del modelo médico-ético las escuelas apelan a la transformación de la vida humana por medio del cuestionamiento del contexto en que se desarrollan, aplicando prácticas sobre la constitución humana para probar las situaciones y cosas más favorables a nivel mental y corporal. El cometido es que el discípulo sea capaz de adoptar formas de vida que le acerquen o le permitan mantenerse en un estado de salud, libre de perturbaciones y en consonancia con el sentido normativo de la naturaleza.

Recapitulemos, para los epicúreos sí hay finalidad ética como una forma o arte de vivir apegada a la naturaleza muy próxima a los animales que se conforman y existen solo con lo necesario. Bajo esta línea de pensamiento es necesario educar las pasiones en función del orden natural, por lo que las emociones basadas en creencias de corte popular, falso y enraizado en cosas externas solo acarrearán estados inconvenientes para el alma y para el cuerpo. Para los estoicos también hay un principio claro sobre la virtud y la capacidad racional para vivir en armonía, este es el propósito de la escuela estoica, lograr que sus discípulos ejerzan la razón práctica, guiados por la propia virtud hacia la que naturalmente tienden. Se pretende que las pasiones no sean guía pero tampoco se niega su presencia en las

acciones humanas. Para los escépticos no hay un principio bien articulado y fijo sobre el arte de vivir ni un principio ético al que acercarse, sobre todo porque no hay certeza de lo que sea el bien y el mal; de acuerdo con los escépticos las escuelas filosóficas no pueden ponerse de acuerdo en definir tal división, por lo tanto no hay arte de vivir, ni siquiera forma de enseñarlo; y aun con tal postura, los escépticos se plantean como fin la *ataraxia*.

Sin embargo, aunque el modelo ético-médico tiene gran valor para toda la tradición filosófica también es necesario exponer hasta qué punto ésta práctica resulta problemática. Martha Nussbaum nos conduce, respecto a este propósito, debatiendo los puntos cuestionables de cada escuela; hemos expuesto ya que la filósofa valora la intención de las escuelas de diseñar su pensamiento y prácticas en función del carácter verdadero que aportan a las personas y, como ya hemos expuesto al inicio del capítulo, la valoración de lo verdadero está específicamente referida al nivel de coherencia, correspondencia y lógica que desarrollan las escuelas. Con la propuesta escéptica comprendemos que la verdad es un compromiso que los escépticos no están dispuestos a tomar, sino únicamente pretenden acercarse a un estado libre de perturbación a través de la suspensión del juicio. Con los estoicos es mucho más sencillo entender el cometido porque la línea sobre la que trabajan es clara y precisa: el desarrollo de la virtud traducido en el ejercicio racional que les acerque a una vida libre de pasiones y turbaciones del alma. Y finalmente con los epicúreos también podemos afirmar que se mueven bajo ciertos preceptos como el valor que debe tener la ciencia física en función de los fundamentos que puede ofrecer para la práctica ética. Por lo tanto, resulta cuestionable que los intereses de las escuelas helenísticas en algún momento parecen estar solo mirando a la eficacia de la terapia médica más que a la práctica filosófica.

Otro de los aspectos problemáticos que encontramos en las escuelas helenísticas a través de la lectura de Nussbaum es que dichas escuelas aportan los argumentos, en el caso de los escépticos, o principios, en el caso de las dos escuelas restantes, para acercarse a la vida floreciente; el problema es que se les ofrecen a los discípulos sin la posibilidad de cuestionar directamente los principios de cada tradición. La escuela estoica es quizá la que más se acerca a la posición simétrica entre maestro y discípulo, pero incluso esta escuela establece de manera dogmática bajo qué principios tendrán que regirse los estoicos que quieran alcanzar una vida libre de perturbaciones. Las tres escuelas, recordemos, se guían por el sentido normativo de la naturaleza y bajo este precepto guían a los discípulos para

ejercer acciones en concordancia con las necesidades y deseos de la propia constitución natural humana, lo que significa que incluso la escuela escéptica se apega a los criterios de la naturaleza humana tomando como referencia a la naturaleza animal que no requiere más que la satisfacción de los apetitos naturales que le permitan al discípulo vivir bien. Las dos escuelas restantes además de la satisfacción de las necesidades naturales se comprometen con principios y la moderación de algunas emociones o con el razonamiento práctico, como la escuela estoica, si bien los compromisos se delinearán específicamente bajo cada precepto, es verdad también que el compromiso que subyace es con la naturaleza humana como criterio orientador para la vida floreciente a través del modelo ético-médico traducido en el ejercicio auto-terapéutico, algunas veces referido al desarrollo en sentido colectivo y universal y otras únicamente como principio ordenador individual.

Respecto a la organización y participación política, los escépticos, como ya hemos visto, se niegan a comprometerse con una creencia por lo tanto se niegan también a comprometerse con una comunidad; el trabajo de suspensión del juicio y contra argumentación es simplemente para beneficio individual, no colectivo. Por su parte, la escuela epicúrea no temerá en reservarse completamente la participación en un espacio político, recordemos que la escuela epicúrea asume que las creencias que conducen a las enfermedades del alma están sentadas en las creencias de corte popular que impiden el curso natural de la vida humana, las instituciones sociales se consideran portadoras de creencias corruptoras que animan a los humanos a guiarse por la riqueza y necesidades creadas. Mientras que para la escuela estoica la conformación de un orden social y político es parte importante de la terapia médica, es decir, la terapia tiene sentido y es importante para las personas porque es parte de un orden más grande y complejo que implica las relaciones con otras personas y la correspondencia con el orden natural y la razón divina. La escuela estoica apela al ejercicio racional como elemento que permite la participación universal en un espacio político, se inclina a considerar la participación de las mujeres y los esclavos en este espacio porque asume una tendencia humana natural hacia la razón, les considera también como seres con dignidad precisamente por su naturaleza humana, sin embargo, incluso considerando su naturaleza digna y tendiente a la virtud, la condición de esclavitud y las condiciones socioeconómicas no son espontáneas y por tanto opcionales. El asunto es que el florecimiento humano no ocurre de hecho únicamente por la condición humana con tendencia

hacia la virtud, no es suficiente para este grupo de personas (esclavos y mujeres) la sola intención y el ejercicio racional, y no solo con estos grupos, sino en general con los humanos que están supeditados a condiciones específicas no negociables.

Las escuelas helenísticas, como en general la filosofía antigua, se plantean la Filosofía como forma de vida o un arte de vivir, de manera que no podemos desvincular sus producciones teóricas de cualquier tipo respecto de los principios que adoptan para una vida de corte natural, apegada a la virtud o libre de compromisos dogmáticos. El mundo helenístico hace una lectura del mundo como parte de los ejercicios espirituales que caracterizan esta época, la lógica, la física y la ética son los temas centrales de sus disertaciones, los ejercicios están orientados a fines muy claros: la correspondencia y la orientación entre el mundo natural y la vida humana de acuerdo con la naturaleza en sentido normativo. La terapéutica se ejerce en estas escuelas como forma de ordenación a través de la narración de las dolencias a nivel corporal y anímico, la terapia médica es una guía para el buen vivir, por lo tanto la intención de curar las dolencias humanas está orientada por la narración del reconocimiento, diagnóstico y tratamiento de éstas.

La configuración de un modo de vivir basado en la Filosofía como forma de vida auspiciado por la terapéutica médica surge precisamente porque la estructura política y social del mundo helenístico atraviesa un momento crítico, la *polis* como estructura rectora no tiene más cabida, las estructuras sociales atraviesan crisis importantes, las más elementales como el matrimonio y las más sólidas como el Estado se ponen en tela de juicio, de manera que lo que queda para el mundo helenístico es conformar vías distintas para la vida humana, rechazando las estructuras anteriores que no funcionan y proponiendo la autonomía y el autogobierno en aras de una vida autosuficiente. Las formas propuestas por las escuelas helenísticas se valen de los espacios más conocidos de los humanos: el cuerpo como región de identificación y la vida práctica y reflexiva como una lectura del propio mundo.

La aportación de la helenística en términos éticos se da de la siguiente manera: dado que la *polis* como forma sociopolítica no tiene vigencia, entonces surge la necesidad de configuración de un orden distinto por medio del reconocimiento del cuerpo y de la razón práctica para la autosuficiencia de los individuos, atendiendo a la fundamentación física y lógica de la constitución del orden natural terrenal y celeste. La formación y ejercicio de la autonomía en los individuos tiene como cometido el establecimiento de sujetos responsables

que sean capaces de discernir activamente sobre los asuntos más convenientes para sí mismos, es decir, es la configuración de la persona, no únicamente por sus orientaciones filosóficas, sino por sus propias acciones y elaboraciones racionales en función de una vida floreciente. La tradición helenística nos hereda la tarea de reflexionar o incluso conciliar la tensión entre la razón como principio ordenador y condición natural de la constitución humana y, de igual forma, la pasión arraigada esencialmente en la naturaleza humana, ya sea que se rechace la manifestación de ésta o que se modere. El florecimiento humano, la *eudaimonía*, está inscrito por lo tanto en la participación activa de los sujetos en los asuntos mundanos en congruencia con el orden natural y físico en términos de razón práctica que les permita construir nuevas formas de vida sin exigencias dogmáticas o de corte supersticioso.

Hemos delineado los argumentos de Martha Nussbaum sobre las inclinaciones éticas de la helenística, por ende tenemos los puntos necesarios sobre su trabajo para dar paso a la confrontación de ambos estudios. La terapéutica del modelo ético-médico, el análisis de las creencias y su estrecha relación con las pasiones/emociones, el florecimiento de la vida humana en correspondencia con la concepción normativa de Naturaleza y la conformación de los principios éticos como parte de un proyecto integral filosófico son los elementos esenciales para la siguiente parte de la investigación. Por ende, pasaremos ahora a la parte final de la investigación, el capítulo tercero, en la que confrontaremos los argumentos más problemáticos y sus implicaciones en las interpretaciones de los aportes de la helenística.

CAPÍTULO 3. NUSSBAUM FRENTE A FOUCAULT: UN ESTUDIO COMPARATIVO

3.1 Análisis sobre las técnicas del yo y el tratamiento médico

En los capítulos precedentes hemos descrito las posturas de Michel Foucault y Martha Nussbaum sobre la configuración y transformación de los sujetos-personas del mundo helenístico. En el presente capítulo confrontaremos los elementos principales de cada postura, de manera que podamos reconocer los argumentos más sólidos sobre la tradición helenística. Apuntaremos elementos específicos como la diferencia en el tratamiento de las prácticas filosóficas, el uso de la razón filosófica y las diferencias en la interpretación de los principios éticos. Esbozaremos, además, cuidadosa y brevemente la postura de dos autoras más respecto a la tradición helenística, con la intención de exponer los puntos que, de acuerdo con las autoras, han propiciado que no se reconozca el valor filosófico de esta tradición.

En el primer capítulo abordamos la *epimeleia heautou* entendida como la *inquiétude de sí* y que en general abarca la preocupación, ocupación, y cuidado de sí. El análisis que hace Foucault sobre esta noción nos permitió comprender que la tradición griega clásica heredó al mundo helenístico una noción particularmente cercana como el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) respecto a la propia existencia y que el mundo helenístico por las condiciones socio políticas del contexto transformaría en la *epimeleia heautou*. Dado que las condiciones de los contextos en que surgen estas dos nociones son distintos, el tratamiento y desarrollo de las mismas son diferentes. Por principio, las instituciones políticas comunes del mundo griego perdieron vigencia, por lo tanto, el mundo helenístico intenta configurar nuevos órdenes en los que impera la concentración de forma individual de los sujetos que se plantean formas de vida distintas.

La disolución del orden hasta entonces conocido obliga a los individuos a plantearse principios susceptibles de practicar por cualquiera, bajo el esquema que nos presenta Foucault esto se hace posible por medio de las prácticas ejercidas sobre sí mismos, es decir, las técnicas del yo. Los ejercicios ejecutados en sentido autorreferente abarcan prácticas corporales, ejercicios espirituales y racionales que procuren la identificación del sujeto que los hace consigo mismo. Los ejercicios sobre el propio cuerpo representan el reconocimiento

de un espacio familiar e inmediato para medir el grado de control que tienen los sujetos sobre sí mismos, es decir, la cobertura de las necesidades básicas de manera adecuada es la forma de vivir esencialmente con lo necesario y suficiente.

De acuerdo con Foucault la realización de los ejercicios que pongan a prueba la vida con los elementos esenciales, los exámenes de conciencia, los pensamientos sobre sí mismos son elementos que detectamos en las escuelas helenísticas y que tienen como cometido focalizar al sujeto, es decir, mediante estas prácticas el individuo debe reconocerse sujeto de sus propias acciones, se trata de un estado de soberanía que ejerce sobre sí mismo, o lo mismo que la *autarquía*, que significa la autosuficiencia para realizar cualquier acción, en términos internos o externos. Dentro de la investigación foucaultiana la sexualidad de los sujetos juega un papel decisivo, porque se modifica la relación y significación del poder y control que tienen los sujetos o incluso las instituciones sobre el cuerpo; la moral que configura el mundo helenístico, de acuerdo con los argumentos de Foucault, está marcada particularmente por la modificación, control o dominio de la sexualidad, de los deseos y de los placeres.

El argumento foucaultiano sobre la formación del sujeto helenístico apunta sobre todo a la auto identificación del sujeto consigo mismo porque éste tiene que reconocer por todos los medios, corporales, espirituales, mentales, lo que es, lo que hace, lo que puede hacer y lo que puede enunciar. De esta manera el sujeto que se focaliza en el centro de sus propias actividades identifica su constitución y autogobierno como punto medular de su existencia, la práctica helenística, por consiguiente, traza una línea alterna a la estructura sociopolítica que le precede y de la que pretende diferenciarse, intenta de esta manera establecer principios éticos basados en la relación de los sujetos consigo mismos y en la relación con los demás. De manera recurrente encontramos en los estudios foucaultianos el análisis en términos de gobierno y autogobierno, justamente con las escuelas helenísticas Foucault argumenta que las prácticas corporales y mentales conducen al sujeto a la dominación, control y autosuficiencia que se traducen en autogobierno.

Para la época griega clásica la ocupación de sí mismo y el conocimiento de sí mismo tienen una aplicación específica: el contexto político en el que se desenvuelven los sujetos que están a cargo de las estructuras políticas del Estado, el conocimiento de sí mismo está inclinado ciertamente hacia la buena práctica y ejecución de funciones de gobierno sobre los ciudadanos, es decir, se estima que el imperativo delfico accione en el gobernante el

compromiso y la responsabilidad para realizar su trabajo, la tarea no está referida al sujeto gobernante por sus condiciones naturales y sociales, sino hacia sus capacidades argumentativas y bélicas para controlar, organizar y hacer funcionar los espacios políticos. La *inquiétude de sí*, por su parte, es una actitud referida especialmente a los sujetos como fines en sí mismos, la meta que aparece ante estos es configurar una forma de vida en la que la ocupación sobre sí mismos es la forma de gobierno, o más precisamente, de autogobierno. Dentro del mundo helenístico la impronta de controlar, dominar, transformar la propia existencia es un ejercicio autorreferencial que, de acuerdo con Foucault, se da desde los ejercicios de enunciación.

Para el filósofo francés los ejercicios corporales y mentales que se popularizaron con la tradición helenística son esenciales en la transformación de los sujetos hacia nuevas formas de vida, sin embargo, el autor también reconoce con gran ímpetu la función de la enunciación verdadera que heredaron los helenísticos de la tradición griega clásica. Mientras que para ésta última la palabra, el discurso propiamente, era una condición propia de la ciudadanía, para los helenísticos, nos dice Foucault, surge como la posibilidad amplia de saber de sí mismos, de saber de los demás y de transformarse mediante la lectura, escritura y aprendizaje de los discursos. El aprendizaje de las elaboraciones teóricas es un acercamiento necesario para que los sujetos utilicen herramientas lógicas y ejerciten la capacidad racional, pero el ejercicio que aparece como decisivo ante el análisis foucaultiano es la construcción propia a través del discurso verdadero que hace el sujeto sobre sí mismo. La *parresía*, como lo hemos mencionado en el primer capítulo, es la capacidad de hablar con la verdad, decir lo necesario y hacerlo de manera correcta; por lo tanto, la *parresía* que practican los helenísticos es justamente el decir veraz sobre sí mismos, sobre lo que hacen con su cuerpo, cómo le hacen bien por medio de la alimentación y ejercitación, cómo viven sus días con las cosas esenciales y sin atender a las valoraciones externas superficiales.

Según hemos visto en el primer capítulo Michel Foucault asegura que la práctica de la *parresía* no es una especie de descubrimiento de los elementos más oscuros de la constitución humana, ya sea que el sujeto la practique sobre sí mismo o sobre los demás; de acuerdo con la argumentación foucaultiana, la principal función de este recurso es precisamente enunciar sin restricciones de conveniencia lo que el sujeto es, lo que hace y cómo ha llegado a ser lo que es. A esta relación el autor la denomina relación entre

subjetividad y verdad, es decir, puesto que la construcción del discurso se da en términos de verdad y, por lo tanto, de falsedad, lo que el sujeto puede saber de sí mismo y de los demás se mueve precisamente en la dicotomía de la verdad y falsedad sobre todo lo que es y sobre el mundo que habita.

Foucault rastrea tres maneras en que las escuelas helenísticas ejercieron la *parresía* como el ejercicio filosófico por excelencia que regía toda la práctica de dicha época. El primer ejemplo es la *parresía* en la vida en comunidad, los epicúreos son los protagonistas ilustrativos de este punto. Al ejemplificar el arte de navegar y compararlo con la medicina y la ejecución de ambas, el filósofo francés argumenta que los ejercicios enseñados en esta escuela pueden denominarse como técnicas clínicas. El arte de la navegación requiere de un piloto y el arte de la medicina requiere de un médico, ambas figuras son rectoras, conductoras de estos procesos, por lo tanto, su papel para la transformación de la vida de los sujetos es imprescindible. En la organización de la escuela epicúrea, por lo tanto, la figura del maestro es fundamental para que el sujeto pueda guiarse, conocerse a sí mismo y llegar a buen puerto. El segundo ejemplo es sobre la *parresía* en la vida pública y este caso está referido a los cínicos. La filosofía cínica aplica el ejercicio *parresiástico* basada en tres elementos. El primero es la intención de reconocer y practicar la libertad y autosuficiencia para conducir los propios actos, es decir, la *autarquía*. El segundo es la exposición de conductas provocativas, motivadas por las acciones cotidianas de la sociedad que encarna actitudes corruptoras y superficiales. El tercero es el diálogo que se gesta frente a las figuras de autoridad y que se realiza en los límites de la transgresión. Los dos primeros elementos son comunes a las escuelas helenísticas que pretenden una existencia diferente en términos de autosuficiencia y crítica. El tercero representa el juego *parresiástico* que cuestiona las acciones de los gobernantes. El ejemplo es la confrontación de Diógenes frente a Alejandro Magno, no se trata de un intercambio modesto de argumentos que fructifiquen la relación ciudadano-gobernante, sino el cuestionamiento crítico por parte de Diógenes sobre la organización sociopolítica. Foucault detecta dos tipos de poder: el primero lo encarna Alejandro Magno, es un poder político y en sentido hegemónico, el segundo lo encarna Diógenes y es el poder de decir la verdad. Este último es el que posibilita las prácticas auto-referenciadas del sujeto, es decir, es la propia conducción a través de la crítica y el

cuestionamiento para conocer los propios errores y por consiguiente la verdad, es la invitación a comportarse y vivir como la figura emblemática del cinismo: el perro.

El tercer ejemplo sobre la *parresía* le corresponde a los estoicos y parece ser que la argumentación foucaultiana adopta este último para analizar a la tradición helenística en general, es decir, no asume que toda la tradición se haya conducido de una sola manera, pero sí adecua algunos de los criterios como verdad, sexualidad y control de acuerdo con el desarrollo de prácticas estoicas, más adelante explicaremos detalladamente esta conclusión. La *parresía* enfocada en las relaciones personales consiste sobre todo en enunciar la verdad de lo que son los sujetos, en la época griega clásica, como nos explica el autor, el recurso más fiel para saber la verdad sobre uno mismo es la amistad. El personaje que sabe decir y que tiene el compromiso de decir la verdad sobre alguien más es un amigo, esta figura es sumamente relevante porque se trata de un vínculo sentado en la honestidad y bajo ciertas formas de amor/aprecio. Ya en el desarrollo de las escuelas helenísticas, los estoicos realizan exámenes sobre la propia existencia, evalúan las actividades ejercidas durante el día y analizan en qué medida éstas les acercan o alejan de la forma de vida que pretenden llevar.

Vemos por lo tanto en la estructura de la *parresía* que la verdad que se enuncia es sobre sí mismos, es decir, mediante el examen diario el sujeto estoico se cuestiona qué hace durante el día, qué emociones y tentaciones es capaz de dominar, qué creencias encarna y si éstas son correctas o si su naturaleza virtuosa efectivamente tiene un desenvolvimiento adecuado. Lo que los estoicos revelan con estos exámenes son las formas de vida bajo las que se confirman a sí mismos en qué dirección caminan. De acuerdo con el autor, las prácticas ejemplificadas por Séneca son de corte judicial, es decir, bajo la escuela estoica se establecen reglas que habrán de cumplirse para acercarse a la existencia virtuosa y en términos de ejercicio racional, el sentido judicial entonces se vincula con la relación de auto posesión y autogobierno del sujeto; la relación entre el sujeto y la verdad se constituye como un deber del propio sujeto hacia sí, ejerce técnicas y se configura poco a poco como un artesano que trabaja y realiza transformaciones sobre su propia constitución.

Para Foucault es determinante la relación entre subjetividad y verdad, de acuerdo con los razonamientos del autor la terapia como estructura y modelo para realizar ejercicios corporales y racionales es importante, es un modelo plausible, sin embargo, en general el proyecto filosófico grecorromano se condensa en la estructura de la *parresía* porque en ésta

se deposita la relación con la verdad, no solo la verdad del mundo que habitan los sujetos y de los fenómenos que les rodean y les afectan, sino especialmente la verdad del propio sujeto como centro de su vida y con el imperativo de controlar y dominar los aspectos más problemáticos de su humanidad. El ejercicio de la *parresía*, de acuerdo con Foucault, está vinculado también con el ejercicio del poder; quien enuncia un discurso verdadero tiene en su poder la elaboración racional sobre lo que hay, lo que es y lo que puede ser, en el contexto griego clásico esto se traduce en el gobierno de los espacios públicos, en el contexto del Alto Imperio esto se traduce en el poder del sujeto sobre sí mismo.

En el segundo capítulo nos concentramos en la terapéutica médica como punto medular del análisis de Martha Nussbaum sobre tres escuelas helenísticas específicas: epicúreos, escépticos y estoicos. La conclusión que hemos formado a partir de los argumentos de tal filósofa es que la propuesta, en términos éticos, de dichas escuelas confluye en la estructura del modelo ético-médico. Tanto Foucault como Nussbaum concluyen que la terapia médica es un elemento fundamental en la manera de transformación de los sujetos sobre sus propios cuerpos, mentes y espacios compartidos; sin embargo, bajo la propuesta de Nussbaum reconocemos que hay un análisis exhaustivo sobre el modelo ético-médico, principalmente por la sentencias de filósofos helenísticos sobre la tranquilidad, salud y estabilidad del alma y el cuerpo, o en general la *ataraxia* y la *autarquía*. Nussbaum nos propone un listado esquemático gracias al que podemos guiarnos para entender en qué sentido se desarrollan las prácticas de corte médico, de manera que en la propuesta de la filósofa la atención está fijada en esta estructura, por el contrario, en la propuesta del filósofo no hay un listado esquemático pero sí una tendencia sobre las categorías de verdad y técnicas del yo.

El modelo ético-médico está orientado hacia el florecimiento humano, vida floreciente o propiamente la *eudaimonía*, esta condición de vida es entendida en las tres escuelas estudiadas como tendencia latente, no se considera un estadio fijo ni pasivo, sino una posición hacia la que se dirigen los esfuerzos humanos, que es posible alcanzar y que es parte de la armonía universal en la que conjugan tanto la naturaleza del mundo físico y el orbe celeste como la naturaleza humana. La filósofa analiza detenidamente la naturaleza en sentido normativo para la constitución humana, no es, por tanto, una categoría que apele a la pureza de la especie humana, sino a las posibilidades que ésta tiene de florecer, ya sea en el

ámbito corporal, mental, emocional, etcétera. En este punto, Nussbaum recurre con clara explicación al sentido normativo que heredamos de la tradición aristotélica, la que consiste en adoptar lo natural no en sentido de la no intervención externa, sino la intervención de los elementos necesarios para desarrollar las capacidades humanas en el nivel más conveniente, lo que sea que a los humanos les permita florecer y alcanzar la estabilidad y autosuficiencia del alma.

Una de las primeras diferencias que plantea Nussbaum sobre el análisis de las escuelas helenísticas, respecto del que hace Foucault, es que el modelo ético-médico se adecua a la transformación de los helenísticos porque éstos parten del arte médico que se interesa en los casos particulares, es decir, un médico se concentra en las dolencias particulares y localizables de un sujeto para ofrecer el remedio adecuado; de manera análoga la Filosofía como arte o forma de vida ofrece al humano las posibilidades de transformarse, en términos de ejercicio racional como virtud y como uno de los bienes intrínsecos más valiosos. La relación de la helenística con la ciencia, por lo tanto, está determinada por la funcionalidad que aporta a la vida humana, esto es, la ciencia física que aborda los fenómenos físicos de manera objetiva y casi pura lo hace de esta forma porque apela a la utilidad que tiene sobre las acciones humanas la indagación científica; se trata de cómo ésta ayuda a configurar las formas de vida, los sistemas de medición, los saberes respecto al orbe celeste, el funcionamiento de los cuerpos animales y humanos, etcétera. Por su parte, la tarea de la ética en sentido médico se vale de las vivencias de los humanos de manera particular, analizando las circunstancias específicas que les mueven a comportarse de cierta manera.

La tradición helenística se separa de la aristotélica respecto de la consideración de la razón como tendencia natural de los humanos, sin embargo, no está muy separada de ésta en cuanto a la consideración de las pasiones, emociones y deseos como constituyentes de la naturaleza humana, estas inclinaciones no se consideran impulsos o arrebatos irracionales, sino que guardan relación con las operaciones cognitivas de los humanos. En el capítulo precedente hemos descrito qué término utiliza cada escuela helenística para este tema, pero en general las pasiones y emociones se analizan bajo el presupuesto de que tienen una parte racional y otra irracional. Su carácter racional lo vinculamos con su naturaleza proposicional, éste contenido se convierte en una creencia socialmente normalizada y aprendida que motiva las emociones correspondientes. El carácter irracional, por otra parte, lo vinculamos

precisamente con la creencia que generalmente es falsa o incorrecta. Es decir, se dice en sentido normativo que las creencias y por lo tanto las emociones son irracionales porque no hay evidencia de que las motivaciones tengan sentido. El miedo a la muerte, por ejemplo, bajo los principios epicúreos no tiene sentido porque no hay certeza del dominio de tal acontecimiento y porque quien padece la muerte no puede registrar tal experiencia.

El análisis de las emociones, las pasiones y los deseos en la tradición helenística marca un precedente importante en la tradición filosófica porque se reconoce, a través de los argumentos de Nussbaum, que estas inclinaciones están presentes en las estructuras cognitivas de los humanos y que están motivados por los afectos, sensaciones y sentido de responsabilidad y preocupación por los demás. La filósofa nos explica que las escuelas helenísticas nos heredan la indagación del plano inconsciente de los humanos, posteriormente el psicoanálisis retomara estas premisas para descifrar los móviles de ciertas conductas, no ahondaremos sobre esta disciplina porque dista de la intención de la investigación. Lo que queremos por ahora es plantear que las prácticas helenísticas vincularon la razón con los ejercicios espirituales con fines éticos; la transformación a través del ejercicio corporal y racional está orientada principalmente a la reconfiguración de los órdenes individuales y colectivos en armonía con el orden total del universo, esto significa que existe en las escuelas helenísticas la intención de desarrollar las capacidades del alma de manera que ésta exista sin perturbación, ansiedad y daño.

Cada escuela (analizadas en el capítulo anterior) plantea formas distintas de enfrentarse a las pasiones, pero todas coinciden con la intención de dotar al alma de los elementos suficientes para su tranquilidad, lo que llamamos *ataraxia*; en éstas también encontramos una orientación clara y precisa hacia el florecimiento humano, es decir, la *eudaimonía*, por lo tanto, comprendemos que el proyecto filosófico de la tradición analizada se condensa en los límites del acercamiento, mantenimiento o aspiración a la vida floreciente. Esta conclusión dista de las propuestas por Michel Foucault porque el autor nos ha explicado con su obra que, en general, el proyecto es generar, enunciar y reconocer qué son los sujetos en términos de verdad y falsedad, auspiciados por supuesto de relaciones en las que se ejerce cierto tipo de poder político. Volveremos más adelante sobre estas consideraciones para exponer por qué esta postura nos resulta problemática.

Dentro de los estudios foucaultianos la moral sexual desarrollada en la helenística es de gran relevancia, se concluye que esta moral se desarrolló en términos de control y dominio sobre el propio cuerpo y los deseos en el plano sexual, que se deriva de una intensificación de la relación del sujeto consigo mismo, es decir, lo que nos dice Foucault es que esta intensificación de las relaciones sobre sí no es tanto una prohibición como una regulación que pretende una existencia medida, precisamente porque se disuelven las estructuras sociopolíticas que imperaban hasta entonces y las opciones de los sujetos se dirigen hacia sí mismos, por consiguiente se trata de las prácticas que en conjunto ayuden a la salvación —por utilizar los términos de Foucault— de los sujetos. Por su parte, Nussbaum analiza este tema particularmente en la escuela epicúrea, recordemos que para tal escuela los deseos se dividen en naturales y vanos, y una subdivisión del primer tipo que se nombra como naturales pero no necesarios. La satisfacción de estos últimos aparece como una necesidad que ha de ser cubierta dentro de las posibilidades corporales y anímicas que no perturben la actividad cotidiana que tiene por objeto final la tranquilidad del alma. Los epicúreos son cuidadosos de argumentar sobre este tipo de deseos porque analizan la costumbre popular que ha categorizado al amor a partir de una noción mítica sobre la diosa Venus; traemos a cuenta nuevamente el poema de Lucrecio, éste nos explica con recursos poco comunes como la lírica, que la creencia de corte popular se apoya en la idealización de la relación erótica entre Venus y Anquises y la denomina como amor, luego, el epicúreo demuestra que esta categorización más bien está cimentada en la posesión y objetivación de la persona supuestamente amada. En realidad esta creencia no hace más que alimentar el tipo de relación que nulifica la existencia de la otra persona, es decir, se habla incluso de las inclinaciones físicas para poseer el cuerpo por medio de mordidas, apretones, etcétera. Concluimos sobre este apartado que la escuela epicúrea, y por supuesto no hablamos de toda la tradición helenística, se cuestiona las acciones en el plano sexual a partir del análisis detallado de la tradición que heredan los humanos de los mitos. Se habla de la medida de las actividades sexuales a partir del cuestionamiento completo del orden, uso y costumbres que les preceden, es decir, los discípulos del epicureísmo configuran formas distintas de existencia a partir de esto y lo hacen con miras a lograr o acercarse a la *ataraxia*.

Los helenísticos, como ya hemos visto bajo la propuesta de Foucault, se valen de los recursos discursivos, recordemos que para este autor la construcción y enunciación del

discurso se hacen en términos de verdad y falsead y constituyen estos ejercicios la piedra de toque para configurar la subjetividad. Por otra parte, en la propuesta de Nussbaum entendemos que la escritura y, en general, la tradición oral son formas de enseñanza, tanto a nivel teórico como práctico, y como ya hemos expuesto antes la lógica y la racionalidad atienden a la utilidad en las elaboraciones teóricas de los principios éticos. Es decir, la construcción y enunciación de los discursos se aprecia en función de la utilidad que representa para la vida floreciente, no simplemente como fin en sí mismo. No podemos obviar que la terapéutica helenística se inscribe en la tradición filosófica-literaria, como lo vimos con la escuela epicúrea y con la estoica sobre el análisis exhaustivo que hacen de los recursos míticos. Para las escuelas helenísticas, por consiguiente, el desarrollo teórico y literario es imprescindible para elaborar, mantener o transformar los principios éticos y morales. La correspondencia entre las teorías y la forma en que se entiende y vive el mundo es el tipo de verdad en que se mueve el mundo helenístico, es decir, estas elaboraciones teóricas son importantes en la medida que motivan los cuestionamientos y la transformación de las prácticas comunes en prácticas que acerquen a los humanos a la *eudaimonía*.

Dentro del análisis foucaultiano el elemento decisivo es la verdad en los discursos, ya sea que estos se enuncien hacia los otros o sean auto referenciados, en la condición de la *parresía* no se admite el uso de la retórica por considerarse un elemento entorpecedor del discurso; sin embargo, nos explica Nussbaum, que al menos en la escuela epicúrea es una herramienta a la que se concede valor, no tanto como ornamento, sino por la familiaridad que representa para los humanos. Esto es, la retórica no es totalmente inútil al construir un discurso, mucho menos cuando se trata de uno literario, sino que puede significar algo para los humanos, puede representar la comprensión de manera mucho más familiar, heredada de la tradición mitológica y en general del ejercicio oral. El poema de Lucrecio es la prueba de ello, pues se trata de un ejercicio racional, con forma, sentido e intención bien claras, detectamos por lo tanto la funcionalidad del discurso en términos no solo de verdad y falsedad, sino de funcionalidad y configuración de sentido.

Martha Nussbaum elabora una crítica muy afinada sobre algunos elementos de las escuelas helenísticas. Mencionaremos por ahora dos de ellos: el primero, que tiene que ver esencialmente con el toque dogmático que los helenísticos poseen aun a pesar de pronunciarse contra eso. Se percibe en estas escuelas un rasgo de dogmatismo porque platean,

a excepción de los escépticos, los principios a seguir sin la posibilidad de que los discípulos los cuestionen, los transformen o se opongan a ellos, aparecen los principios de la naturaleza normativa o la racionalidad como virtud principal, como principios rectores que acercarán a la vida floreciente, pero no se incentiva a los discípulos más que a seguir tales principios. El segundo es la crítica a la eficacia del modelo médico-ético, es decir, Nussbaum reconoce que los argumentos de las escuelas helenísticas se plantean de manera clara, sin embargo, podría aparecer el riesgo de sacrificar el ejercicio filosófico en virtud de lograr o mantener la salud y estabilidad del alma. Es decir, la filósofa nos incita a cuestionar hasta qué punto y en qué medida concedemos a todas las prácticas el carácter filosófico y no solo en términos médicos de salud y enfermedad.

3.2 Estética de la existencia vs florecimiento humano

Michel Foucault relaciona la transformación de la vida de los sujetos con el proyecto en términos estéticos de constituirse a sí mismo como obra de arte, de reconocerse como una obra no terminada y atendiendo a los parámetros de relación entre una vida buena y por lo tanto bella, es decir, los ejercicios espirituales y las prácticas racionales y discursivas en último término están inclinadas hacia la construcción de la vida bella y buena del sujeto. No perdamos de vista que para Foucault el ejercicio esencialmente filosófico es la elaboración y enunciación de discursos verdaderos, tanto si atienden a los niveles colectivos, como si se ejercen sobre la propia constitución del sujeto, por lo tanto, la construcción de una vida buena/ bella está delimitada precisamente por el carácter de verdad que el sujeto es capaz de reconocer y expresar sobre sí mismo. Sobre este tema retomaremos la postura de Pierre Hadot respecto a la teoría foucaultiana que se centra en la estética de la existencia y las técnicas del yo.⁴¹

Por principio hay que traer a cuenta que los argumentos sobre el cuidado del cuerpo para la helenística, de acuerdo con Foucault, están estrechamente relacionados con la apertura hacia la actividad sexual. Es decir, el análisis que obtenemos del filósofo francés es que la helenística se preocupaba no tanto por el cuerpo en términos de salud así sin más, sino en

⁴¹ Recurrimos a esta postura porque fue una discusión entablada sobre estos temas antes de la muerte de Michel Foucault

función de qué tan cercana estaba a la enfermedad la práctica de la actividad sexual. La crítica que surge de este filósofo es que se configuran los ejercicios sobre el cuerpo dirigidos hacia la constitución de una moral rigurosa que no contemple la actividad sexual de manera abierta, sin restricciones; de acuerdo con Foucault, la helenística se separa considerablemente de la época clásica en este aspecto porque la regulación de los placeres parece más bien el inicio de una prohibición que se acentuará en la era cristiana que hace una lectura del mundo helenístico a su conveniencia.

Foucault reconoce el desarrollo de la terapéutica en el mundo helenístico con ciertas reservas. En primer lugar, no relaciona la terapéutica propiamente con la *eudaimonía*, sí que lo hace con la *ataraxia* y *autarquía* precisamente porque se trata de la autosuficiencia del sujeto que hace ejercicios auto referenciados; en segundo lugar, vincula el cuidado del cuerpo, es decir, la dietética y la ejercitación, con el dominio de los placeres de carácter sexual. Esta relación con los placeres sexuales la hace a partir de su análisis sobre el matrimonio como institución con relevancia más o menos decisiva en el mundo helenístico y con la restricción en las relaciones de los hombres jóvenes entre sí. Sobre el desarrollo de los placeres sexuales, Foucault explica que la moral sexual de los siglos I y II moldea los comportamientos de los sujetos de manera que estos inscriban la satisfacción del plano sexual dentro de lo conveniente para el cuerpo porque el exceso puede resultar en enfermedad. También asegura que la moral sexual de tal periodo está estrechamente relacionada con la institución del matrimonio a la que también se debe ceñir el desarrollo de los placeres sexuales, es decir, cumplir con la función procreadora, únicamente lo que es necesario para el cuerpo y para el cumplimiento con las reglas del matrimonio. El filósofo nos explica recurrentemente que especialmente este principio moral es adoptado por el cristianismo.

De acuerdo con Foucault, la moderación, dominio y control del propio cuerpo es lo que constituye la relación del sujeto consigo mismo, la regulación de los placeres sexuales, por consiguiente, se inscribe en este nivel de ocupación sobre la propia existencia, el individuo, como hemos mencionado se vuelve sujeto de sus propias acciones y se comporta de tal manera que le acerque a una vida autosuficiente, ayudado por las técnicas del yo.

Por lo tanto, a través de estas modificaciones de temas preexistentes se ve el desarrollo de un arte de la existencia dominado por el cuidado de uno mismo. Este arte del cuidado de sí, en lugar de insistir en los excesos a los que uno puede entregarse y que convendría controlar

para ejercer el dominio sobre los demás, subraya cada vez más la fragilidad del individuo ante males diversos que puede provocar la actividad sexual, y la necesidad de someterla a una forma universal que nos ligue y que se funda, para todos los seres humanos, en la naturaleza y a la vez en la razón.⁴²

Para Foucault el proyecto helenístico se mueve en las dimensiones del cuerpo especialmente en la regulación de la actividad sexual y en la dimensión del ejercicio de la palabra, concretamente en la enunciación de discursos que manifiestan la verdad de lo que es, lo que hace y lo que es capaz de hacer el sujeto. El filósofo explica que la ética que delimita las acciones del mundo helenístico se desarrolla particularmente en la elección personal que se inclina por el principio de la *inquietud de sí* y que condensa el cuidado, la preocupación y ocupación de sí, la existencia se convierte en una obra que ha de formarse, trabajarse y cuidarse permanentemente. La estética de la existencia, enunciada explícitamente de esta manera, aparece en la teoría foucaultiana en los últimos escritos hechos por el filósofo, sin embargo, en las obras sobre la tradición antigua lo explica a través del análisis de la *inquietud de sí*. Por ende, es una categoría que atraviesa todo su estudio sobre la helenística.

La estética de la existencia se trata de la consideración de la vida humana como un proyecto permanente que tiene por objeto que las acciones de los sujetos les transformen, por medio de la inquietud, cuidado y ocupación de sí mismos, los sujetos se transforman en sujetos libres para elegir los ejercicios más convenientes para el cuerpo y para el alma. Las técnicas del yo, es decir, todas las prácticas ejercidas sobre el cuerpo y la mente, son las vías para la organización de una vida distinta, que atiende únicamente a las necesidades de los sujetos. Recordemos que para la tradición clásica y helenística la filosofía está estrechamente relacionada con la forma de vida, con las formas en que lo sujetos resuelven los asuntos mundanos y la forma en que enfrentan las vicisitudes, por ello, Foucault se apoya de esta concepción para proponer que la estética de la existencia es un criterio que configura en general las acciones de los sujetos.

Foucault deja claro que la ética que se configuró en la época helenística no estaba dada por la imposición, sino más bien por las posibilidades de los sujetos frente a una situación sociopolítica distinta atravesada por conflictos particulares, sin embargo, la noción

⁴² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 3. Inquietud de sí*, 258-259.

gira en torno al cuidado de sí, es decir, la elección o construcción de una ética distinta es precisamente para separarse de las formas de existencia convencionales y más bien ocuparse a nivel individual con preceptos dados por las escuelas en auge; ya sea que adoptaran las formaciones en escuelas como la epicúrea y la estoica con principios claros sobre la virtud y el ejercicio racional, o con las prácticas cénicas que cuestionan las acciones convencionales por medio de los actos provocativos.

Y esto, creo, porque la finalidad principal de esta especie de ética era estética. Para empezar, esta especie de ética era solo un problema de elección personal. Luego, estaba reservada a una pequeña parte de la población; no se trataba de prescribir un modelo de comportamiento para todos. Por último, esa elección estaba dictada por la voluntad de vivir una vida bella, dejando a los demás el recuerdo de una vida honorable.⁴³

De acuerdo con lo que entendemos de la propuesta foucaultiana es que el proyecto del mundo helenístico se concentra sobre todo en la configuración, dominio y transformación del yo, el sujeto como un yo que se hace mediante la regulación de los ejercicios corporales y el ejercicio de lectura y escritura del propio mundo y de las relaciones que entabla consigo mismo y con los demás para enunciar su propia verdad, es decir, lo que es y también detectar la verdad de los demás sujetos y del mundo en el que existe. El yo, el individuo que se constituye como sujeto de sus propias acciones, aparece entonces como un fin en sí mismo, el cometido es que las técnicas del yo modifiquen la existencia del sujeto de tal manera que sus acciones marquen una diferencia respecto de los demás y que esa diferencia sea precisamente tenerse a sí mismo como punto fundamental y central de sus propias modificaciones.

La *inquietud de sí*, englobando lo que ya hemos apuntado: cuidado, preocupación y ocupación de sí, es parte de la estética de la existencia y no hay que perder de vista que también está delimitada por la libertad y la capacidad de gobierno y autogobierno. La libertad como lo hemos explicado en el primer capítulo, en la época clásica y helenística es esencialmente política, es decir, la libertad se posee mientras se es ciudadano o se pertenece a una ciudad-Estado, por ende, la libertad de palabra (*parresía*) está dada por esta condición; de manera que la libertad de ejercer autogobierno está relacionada con la libertad política. La

⁴³ H. Dreyfus y P. Rabinow, «El sexo como una moral. Entrevista a Michel Foucault», *Revista de la Universidad de México*, no. 40 (1984): 35.

construcción del sujeto a través de las técnicas del yo está delimitada por el autogobierno que el sujeto es capaz de ejercer, el autogobierno es entonces la incidencia de la libertad política del sujeto y la capacidad de dominar, controlar y corregir las formas de vida para que éste se constituya como autosuficiente y éticamente libre.

Ahora expondremos brevemente por qué Pierre Hadot, estudioso también de la tradición helenística, se distancia de las conclusiones hechas por Foucault respecto a esta tradición. Primero expondremos, apoyadas de los argumentos de Hadot, que la diferencia de estudios entre Foucault y Nussbaum reside precisamente en que la terapéutica no tiene la misma presencia en ambos estudios. En apartados anteriores hemos apuntado que Foucault reconoce que hay una tradición médica que se desarrolla en la época helenística, sin embargo, el reconocimiento de la terapéutica apunta más bien a la regulación de la dietética y de los placeres sexuales, estas regulaciones aparecen como prevención de las enfermedades, pero no como práctica permanente para el mantenimiento de las capacidades corporales, racionales y espirituales.

Curiosamente a M. Foucault que comprende muy bien la importancia de la filosofía como terapéutica, no le parece importante destacar el hecho de que tal terapéutica tiene como primera finalidad procurar la paz del espíritu, es decir, la liberación de toda angustia, una angustia provocada por las preocupaciones vitales pero también por el misterio de la existencia humana: el temor a los dioses, el terror a la muerte.⁴⁴

Pierre Hadot, como Martha Nussbaum, no llama técnicas del yo a los ejercicios que se ejercen sobre los individuos, Hadot prefiere llamarlos ejercicios espirituales, no por una preferencia personal sino sobre todo porque estos tienen que ver con la intención de la estabilidad del alma y del espíritu. La primera consideración de la que se distancia Hadot es que resulta impreciso denominar a la tradición helenística como proyecto de individuales referidos a sí mismos. Es decir, sí que los ejercicios se configuran de manera individual, pero no por la intención de preeminencia del sujeto sin más, sino como un proyecto con mayor amplitud, los ejercicios se realizan de manera individual no para perfeccionar al sujeto, sino para que éste, a través de las prácticas de todo tipo, asuma su participación en un orden celeste y físico que condensa varios tipos de vidas.

⁴⁴ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 254.

De acuerdo con el análisis que hace Hadot de las escuelas helenísticas, la construcción del yo o elaboración de un yo como parte fundamental del ejercicio filosófico es algo problemático porque parece obviarse la tradición filosófica antigua que integra los ámbitos como la física, química y el orbe celeste. Es decir, la construcción del yo no es una acción aislada que se valida solo de forma auto referenciada, sino que se precisa del conocimiento y reconocimiento de una estructura en dimensiones totales bajo la que se inscriben las prácticas del sujeto, es así que los fenómenos que ocurren fuera del sujeto inciden en mayor o menor medida en su constitución. Lo que nos explican las escuelas helenísticas es que los fenómenos tanto interiores como exteriores son parte de un orden completo y es necesario prestar atención a estos y a partir de ahí configurar nuevas formas de vida que provoquen en el sujeto estabilidad y tranquilidad.

Para Foucault la utilización de la palabra y la construcción de los discursos son decisivos en el sujeto, porque así este último se enuncia desde una estructura verdadera que le concede poder sobre sí mismo. Por su parte, Hadot argumenta que la utilización de los discursos y las elaboraciones teóricas en las escuelas helenísticas se hace más bien con fines pedagógicos, es decir, no se busca que el sujeto utilice los discursos para reafirmar su propia existencia, sino que a través de éstos conozca las propuestas que le preceden, es una forma de saber tanto de la escuela a la que se pertenece como de las demás. Recordemos, por ejemplo, que la propuesta escéptica (Foucault no habla mucho de esta propuesta) enseña a sus seguidores a conocer los argumentos de los dogmáticos para contra argumentarlos, las elaboraciones teóricas solo son instrumentales en dicho caso. Foucault se posiciona respecto a esto de manera diferente, pues asume que las anotaciones teóricas son susceptibles de elección por parte de los sujetos, es decir, la construcción del yo se da a partir del análisis y elección de dichas anotaciones a manera de argumentos para el propio yo. “De lo que se trata por tanto no es de la construcción del yo entendido como obra de arte, sino, por el contrario, de la superación del yo, o al menos de un ejercicio gracias al cual el yo se sitúa dentro de la totalidad y se siente parte de ella.”⁴⁵

Podemos por ahora concluir que la estética de la existencia es todo un conjunto de relaciones, prácticas, ejercicios y categorías que Foucault expone para argumentar cómo se desarrolla el mundo helenístico. La *inquietud de sí* es una actitud que comprende la

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 255.

ocupación, preocupación y sobre todo cuidado de sí, que se ejerce por medio de las técnicas del yo, a saber, ejercicios concretos sobre la alimentación, ejercitación física, ejercicios sobre lectura, escritura y discurso en general, exámenes de conciencia, regulación de actividad sexual, cuidado de los humores del cuerpo, etcétera. La relación entre la *inquiétude de sí* y las técnicas del yo, de acuerdo con lo que argumenta Foucault, constituye la correspondencia en el proyecto ético helenístico, es decir, tanto la actitud de cuidado como las prácticas del sujeto confluyen en el mantenimiento, aspiración y deseo de una vida buena, honorable y bella, el sujeto se construye a sí mismo atendiendo a la *epimeleia heautou*, ejercida a través de las técnicas del yo, adoptando la existencia propia como una obra perfectible en la que la decisión y elección propia sobre lo mejor para sí mismo es el punto de partida. La estética de la existencia no se separa del proyecto ético que tiene por objetivo el movimiento del sujeto sobre su propia vida, autogobierno, y la relación con los demás.

La segunda parte de esta comparación (que comprende el trabajo de Martha Nussbaum) se concentra en la terapéutica médica, concretamente en el modelo ético-médico que desarrolla la helenística. De acuerdo con Nussbaum, la terapéutica médica es la forma en que las escuelas helenísticas plantearon principios para el florecimiento de la vida humana (*eudaimonía*), atendiendo a las necesidades corporales, emocionales, anímicas e intelectuales de los individuos. La filósofa nos explica que la búsqueda de la vida floreciente se comparte en las escuelas helenísticas atendiendo al sentido normativo de la naturaleza humana, es decir, la *eudaimonía* está relacionada con el pleno desarrollo de las capacidades y elementos que constituyen la existencia humana, en este punto, Nussbaum retoma deliberadamente la concepción aristotélica sobre la naturaleza humana, por lo tanto, no se trata de la no intervención externa en la existencia humana, sino el aprovechamiento de herramientas y recursos que favorezcan su desarrollo, que posibiliten la estabilidad y no perturbación del alma y del cuerpo.

La terapéutica que está presente en el modelo ético-médico es la analogía entre el arte de la medicina como curativa de los males del cuerpo y la Filosofía como arte de vivir y curativa de los males del alma. Esta analogía es fundamental para la tradición helenística porque el ejercicio filosófico se concibe en función de los aportes de éste a la vida cotidiana. Lo que proponen las escuelas helenísticas es que la Filosofía, en el mismo tenor que la medicina, se encargará de curar el alma y disipar las perturbaciones que le aquejan.

Nussbaum se encarga de analizar detalladamente la relación entre las creencias y las pasiones, pues son éstas justamente las que están en la estructura racional y emocional de los humanos y que les motivan a actuar y sentir de cierta forma. Las escuelas helenísticas analizadas por Nussbaum (a excepción del escepticismo) argumentan que las pasiones y las creencias que están relacionadas con éstas son el motivo de que los humanos aniden perturbación e inestabilidad en su interior.

Tanto el epicureísmo como el estoicismo pretenden enseñar a sus discípulos a examinar y, en su caso, eliminar las pasiones para evitar movilizarse en función de éstas. Las creencias, de acuerdo con lo que nos exponen los helenísticos, están estrechamente relacionadas con las pasiones, tanto si las preceden, como si las fortalecen, por ello, se estima que el ejercicio filosófico sea precisamente la regulación o eliminación de tales pasiones por medio del razonamiento. Nussbaum analiza detenidamente que la tradición helenística comienza el estudio de las pasiones y las creencias que se arraigan en lo más profundo de la constitución humana y lo hereda la tradición filosófica en general y también a la psicología, estos elementos movilizan las inclinaciones de los humanos, por consiguiente, no podemos obviar este análisis y todo lo que implica en el ejercicio filosófico porque no se conciben únicamente como impulsos brutos alimentados por consideraciones falsas, sino como un conjunto de pensamientos, acciones y decisiones que configuran la presencia humana en el mundo.

La formación, regulación o eliminación de las pasiones y de las creencias que poseen los humanos es parte imprescindible de la terapéutica médica, el objetivo en general en las escuelas helenísticas es lograr, aspirar o acercarse a la tranquilidad y no perturbación del alma. Para los epicúreos es viable la educación de las pasiones, es decir, si se analizan las creencias que alimentan dichas pasiones, entonces es posible modificar el grado de presencia de las pasiones en la constitución humana. Para los escépticos no hay manera de comprometerse con ninguna creencia, ni siquiera con la que enuncian cuando lo hacen, esto es, para el humano significa presencia de ansiedad y turbación del alma conservar una creencia y tratar de demostrarla, validarla o enseñarla, de manera que las pasiones alimentadas por creencias no tienen cabida porque representan otra forma de compromiso que no se puede enfrentar plenamente. Para los estoicos, como hemos visto en el capítulo anterior, la eliminación de las pasiones es punto de partida para lograr la estabilidad y

equilibrio del alma, esta escuela no considera en absoluto que la presencia de las pasiones sea benéfica, y aun con este principio por delante, también ahonda en la constitución humana movida por las pasiones porque es posible ver en las personas apasionadas la inclinación hacia un nuevo orden porque es la manifestación del cuidado de lo más preciado de su existencia y es también la exposición y aceptación de la vulnerabilidad presente en la humanidad.

En el análisis que hace Foucault sobre las propuestas helenísticas apreciamos la tendencia a considerar en mayor medida a la escuela estoica respecto a la erradicación de las pasiones, de acuerdo con Foucault, la dominación de las pasiones por medio del ejercicio racional es el punto en que reside el cuidado de sí, es el gobierno del humano sobre las pasiones, incluso nos dice Foucault que los sujetos se relacionan de manera que en cada vínculo puede encontrarse una estructura de jerarquía y un resquicio de poder. En el contexto griego clásico el ejercicio de poder puede advertirse en el trabajo del gobernante sobre la ciudad, en el Alto imperio nos dice que el gobierno es más bien auto referenciado, pero que es posible encontrar juegos o relaciones de poder en las relaciones de amistad, de pareja o de enseñanza. Apuntaremos ahora los argumentos con los que Nussbaum se distancia de estas conclusiones.

En primer lugar, para Nussbaum las estructuras, juegos o relaciones de poder no son elementos presentes en las relaciones interpersonales que establecen los humanos. Es decir, los vínculos afectivos interpersonales o dentro de cada escuela particular se construyen a partir de elementos particulares como el respeto, reconocimiento, aprecio, etcétera. Así, en las relaciones de amistad descritas por el estoicismo, particularmente por Séneca, la amistad es un vínculo fundado en el reconocimiento de la vida del otro, es posible entablar una relación amistosa porque ambas partes reconocen su existencia como suficiente, no pretenden obtener nada más que el mero gozo de existir junto a otra persona y ofrecerle lo necesario cuando ésta lo necesite. El cuidado de la otra persona y la necesidad de alimentar el espíritu mutuamente es lo primordial en tal relación. Bajo la concepción foucaultiana puesto que la necesidad de construirse a sí mismos a partir de los discursos de verdad concede el poder de los sujetos sobre sí mismos, entonces quien es capaz de enunciarse desde tal estructura es libre de ejercer poder sobre sí mismo y detectar las intenciones con las que actúan los demás sujetos, incluso si se trata de vínculos interpersonales.

En las relaciones de pareja, hablando específicamente de las relaciones eróticas Nussbaum analiza con bastante finura que están determinadas por la legitimación de los relatos mitológicos heredados socialmente y que configuran las formas de concebir el amor. En la escuela epicúrea con el poema de Lucrecio, pudimos leer en qué forma la tergiversación de la tradición mitológica se inscribe en relaciones cotidianas haciéndolas viciosas y poco favorables para el florecimiento humano. Por tanto, en este tipo de relación se experimenta la disociación del objeto del amor de una persona y se inclina por satisfacer deseos naturales no necesarios de una forma grotesca. La filósofa no asume que hay una relación de poder, sino una estructura aprendida por los humanos que tiene que ver justamente con la relación entre creencias y pasiones que se manifiesta en la forma de comportarse. El análisis que hace Nussbaum sobre la forma de ejercer dominación se ciñe particularmente a la relación hombre-mujer que impera más bien en toda la humanidad, este análisis está especialmente delimitado a la interpretación del poema de Lucrecio, es decir, tiene una línea muy particular de interpretación sobre la diferencia sexual, no ahondaremos en este punto porque no es el tema principal de la investigación, sin embargo, merece la pena estudiarlo con detenimiento. Para Foucault, por otra parte, sí hay una relación de poder en el matrimonio porque se institucionaliza una forma de moral basada en la consagración de tal vínculo por medio de la regulación del placer sexual centrado en la procreación, lo que más adelante tomará a muy buena conveniencia el cristianismo, tema que también es bastante mencionado por nuestro autor.

En el contexto de las escuelas helenísticas ceñido especialmente a la enseñanza y aprendizaje de las propuestas filosóficas, el filósofo francés nos recuerda que la *inquietud de sí* y todo lo que incluye es la actitud que permite al sujeto inscribirse como discípulo bajo ciertos preceptos pero sin olvidar su autonomía y libertad para participar de la enseñanza de las elaboraciones teóricas. La *epimeleia heautou* es un conjunto de prácticas y cuidados que también se aplican en la enseñanza de las teorías, pues se espera que los sujetos practiquen y reconozcan sus capacidades para razonar y ocupar la lógica, esto es, no aceptar de manera automática lo que los maestros enseñan, sino posicionarse frente a eso y hacer los discernimientos correspondientes. El filósofo francés acude nuevamente a la noción de autogobierno para explicar que la tarea de los discípulos no debe ser pasiva ni acrítica, aquí

vuelve sobre el esquema de poder, asumiendo que la estructura no debe inclinarse sobre el maestro, sino sobre todo en el sujeto sobre su propia constitución y conocimientos.

Por su parte, Nussbaum analiza no bajo el esquema de una relación de poder, sino de la preeminencia del modelo ético-médico sobre el ejercicio filosófico, es decir, Nussbaum cuestiona el trabajo de la helenística a partir de que las escuelas de este periodo buscan la aspiración o mantenimiento de una buena vida y salud tanto del alma como del cuerpo. Con la intención de lograr la salud de los individuos las escuelas se centran solo en este aspecto y pretenden que los principios que se les enseñen (recordemos que en este punto excluimos al escepticismo) no sean cuestionados sino seguidos con buen ritmo. Por lo tanto, Martha Nussbaum pone en tela de juicio el carácter no dogmático de la helenística que esta reclama a la tradición griega clásica. Es pertinente, por lo tanto, cuestionarnos, primero, el esquema de dogmatismo que puede vislumbrarse en estas escuelas porque no se incentiva a los discípulos a cuestionar los propios principios de la escuela y, segundo, si efectivamente las escuelas helenísticas dirigen a los discípulos a la vida floreciente a través del ejercicio filosófico y no solo de la eficacia de la terapéutica médica.

A continuación expondremos otro punto de comparación entre las dos propuestas, este punto es la construcción del yo de la que Foucault es partidario y analiza teniendo en cuenta las categorías sobre el cuidado y las técnicas del yo, que hemos mencionado con anterioridad. Michel Foucault argumenta explícitamente, sobre todo en entrevistas para universidades estadounidenses, que no tiene una concepción prevista y fija sobre el yo, sino que la construye desde los elementos proporcionados en la Historia de la Filosofía desde la antigüedad. La ocupación de sí y en general los procedimientos que hemos expuesto son las relaciones por las que el sujeto se reconoce como sujeto de cuidado y de conocimiento, la relación consigo mismo, dice Foucault, hace saber que el poder que puede ejercer es sólo sobre su propia constitución como objeto de preocupación y conservación. “No hay que anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente primero, en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primera”.⁴⁶

Hemos apuntado ya que en el estudio foucaultiano hay una conexión entre las relaciones de poder y verdad que el sujeto ejerce sobre sí mismo cuando se hace cargo de su

⁴⁶ H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gómez-Müller, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no. 6 (1984): 264.

cuerpo, sus acciones, pensamientos y producciones teóricas. Respecto al manejo y posesión del poder que los sujetos tienen lo que sabemos al respecto es el argumento del ejercicio del poder en el contexto político griego clásico y el poder sobre sí mismo en la época helenística como principio regulador de la existencia. De manera que el poder para el sujeto es una herramienta para la propia vida y se ejerce en el pleno gozo de una libertad política adquirida por derechos de ciudadanía; de acuerdo con Foucault la tendencia a la tiranía por el ejercicio del poder es casi imposible si el sujeto atiende a la relación ontológicamente primera consigo mismo, es decir, el abuso de poder no tiene cabida si el sujeto asume abierta y críticamente poder, regulación, control y cuidado específicamente sobre sí mismo.

Porque el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico, precisamente viene del hecho de que uno no cuida de sí y que se ha vuelto esclavo de sus deseos. Pero si se cuida de sí como se debe, es decir, si se sabe ontológicamente lo que se es, si se sabe también de lo que se es capaz, si se sabe lo que es ser ciudadano en una ciudad, lo que es ser dueño de una casa en un *oikos*, si se sabe cuáles son las cosas de las que se debe dudar y cuáles de las que no debe dudar, si sabe lo que es conveniente esperar y cuáles son las cosas, por el contrario, que deben serle completamente indiferentes, si sabe, en fin, que no debe tener miedo a la muerte, pues bien, no puede en ese momento abusar de su poder sobre los otros.⁴⁷

En la propuesta de Martha Nussbaum, por el contrario, la denominación de relación ontológicamente primera no figura porque el análisis está centrado en la terapéutica del modelo ético-médico que significa la aspiración a la vida floreciente, es decir, las escuelas helenísticas establecen los principios para guiar a los humanos al ejercicio pleno de sus capacidades corporales y mentales para acercarse a la estabilidad del alma, por ende, la relación del humano consigo mismo no es un hecho dado solo por los ejercicios que practica, sino que existe la aspiración a la autosuficiencia como potencia, no precisamente como acto. Esto es, la fijación de la *eudaimonía* como principio ordenador de las actividades humanas es el punto al que se dirigen las acciones y en el recorrido hacia tal fin está la posibilidad de configurar una forma distinta de existencia en la que caben momentos de no perturbación del alma y que se reconocen por el individuo, sin embargo, la configuración de un humano distinto no es un proceso lineal, entonces, no hay tal cosa como la relación ontológicamente

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 265.

primera del individuo consigo mismo, sino que se hace de forma irregular como aspiración a la constitución de una vida floreciente, paralela a la de la divinidad.

Para el epicureísmo, por ejemplo, es necesario que el discípulo explore los argumentos sobre la naturaleza y se cuestione las tradiciones que le vienen dadas respecto de cómo conducirse en la vida, esta escuela rechaza abiertamente la concepción aristotélica de que el humano tiende naturalmente a la virtud y al bien, por lo tanto, la educación de las creencias y emociones profundamente arraigadas en el humano se hará conforme a los ejercicios espirituales. El escepticismo, por su parte, no se compromete con ninguna creencia, ni siquiera con la concepción de lo que el individuo es o hace, porque incluso lo que enuncia es susceptible de cuestionar y modificar, no hay tal cosa como el reconocimiento de una relación ontológicamente primera porque esto significaría aceptar la concepción sobre un principio que configura al humano y que no es cuestionable. Y finalmente, para el estoicismo, el principio de la virtud traducido en el ejercicio de la facultad racional es un bien intrínseco que le permite al humano acercarse a la vida floreciente, sin embargo, es solo la aspiración con posibilidades muy altas dadas precisamente por el bien que significa el ejercicio racional como parte de la naturaleza que comparten los humanos con la divinidad.

3.3 Diferencias sobre el uso filosófico de la razón

Ahora ahondaremos en las concepciones que ofrecen las dos posturas de esta investigación sobre el uso filosófico de la razón. Para Foucault, como hemos expuesto líneas atrás, es fundamental la relación de la subjetividad con la verdad, es decir, que el punto fundamental del ejercicio filosófico está precisamente en la producción, enunciación y expresión de la verdad a través de los discursos de los sujetos; éstos últimos se constituyen a sí mismos por medio de los discursos, esa es la posibilidad de ejercer poder sobre sí mismos, por lo tanto, la subjetividad, la verdad y el poder están relacionadas en la construcción del yo. Por su parte, Nussbaum analiza el uso filosófico de la razón con menos generalidad y sin relacionarla precisamente con juegos de poder. La filósofa analiza en cada escuela el lugar que ocupa la razón, en el epicureísmo es un recurso de la naturaleza humana y es la condición para superar las creencias heredadas popularmente, para el escepticismo la razón tiene especialmente un valor instrumental, pues no hay tal compromiso con la razón como

constitutivo inamovible. Para el estoicismo es diferente, la razón es parte de la naturaleza humana y es considerada un bien intrínseco, la virtud como el mayor bien está traducida en el ejercicio racional.

En el análisis foucaultiano los juegos de verdad que se ejercen en la constitución del sujeto están siempre orientados, bajo cualquier práctica, a la manifestación de lo que el sujeto es, lo que es capaz de hacer y la forma en que se relaciona con los otros por medio de esta condición. Foucault analiza el ejercicio de confesión entre Séneca y Sereno, de la que se desprenden cuatro conclusiones.

First, in this game between Serenus's confession and Seneca's consultation, truth, as you see, is not defined by a correspondence to reality, but as a force inherent to principles and which has to be developed in a discourse. Two, this truth is not something which is hidden behind or under the consciousness in the deepest and most obscure part of the soul. It is something which is before the individual as a point of attraction, a kind of magnetic force which attracts him towards the goal. Three, this truth is not obtained by an analytical exploration of what is supposed to be real in the individual but by rhetorical explanation of what is good for anyone who wants to approach the life of a sage. Four, the confession is not oriented toward an individualization of Serenus by the discovery of some personal characteristics but towards the constitution of a self which could be at the same time and without any discontinuity subject of knowledge and subject of will.⁴⁸

Como vemos, para Foucault el ejercicio de confesión está atravesado por la expresión de la verdad de lo que el sujeto es y lo que es capaz de hacer, generalmente el argumento foucaultiano recurre al análisis del cristianismo como el punto culmen en que se institucionalizan estas prácticas heredadas de la helenística, es decir, es habitual encontrar en la teoría foucaultiana la idea sobre las prácticas de la propia existencia como proceso de hiper individualización que la iglesia condena y reprueba entre los fieles. Lo que apuntamos es que regularmente existe la tendencia del filósofo francés a considerar estas prácticas vinculadas

⁴⁸ “Primero, en este juego entre la confesión de Sereno y la consulta de Séneca, la verdad, como ven, no está definida por la correspondencia con la realidad sino como una fuerza inherente a los principios y que tiene que ser desarrollada en el discurso. Dos, esta verdad no es algo oculto detrás o debajo de la conciencia en la parte más oscura o profunda del alma. Es algo que está antes del individuo como un punto de atracción, un tipo de fuerza magnética que lo atrae hacia el objetivo. Tres, esta verdad no es obtenida por una exploración analítica de lo que se supone que es real en el individuo sino por una explicación retórica de lo que es bueno para cualquiera que quiera acercarse a la vida del sabio. Cuatro, la confesión no está orientada a la individualización de Sereno por el descubrimiento de características personales sino hacia la constitución de sí que puede ser al mismo tiempo y sin ninguna discontinuidad sujeto de conocimiento y sujeto de voluntad.” En: Michel Foucault, «About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth», *Political theory*, 1993, May, no. 2 Vol. 21 (1993): 209.

a la interpretación que hizo el cristianismo y en la que siempre detecta juegos de verdad y relaciones de poder, es decir, hemos expuesto que la tradición helenística no tiene principios éticos neutrales, pero bajo la concepción del autor en cuestión, los ejercicios y prácticas sobre sí nunca están libres de las relaciones de poder, subjetividad y verdad. Volveremos al final de este capítulo sobre este punto solo para esbozar un argumento vinculado con esto, expuesto por Katerina Ierodiakonou.

Sobre el primer punto, hemos expuesto ya que la relación entre el sujeto y la verdad es lo que para Foucault supone el ejercicio filosófico y del que pueden dar cuenta tanto el propio sujeto como los otros mediante el discurso. Sin embargo, recordemos que para la escuela estoica el ejercicio de confesión estaba dirigido a analizar y corregir las acciones diurnas que configuran el modo de ser y estar en el mundo del individuo. Para Séneca, y en general para el estoicismo que representa, la fuerza inherente que puede poseer el humano no es la verdad como algo que se tiene que enunciar, sino la razón como bien intrínseco.

Para Foucault, la razón no es en sí misma sino una de las muchas mascarar que adopta el poder político. Para el estoico, la razón queda aparte, resistiendo a toda dominación, como auténtico núcleo libre de la vida propia de uno como individuo y como ser social. La argumentación modela —y, en último término, *es*— un yo, y es la forma en que el yo desempeña su papel como ciudadano del universo.⁴⁹

En el segundo punto de estas conclusiones Foucault nos dice que la confesión no se trata de descubrir la parte más profunda del alma del sujeto, sino que se trata de activar una especie de fuerza magnética que conduce al sujeto hacia la verdad de sí mismo. De entrada, el filósofo asume que hay una verdad en el interior del sujeto que debe ser, si no descubierta, enunciada por sí mismo. Sin embargo, en comparación con el análisis que hace Nussbaum podemos ver que la verdad en el interior del sujeto no es algo hecho, no es una condición absoluta que puede predicarse, recordemos por ejemplo, que en la escuela epicúrea la terapéutica médica está concentrada en el análisis de las creencias y las emociones que motivan a los sujetos a actuar de cierta manera, por tanto, de lo que se trata es de analizar mediante la argumentación qué es lo que se encuentra arraigado en las creencias interiorizadas o normalizadas de los humanos.

⁴⁹ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, 439.

En el estoicismo, por otra parte, la naturaleza humana se considera bajo los criterios de tendencia hacia la virtud, en la propia constitución humana se desarrolla la posibilidad de acercarse a la virtud por medio del ejercicio racional, entonces a través de este último es como se puede guiar, enseñar y aproximar al humano a la vida floreciente. Nuevamente apreciamos en esta escuela helenística que tal cosa como la verdad del sujeto no es una condición de existencia que hay que sacar a flote para reconocer íntegramente la naturaleza humana, sino que la formación en los ejercicios corporales y racionales posibilita el conocimiento del humano sobre su constitución y la necesidad de acercarse o practicar una vida suficiente que le permita la estabilidad y tranquilidad del alma y del cuerpo. Volvamos sobre la parte de la conciencia y la parte más profunda y oscura del alma. De acuerdo con Foucault, la verdad de lo que el sujeto es no tiene que descubrirse en estas regiones, sino que a través de las prácticas de sí puede el sujeto accionar una especie de magnetismo para traer a cuenta la verdad sobre sí mismo y exponerla. Sin embargo, de acuerdo con Nussbaum, a las escuelas helenísticas debemos la intención e inclinación de estudiar y analizar las partes más profundas de la constitución humana, pues mediante el análisis de las creencias y emociones damos cuenta de las creencias interiorizadas y la forma en que éstas están presentes en las inclinaciones de los humanos, es decir, las partes más profundas de la conciencia y el alma tienen efectos decisivos en la forma de ser y estar de las personas. No se trata por ende de un descubrimiento judicial para aplicar sentencias punitivas por lo que está en lo profundo de la conciencia, detrás o debajo del sujeto, sino del reconocimiento de tales partes como decisivas en el actuar humano.

En el punto tres podemos concluir que tanto Nussbaum como Foucault reconocen el uso de herramientas retóricas en las escuelas helenísticas, la confesión a manera de oralidad y escritura particulares tiene un rasgo mucho más familiar para propiciar la descripción y exposición de lo que hace y es el sujeto. A través de la confesión, se manifiestan las creencias, los deseos y las pasiones en un relato que no está atravesado precisamente por una estructura analítica sino con un ritmo muy particular del propio humano. La confesión de Sereno a Séneca se da en la estructura del modelo ético-médico, pues el propio Sereno comienza por hablar con sinceridad de lo que le pasa y le aqueja, con la intención de encontrar en Séneca una vía en términos médicos que le ayude a lograr o acercarse a la tranquilidad del espíritu. Lamentablemente Foucault omite el carácter médico de esta confesión desarrollándola

únicamente en términos de verdad, la verdad que el maestro/médico puede ayudar a explorar en el discípulo/paciente. Lo que no omite nuestro autor es reconocer el camino que el discípulo debe/puede seguir para acercarse a la vida del sabio, en la escuela estoica las prácticas están estrechamente vinculadas con la tendencia natural de los humanos hacia la virtud y la vida buena, por ello, la vida del sabio aparece como un modelo susceptible de seguir.

Finalmente, en el punto cuatro nos detendremos en dos elementos: primero, la confesión, dice Foucault, no está concentrada en características personales del sujeto, sino en la constitución del yo. Sin embargo, si la constitución del yo no parte, y esto no significa que baste, de las características personales del sujeto, entonces cómo puede éste construirse, transformarse o configurarse desde su situación particular. No concluimos con esto que las características personales sean el punto central de la terapéutica que hace la escuela estoica, recordemos que también rechaza tajantemente las situaciones o cosas superficiales y externas, pero no descarta la formación a través de las prácticas comunes. Segundo, en el argumento Foucault asume que la constitución del yo atendiendo a las técnicas del yo y con la tendencia hacia explorar y exponer la verdad de sí mismo, se configura, sin discontinuidad, como sujeto de conocimiento y voluntad. Sobre este argumento en específico hemos de decir que discrepamos, en conjunto con el argumento de Nussbaum, con Foucault porque, según lo que sabemos de la escuela estoica, el individuo puede formarse como sujeto de voluntad en un proceso que implica un largo tiempo y que no se da de forma lineal y continua. Es decir, la escuela estoica reconoce que la transformación del humano es realizable pero aun con la tendencia natural hacia la virtud es altamente posible que los humanos cometan errores en el camino hacia la vida floreciente.

El análisis que hace Martha Nussbaum sobre la verdad está orientado en otra vía, a saber, Nussbaum comienza por comparar en qué sentido la ciencia física y la ética coinciden o se separan, la conclusión es que la ciencia natural pretende la objetividad para dar resultados y elaboraciones teóricas certeras, mientras que la ética debe acercarse a lo que las personas necesitan, el acercamiento se da —en el modelo médico-ético— a través del estudio y cuestionamiento de las creencias, deseos y pasiones arraigados en lo profundo de los humanos. Por consiguiente, Nussbaum habla del carácter de verdad no en la constitución particular de cada humano, ni siquiera como algo elaborado que solo hay que traer a cuenta,

sino de la verdad que guardan las elaboraciones teóricas sobre la ética, esto es, en todo caso el análisis sobre la verdad estaría fijado en la manera en que funcionan los principios éticos, no los sujetos.

Por eso la pregunta debe ser todavía: ¿qué es lo que autoriza a una indagación con esa clase de finalidad práctica, cuyas afirmaciones quedan condicionadas, no solo por las concepciones humanas, sino también, de algún modo, por los deseos humanos, a hablar de verdad? Puedo anticipar tres consideraciones que apoyan esa pretensión. La primera es una idea de coherencia interna; la segunda, una idea de (un tipo cuidadosamente definido de) correspondencia; la tercera, una idea de coherencia y de encaje en sentido lato.⁵⁰

Esbozaremos brevemente estas ideas. La primera sobre la coherencia interna se refiere al contenido de las creencias que están arraigadas en la constitución humana. En el segundo capítulo analizamos cómo estudian detenidamente las escuelas helenísticas la presencia y fuerza de las creencias. Una de las primeras conclusiones era que las creencias son enunciados racionales porque tienen contenido proposicional, luego, mediante el escrutinio de éstas se podía concluir su carácter irracional y, sobre todo, falso. Es decir, si las creencias después de un análisis profundo no se sostenían por su correspondencia con la realidad y la fuerza de las emociones, entonces carecía de todo sentido que los humanos continuaran anidando tales creencias, por lo tanto, su contenido y relación con el actuar humano estaba basado en la falsedad. La coherencia interna en las elaboraciones de carácter teórico sobre la ética está determinada por la coherencia entre las creencias, desde su contenido proposicional hasta la relación de las creencias entre sí, que propicia, incita o determina el actuar de los discípulos. No podemos obviar que hay al menos una escuela que no propone este objetivo como su pretensión: el escepticismo. Para éste, la relación de coherencia entre las creencias y las pasiones no tiene el menor sentido, es decir, en última instancia no importa si hay una relación de coherencia, pues tratar de justificarla o demostrarla es asumir el compromiso con tal creencia, por lo que el carácter verdadero de las creencias es algo en lo que no se concentra el escepticismo, hacerlo sería tal como aceptar que hay al menos un principio irrefutable bajo cualquier circunstancia.

El cuestionamiento de las pasiones y creencias, las contradicciones y proposiciones no claras son formas de rastrear en qué medida los principios éticos del modelo ético-médico

⁵⁰ *Ibidem.*, pp.45-46.

son adecuados, correctos o, si se quiere, verdaderos. Es decir, esta forma de desmontar toda la estructura cognoscitiva y racional de las creencias y las emociones o pasiones es acercarse o inscribirse en la búsqueda de la verdad, incluso si no es un principio bien establecido como en la ciencia física. En el constante discernimiento sobre las creencias y pasiones reside la diferencia entre el modelo ético-médico y la ciencia física, pues si la pretensión en la búsqueda de la verdad es establecer leyes generales, dentro de la ética es un asunto mucho más complicado, lo hemos descrito ya en el capítulo dos en el ejemplo de Medea y las implicaciones que tiene para ella y la ciudad el acontecimiento que inaugura un nuevo orden, ni siquiera para la escuela estoica es tan sencillo elaborar una conclusión respecto al caso de Medea.

La segunda idea tiene que ver con la correspondencia entre la teoría ética y las necesidades y deseos de los humanos, es, en última instancia, la correspondencia entre las elaboraciones teóricas y la naturaleza humana. En este punto apelamos nuevamente a la concepción de la naturaleza como principio normativo, esto es, que la teoría tenga en cuenta la naturaleza humana y que a través de los principios propuestos asegure o intente desarrollar las capacidades, posibilidades y potencias naturales de los humanos hacia la vida floreciente, hacia la *eudaimonía*. En esta idea nuevamente hay diferencias entre lo planteado por Foucault y Nussbaum. Apenas unas líneas atrás Foucault nos explicaba que el ejercicio de confesión de Sereno a Séneca no intenta tanto describir las características personales del sujeto como manifestar la verdad de sí, de cómo se constituye a sí mismo. Sin embargo, en la propia confesión los dos interlocutores califican de terapéutico el ejercicio, entonces, el modelo ético-médico puede y debe estar concentrado en las características personales del humano, tanto si se trata de ejercicios básicos corporales para conocer los límites del cuerpo y el estado de salud, como si se trata de una práctica más compleja como el ejercicio racional para reflexionar detenidamente sobre la presencia de las creencias y su pertinencia en la constitución humana. El descubrimiento de lo más profundo que constituye al humano, explica Nussbaum, tiene un grado de complejidad importante, por lo que exponerlo a la superficie es un punto de partida.

Finalmente, el punto tres es la coherencia entre las elaboraciones teóricas de carácter ético y el resto de las investigaciones de otros ámbitos. Es decir, puesto que para la tradición antigua clásica y helenística la filosofía no es tanto una producción académica como una

forma de vivir, la coherencia, entre los argumentos éticos y los argumentos sobre el orbe celeste, terrenal natural y animal, es decisiva. En esta coherencia se sitúa el punto de convergencia entre la existencia humana y su naturaleza en sentido normativo y la existencia de otros órdenes naturales y celestes que, en algún modo, inciden en la vida humana. La escuela helenística que ha ejemplificado este punto de mejor manera es la epicúrea. Para dicha escuela la relación entre la ética y las demás investigaciones es fundamental para educar las creencias y emociones de los humanos de manera que actúen motivados por lo que conocen del orden natural y no por la herencia de corte popular y supersticioso. Así, el trabajo tanto del discípulo como del maestro es poner en tela de juicio las creencias con las que ha crecido el discípulo y comprobar si efectivamente tienen sentido. En el poema de Lucrecio observamos la tendencia de corte naturalista de la escuela epicúrea, pues el autor de tal poema recurre al análisis de las cosas de la naturaleza para demostrar en qué sentido la existencia, relación y movimiento de los átomos configuran todo el orden natural y celeste que conocen los humanos, es decir, esta unidad es el elemento que comparten las vidas animales, humanas y celestes y se pueden explicar y comprender los fenómenos naturales a partir de este movimiento.

Sobre la tercera idea apuntaremos dos cosas. La primera, para las escuelas helenísticas es importante (de nuevo exceptuamos al escepticismo) enseñar a sus discípulos a conducirse por el ejercicio racional y cuestionar las creencias heredadas; la importancia de evaluar su sentido de racionalidad o irracionalidad, de verdad o falsedad reside justamente en determinar si las creencias tienen relación correcta y adecuada con la naturaleza humana y el orbe celeste. Por lo tanto el sentido de verdad en términos de coherencia está determinado por la vinculación de todos los ámbitos que el humano conoce o es capaz de conocer. En el caso de los epicúreos el recurso lírico es la forma de ofrecer una teoría naturalista de manera familiar a los humanos, no se descarta la tradición lírica que hereda la helenística de la antigüedad, sino que se utiliza estratégicamente para la comprensión del orden natural. Recordemos que el propio Lucrecio asegura que su poema es como el remedio que utilizan los médicos para curar una enfermedad, tiene la apariencia de un brebaje con sabor a miel, pero en realidad es un remedio amargo que curará la enfermedad. La segunda, en los estudios de Nussbaum la tradición lírica y mitológica es decisiva, principalmente porque del análisis de este tipo de relatos provienen algunas de las conclusiones que las escuelas helenísticas utilizan para

configurar y dar sentido al modelo ético-médico, tanto si es para exponer una teoría de corte naturalista como lo hacen los epicúreos, como si es para reflexionar sobre los principios éticos y las implicaciones de las pasiones en las vidas humanas, como lo hacen los estoicos.

3.4 Las inclinaciones del principio ético desde la individualidad y desde la totalidad

Como ya hemos apuntado en los apartados anteriores hay una diferencia particular en la manera de estudiar las escuelas helenísticas entre Foucault y Nussbaum, en este apartado hemos denominado a la propuesta de Foucault el principio ético partiendo desde la individualidad, porque las prácticas están orientadas a la construcción del sujeto como una obra de carácter estético. Por otra parte, hemos denominado a la propuesta de Nussbaum el principio ético desde la totalidad (entendida como la condensación de las prácticas individuales y la comprensión del mundo natural), porque la autora recurre en todo el estudio a la integración de todo el proyecto filosófico que le da sentido a la existencia individual de los humanos.

Bajo la teoría foucaultiana hay dos elementos que están estrechamente vinculados en la construcción del sujeto: la verdad y el autogobierno, dominio o poder sobre sí mismo. De acuerdo con Foucault, la construcción del sujeto es un proceso que incluye las técnicas del yo, que tiene como principal actitud orientadora la *inquiétude de sí* y que esta construcción está relacionada con la idea de que la vida del sujeto es una obra de arte que debe ser transformada al punto de que el sujeto dependa enteramente de sí mismo. El principio del cuidado de sí está unido a la autosuficiencia y autogobierno que el discípulo debe aprender a través de las técnicas del yo. Para Foucault la libertad del sujeto es determinante en su transformación, es decir, la libertad, sobre todo hablando en términos de libertad política, es la condición de posibilidad para que el sujeto ejercite el autodomínio o autogobierno. Si bien el autogobierno se centra en el dominio corporal como punto de partida, el dominio de las pasiones y los deseos vanos es el elemento fundamental de este ejercicio. Generalmente, cuando Foucault se refiere a las pasiones lo hace a partir de las propuestas estoicas que asumen que la erradicación, dominación o eliminación de las pasiones es lo más conveniente. Por lo tanto, el autogobierno consiste precisamente en la dominación corporal de los apetitos

evitando los extremos, en la erradicación de las pasiones que generan turbación en el alma del sujeto y en el control de los pensamientos que el sujeto elabora, tiene o anida sobre sí mismo y sobre los demás. Sobre esto último se posa la relación de verdad y subjetividad de la que nos habla el filósofo francés. El control de lo que sabe el sujeto de sí y de los demás lo sitúa en una posición diferente e incluso podríamos afirmar que le sitúa en ventaja respecto de los individuos que no ejercitan tal control; el control de los razonamientos y las elaboraciones teóricas le conceden una existencia libre de dominación externa.

A partir de esto concluimos lo siguiente: Foucault rastrea un principio ético basado en tres elementos: primero, el autogobierno, dado a partir de la libertad política del sujeto, como la condición necesaria para actuar y conducirse en el mundo de manera autosuficiente; segundo, la verdad, como el relato, discurso que el sujeto debe construir, enunciar o, en todo caso, elegir, sobre sí mismo, sobre lo que es y lo que es capaz de hacer; tercero, finalmente la estética de la existencia que es la correspondencia del proyecto personal integral (en términos corporales, emocionales y racionales) y los dos puntos anteriores en los que radican las inclinaciones éticas. Es decir, la correspondencia de los principios orientadores y la aspiración a transformar la existencia de manera que sea buena, bella y valerosa es el punto medular que Foucault encuentra en las escuelas helenísticas como el primordial proyecto por concretar, para el autor es decisiva la presencia de la verdad, el autogobierno y una forma más o menos estética de ver la vida como proyecto integral, ya el propio autor acota que la concepción de lo estético tiene que ver con tratar la vida como un arte, como una obra que requiere trabajo y transformación constante, pero no olvidemos que esta propuesta tiene por objeto la transformación del sujeto a través de sus propias elecciones y del conocimiento y vínculo que tiene con los demás.

¿Qué es la vida filosófica? Una vida filosófica es, claro está, la elección de una existencia determinada que entraña la renuncia a cierta cantidad de cosas. Pero la vida filosófica, si es renuncia a cierta cantidad de cosas, no lo es tanto o, en todo caso, no lo es solo para efectuar —como sí sucederá con el ascetismo cristiano— una purificación de la existencia.⁵¹

En el estudio de Nussbaum, por otra parte, el principio ético que encuentra la filósofa está diferenciado de la ciencia física desde el principio del análisis, esto es, la ciencia física

⁵¹ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 347.

dirige sus esfuerzos hacia el conocimiento objetivo de los fenómenos, puede incluso elaborar leyes generales para la explicación de tales fenómenos, lo que no ocurre con la ética porque se requiere de la reflexión minuciosa sobre las posibilidades que condicionan las existencias humanas, desde las condiciones sociopolíticas hasta el análisis de la relación entre creencias y pasiones. “El único sentido de la investigación médica es la cura. Así, también, el único sentido de la filosofía es el florecimiento humano. La analogía médica expresa este compromiso básico.”⁵² Nussbaum traza la diferencia en términos teóricos y prácticos de los fines de la ciencia física y de la ética para distinguir el contenido y sentido que adquieren en el contexto grecorromano y luego las implicaciones que tienen en la tradición filosófica en general, sin embargo, como veremos en cada escuela (exceptuando otra vez el escepticismo), la relación de las elaboraciones teóricas como principios éticos están estrechamente relacionadas con las elaboraciones teóricas sobre el mundo natural y animal y el orbe celeste.

En el epicureísmo es notoria la tendencia naturalista porque precisamente en el estudio del mundo natural el humano puede corroborar si las creencias de carácter popular se sostienen por sí mismas o si, por el contrario, no tienen sentido alguno, hemos expuesto que el poema de Lucrecio es un ejemplo ilustrativo de la tendencia naturalista. En el escepticismo si bien no prevalece la intención de comprometerse con alguna teoría o afirmación, sí es importante que los partidarios de tal propuesta conozcan las elaboraciones teóricas de cualquier ámbito con el fin único de elaborar un contra argumento que demuestre que no es un conocimiento inamovible y, por lo tanto, suspender el juicio sobre cualquier afirmación y evitar turbaciones en el alma. Finalmente, para el estoicismo sí que es importante considerar las elaboraciones teóricas sobre el mundo natural y celeste porque éstas tienen incidencia en la existencia humana, es decir, el proyecto estoico también considera el desarrollo de las capacidades y naturaleza humana dentro del proyecto integral que contempla todo el orden natural, terrestre y espacial. A diferencia del escepticismo, el estoicismo valora altamente el desarrollo del ejercicio racional, la virtud que hemos apuntado que se traduce en el ejercicio de la razón es una condición de carácter divino, es la condición que comparten los humanos con lo divino y su uso es determinante para una vida floreciente.

De acuerdo con Nussbaum, los fines éticos de las escuelas helenísticas se basan en el acercamiento, mantenimiento o aspiración a la *eudaimonía*, es decir, la vida floreciente como

⁵² Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, 58.

estado que es posible y plausible alcanzar es lo que rige en general el trabajo, investigación y terapéutica de la helenística. El trabajo que hace Nussbaum sobre estas escuelas, como hemos explicado en el capítulo anterior se centra en la forma de enseñanza que las escuelas dan a los discípulos para que estos sean capaces de reconocer la vida floreciente como el fin a alcanzar, pero no solo eso, sino que lo hacen por medio del modelo ético-médico del que tenemos registro en un esquema muy ilustrativo y con el que pudimos dar cuenta del sentido y finalidades de la investigación helenística. Uno de los puntos más enriquecedores que nos ofrece la filósofa es el estudio detallado de la tradición lírica y mitológica a la que recurren las escuelas mencionadas y que, bajo ciertos ejemplos también descritos, nos es posible problematizar las condiciones de posibilidad que tienen los humanos de actuar. El análisis sobre el vínculo entre creencias y pasiones es uno de los puntos nodales de la investigación de Nussbaum, el argumento está centrado sobre todo en la estructura racional de este vínculo, para reflexionar sobre la incidencia en las acciones humanas. También pudimos apreciar los valores morales y éticos que tienen los relatos líricos y trágicos en la configuración de los principios éticos y la transformación de los humanos.

Particularmente en la escuela estoica la Filosofía se percibe como el modo de transformar la vida individual de manera gradual. Esta conclusión sobre los estoicos la comparte ampliamente Foucault, pues de esta escuela analiza detenidamente la presencia de la *inquietud de sí* desplegada en el cuidado y preocupación de sí. La propuesta del filósofo se centra en la transformación del yo como un proyecto y fin en sí mismo, ya que está relacionado con los demás porque entabla relaciones con aquellos pero lo hace a través de la estructura de autogobierno sobre su propia existencia y mediante el reconocimiento de la verdad en sí mismo y los demás. Por otra parte, Nussbaum encuentra en esta escuela helenística la inclinación hacia el cuidado y configuración de un espacio colectivo incluso con tintes de desarrollo político porque el estoicismo exige en sus discípulos que estos reconozcan la capacidad racional como la condición natural de su constitución, que comparten todos los humanos. Luego esta capacidad será el recurso para eliminar o erradicar total y tajantemente las pasiones de las vidas humanas.

La tradición helenística hereda algunos argumentos de la tradición aristotélica, la escuela epicúrea se distancia de la concepción aristotélica sobre la tendencia natural hacia el bien, los epicúreos rechazan tajantemente esta concepción porque parten de la observación

de su contexto y detectan que las inclinaciones humanas están enfocadas en la riqueza, la fama y la voluptuosidad como sinónimo de bien y de vida buena, por lo tanto, el epicureísmo desconfía rotundamente del principio aristotélico y asume que el entrenamiento filosófico sobre la vida buena es necesario y que la vía es la filosofía de corte naturalista causal. Para los escépticos la tranquilidad del alma y la evasión de los compromisos con las creencias o afirmaciones son los fines a los que se dirigen, no se plantean un principio o guía éticos, sino que solo ponen como aspiración la no perturbación del alma, sin embargo, por más neutra que parezca su postura tienen clara la finalidad de su ejercicio. Y finalmente para los estoicos el argumento aristotélico sobre la tendencia hacia la virtud y en general hacia el ejercicio racional y la vida buena tiene todo el sentido. Los estoicos no se separan mucho de la concepción aristotélica más que en la extirpación de las pasiones, por lo demás, la tendencia natural hacia la virtud es lo que está al centro del principio ético estoico que se acerca a dicha finalidad por medio de los ejercicios corporales y espirituales y sobre todo de la erradicación de las pasiones.

Sin embargo, en la propuesta estoica también podemos apreciar que las discusiones en términos éticos se vuelven mucho más complicadas. Los ejemplos, primero, del soldado romano sobre cómo actuar justamente a raíz de la muerte de sus padres muestra que la tensión entre la erradicación y la formación de las pasiones tiene mucho que aportar. Luego, el ejemplo de Medea nos deja claro que el dilema al que se enfrenta la protagonista es inevitable no solo por su naturaleza trágica sino porque Medea explora todas sus posibilidades tanto en los deberes colectivos como en la decisión personal de crear un contra orden. Como vemos los recursos líricos y trágicos son fundamentales para plantear cuestiones importantes en términos éticos, la propia filósofa nos guía con diferentes preguntas que ni siquiera el propio estoicismo se propone responder, es decir, las decisiones éticas son tan complejas que de pronto parece incompleto el análisis sin la tragedia, parece insuficiente el debate sin la consideración de la naturaleza humana y el desarrollo de las pasiones a niveles insospechables y la consideración de la moderación de las pasiones atendiendo precisamente a la naturaleza de la virtud.

No asumimos por supuesto que el estoicismo plantea a conveniencia los análisis que son pertinentes para respaldar sus elaboraciones teóricas filosóficas, sino que entendemos que hay una apertura interesante en esta escuela porque en el caso de Medea hay incluso

momentos en que el propio lector puede justificar las acciones de la protagonista, aun cuando la formación estoica acepta abiertamente la erradicación, por medio del razonamiento, de las pasiones, sean estas buenas o malas. Lo que queremos apuntar a partir de estas conclusiones es que en el trabajo de Nussbaum están presentes al menos tres elementos decisivos en el tema ético. El primero, Nussbaum reconoce desde el principio que las escuelas helenísticas, de la misma manera que Aristóteles, pertenecen a una cultura en la que la elaboración de principios éticos se basa especialmente en la búsqueda o acercamiento de la *eudaimonía*, por lo tanto, habrá que considerar de las escuelas helenísticas su distanciamiento o acercamiento con la teoría aristotélica acerca de la naturaleza humana y la concepción de la vida buena, no es por supuesto lo más importante de tales escuelas, pero no hay que dejarlo de lado; segundo, para valorar las elaboraciones éticas en términos teóricos-prácticos es necesario reconocer el papel y la importancia de un proyecto integral que condensa tanto el razonamiento práctico en la manera de vivir (la manera de conducir el arte de vivir) como la correspondencia y coherencia con las demás teorías sobre el mundo natural y el orbe celeste, la investigación sobre el orden del mundo es fundamental para basar las creencias y por lo tanto las pasiones en contenidos proposicionales sólidos. Tercero, el modelo terapéutico ético-médico si se concentra en la transformación de los individuos a través de las prácticas corporales y los ejercicios espirituales y racionales, la transformación tiene que ver precisamente con una vida que se diferencie de las formas comunes y aspire a la no turbación del alma. Sin embargo, el argumento principal es que se trata de una transformación desde el individuo hacia la persona. Es decir, la intención de las escuelas de tratar al alma del mismo modo que al cuerpo por medio de la terapéutica significa la modificación profunda de los hábitos y formas de vida en las que están inscritas los sujetos para que estos decidan, participen y se desarrollen activamente en el mundo, no únicamente en el orden natural que les es cercano, sino para considerar la incidencia de todo lo existente en sus prácticas cotidianas.

Pero como quiera que se piensa que las deficiencias de que adolecen sus vidas —la falta de recursos económicos, por ejemplo, o de amigos, o de derechos políticos— no han dañado las creencias y los deseos mismos, parece también que no es tarea de la filosofía ocuparse de esas deficiencias. Eso parece más bien tarea de la política o de la amistad.

Para una filosofía ética médica, en cambio, el compromiso de actuar es intrínseco. Descubrir de qué adolecen los seres humanos y qué es lo que necesitan es el prelude, y resulta inseparable, del intento de sanarlos y darles lo que necesitan.⁵³

Podemos notar que la terapéutica médica en términos éticos que rastrea Nussbaum tiene que ver sobre todo con el alivio de los males que impiden el florecimiento humano. El proyecto es integral y no se concentra solo en las prácticas filosóficas de elección personal como nos explica Foucault. El reconocimiento y acercamiento a una vida floreciente es un proceso largo y complicado en el que intervienen los cuestionamientos sobre toda la constitución humana a nivel corporal, emocional y mental, pero también con el orden natural y social que determina en buena medida la posición y las posibilidades de acción de los humanos.

3.5 Anexo: La forma de interpretación sobre la helenística: una crítica desde Katerina Ierodiakonou⁵⁴ e Ilsetraut Hadot

Finalmente apuntaremos a continuación algunas ideas sobre la forma de interpretación que ha imperado en la tradición filosófica sobre las escuelas helenísticas, particularmente sobre el estoicismo romano pues las autoras centran sus estudios en esta producción filosófica. Recurriremos a los trabajos de las investigadoras Katerina Ierodiakonou, especialista y profesora de la National and Kapodistrian University of Athens sobre filosofía antigua, e Ilsetraut Hadot⁵⁵, filósofa germano-francesa, desafortunadamente

⁵³ *Ibidem.*, p. 57.

⁵⁴ Katerina Ierodiakonou, grado y máster en Filosofía por la Aristotle University of Thessaloniki, doctora por la London School of Economics, disertación doctoral: *Analysis in Stoic Logic*. Profesora de Filosofía antigua en la University of Athens, profesora asociada de Filosofía antigua en la University of Geneva, miembro fundadora de la South-East European Association for Ancient Philosophy, presidenta del Committee for Byzantine Studies, miembro del Committee for Academic Appointments en University of Tel Aviv, University of Crete y University of Patras. Sus investigaciones están especializadas en la lógica y física estoicas y en general en la producción filosófica y científica de la filosofía antigua y la helenística. Algunas de sus publicaciones son: *Colour psychology in the Graeco-Roman world*, *Aristotle, physics alpha*, *Sextus Empiricus and ancient physics*, *The use of examples in Philosophy*, *Topics in stoic philosophy*, ésta última presente en nuestra investigación.

⁵⁵ Ilsetraut Hadot (Berlín, 20 de diciembre de 1928), filóloga clásica, filósofa e historiadora especialista en estoicismo, neoplatonismo y en general en filosofía antigua. En 1966 se gradúa como doctora en filosofía por la Free University of Berlin con el trabajo *Seneca and spiritual direction in antiquity*. Defiende su tesis en 1977 en Paris-Sorbonne University para acreditar el título de doctora en artes. Fue acreedora de los premios Victor Cousin en 1978 por el trabajo: *The problem of Alexandrian neoplatonism. Hierocles and Simplicius*, y el premio François-Millepierres por el trabajo: *Seneca. Spiritual direction and practice of philosophy*, ambos premios otorgados por la Académie Française. Entre sus trabajos se encuentran: *Apprendre à philosopher dans*

los trabajos de esta última no están traducidos al español ni al inglés, por lo que retomaremos solo algunas ideas que ha expuesto uno de sus lectores. Sobre Ierodiakonou solo tenemos uno de sus trabajos como compiladora, un escrito breve pero muy ilustrativo. El acceso a las obras de estas filósofas es complicado, como lo es en general para cualquier investigadora, pero trataremos de exponer algunas ideas que, de tener el suficiente acceso al contenido, habrían conducido la investigación hacia otros fines. Las que expondremos a continuación son críticas que las filósofas mencionadas hicieron sobre la forma de interpretación de las escuelas helenísticas, sus trabajos intentan reivindicar el valor filosófico de la producción helenística sin la tendencia a considerarla un eslabón previo a la Filosofía sin más.

Para acotar algunas ideas de Ilsetraut Hadot retomaremos el trabajo de Matthew Sharpe. De acuerdo con el autor, Hadot ⁵⁶ analiza la escuela estoica de Séneca bajo la categoría de dirección espiritual. Hadot encuentra que en el estoicismo el filósofo adquiere la figura de sabio y asume un papel de director espiritual, es decir, no solo se concentra en las elaboraciones teóricas del estoicismo, sino que además guía, orienta o, en todo caso funge como un modelo para los estoicos; el papel del director espiritual reside, por lo tanto, en el cultivo del otro, del discípulo, y su trabajo no solo consiste en enseñar o aportar los principios éticos en términos teóricos adecuados, sino esencialmente en acompañar y alentar al discípulo a practicar, en condiciones mundanas, las enseñanzas del estoicismo. El trabajo del maestro es hacer accesibles las enseñanzas de la escuela no tanto porque sea obligatorio el conocimiento del contenido, sino porque es importante transformar la vida del discípulo en armonía con la naturaleza.

De acuerdo con lo que expone Matthew Sharpe, Ilsetraut Hadot se vale de la figura del amigo para explicar la relación tan estrecha y profunda que se da en la escuela estoica para la transformación de la vida humana hacia el florecimiento de la misma. Según este argumento, un amigo es algo parecido a otro yo, es decir, un verdadero amigo tiene la capacidad de observar objetivamente, movido por una relación de respeto y afecto, lo que sucede en la otra persona, tiene la posibilidad de detectar sus faltas y vicios, enunciarlos y

l'Antiquité: L'enseignement du «Manuel d'Épictète» et son commentaire néoplatonicien, Arts libéraux et philosophie dans le pens  antique: contribution à l'histoire de l' ducation et de la culture dans l'Antiquité y S n que. Direction spirituelle et pratique de la philosophie, referimos a dicho trabajo en la presente investigación a través del estudio de Matthew Sharpe

⁵⁶ En adelante nos referiremos a Ilsetraut Hadot, no a Pierre Hadot.

ayudar, guiar o modificar tales comportamientos. La relación de amistad, como vemos, es esencial en el estoicismo de Séneca porque es una manera de advertir a los discípulos sobre los pesares y enfermedades de la vida que ocasionan la turbación e intranquilidad del espíritu. El carácter orientador del director espiritual tiene que ver con cómo el discípulo es capaz de adoptar los principios dogmáticos y encargarse de su conciencia, su constitución corporal y mental y acercarse a la vida del sabio. Por supuesto, reconocemos que la filósofa no duda en denominar dogmática a la escuela en cuestión, lo hace con pleno conocimiento de que es así por la forma en que se guían las prácticas filosóficas.

La dirección espiritual es una forma de terapéutica médica y el buen desarrollo de tal práctica depende enteramente de la forma en que se despliegan los principios éticos y morales sobre la vida de los humanos que pretenden acercarse al florecimiento de la vida evitando las riquezas, la fama y los placeres convencionales para acceder una vida acorde con la naturaleza y parecida a la del sabio.

By contrast, ancient spiritual directors asked their charges to overcome habitual modes of self-perception. But not in the name of a search for what is singular and idiosyncratic in individual's lives. The aim of ancient spiritual direction was instead to redirect their charges towards larger, self-transcending norms: and ultimately, towards the normative horizon of a life "according nature", embodied in the serene tranquility and inner freedom of the sage.⁵⁷

El trabajo de Hadot, del que tenemos algunas ideas gracias a Matthew Sharpe, contempla cuatro niveles de enfermedades del alma. Para la filósofa, el estudio detallado de este enfoque es fundamental para entender todo el ejercicio filosófico terapéutico. Solo expondremos brevemente los cuatro niveles de la enfermedad. El primero, nivel casi universal que contempla las cosas más indiferentes como la fama, el dinero y el placer, este tipo de enfermedad por ser el más común no está implantado profundamente en la mente y la cura es viable; el segundo, involucra la opinión sobre cosas indiferentes pero en un nivel

⁵⁷ "En contraste, los directores espirituales antiguos piden a sus discípulos* superar sus formas habituales de autopercepción. Pero no en nombre de una búsqueda por lo singular e idiosincrático en las vidas individuales. El objetivo de la dirección espiritual antigua era, en cambio, re direccionar a sus discípulos hacia largas y auto trascendentes normas: en última instancia, hacia el horizonte normativo de una vida "acorde con la naturaleza", encarnada en la tranquilidad serena y libertad interna del sabio." En: Ilsetraut Hadot's Seneca: spiritual direction and the transformation of the other. Matthew Sharpe. Deakin University. Disponible en: https://www.academia.edu/30194775/Ilsetraut_Hadot_s_Seneca_Spiritual_Direction_and_the_Transformatio_n_of_the_Other.

*hemos traducido la palabra charges por discípulos y no por "encargados", atendiendo al contexto de los textos.

un poco más profundo de manera habitual, en este nivel cualquiera es susceptible de cambiar; el tercero engrana la relación de las pasiones y las creencias de manera mucho más profunda, es decir, la cura es posible pero con dificultades más complejas, pues se trata de un vínculo encarnado en lo más profundo de la constitución humana; finalmente, el nivel más alto es el vicio en sí mismo y se trata de una condición de la *psyche*, es decir, está arraigada en la estructura cognitiva más profunda de la persona y anida pasiones y creencias falsas que han sido profundamente impresas en el alma del humano y que son imposibles de cambiar.

De la misma manera que Nussbaum, Ilsetraut Hadot rastrea los niveles de enfermedades y la relación con las creencias en los humanos, Hadot lo hace por niveles hasta llegar a los vicios pero en el fondo analiza también la estructura cognitiva que condiciona las acciones de los humanos hacia lo virtuoso o lo vicioso. El punto focal en que se concentra Hadot es la dirección espiritual o, más precisamente, en el director espiritual como guía para la enseñanza de las elaboraciones teóricas y el acompañamiento hacia las acciones virtuosas. Hadot reconoce abiertamente (como en su momento lo hace Nussbaum) que el estoicismo se conduce de forma dogmática pues asume que los principios que enseña a sus discípulos tienden hacia el florecimiento natural de la vida en sentido normativo. El estoicismo tiene claro el principio sobre la vida buena y sobre la tendencia natural de los humanos a elegir las acciones y creencias más virtuosas, entonces la escuela estoica habrá de considerarse bajo estas condiciones, es decir, los preceptos que ofrece no están sentados en el mero instinto de lo bueno, sino en un análisis profundo de la estructura cognitiva de los humanos, apoyado, como ya hemos mencionado, de los recursos escritos y orales que cuestionan la tensión entre la vida virtuosa de manera pura y la presencia de las pasiones arraigadas en lo más profundo de los humanos.

Hay dos ideas con las que queremos concluir respecto al aporte de Ilsetraut Hadot. La primera, la filósofa cuestiona el manejo que han hecho los filósofos e historiadores sobre la época helenística y los aportes de ésta, principalmente porque se ha tomado como referencia de una especie de declive de la filosofía antigua clásica. Es decir, la época helenística y, particularmente, el estoicismo han sido tildados por algunos historiadores como aportaciones poco rigurosas a nivel argumentativo a comparación de los filósofos clásicos. Y no solo se ha disminuido su valor filosófico, sino que se ha hablado ilustrativamente de la época helenística como un eslabón de carácter prototípico dentro de la Historia de la Filosofía como

ciencia. Sobre este punto, Katerina Ierodiakonou ha ahondado más y ha expuesto algunas conclusiones muy valiosas. La segunda, que se deriva de la primera: la consideración sobre la poca rigurosidad de las propuestas filosóficas de la helenística se vincula con la interpretación incompleta de que esta tradición buscaba o intentaba acercarse a la felicidad. Ya desde el segundo capítulo con Martha Nussbaum apuntábamos que este argumento es incompleto si se traduce la *eudaimonía* por felicidad, pues esta noción apunta más bien a una consideración hedonista y superficial. Las escuelas de las que hemos expuesto ya las propuestas rechazan abiertamente la inclinación hacia los placeres como objetivo final de la práctica filosófica. Tanto Nussbaum como Hadot utilizan la noción “florecimiento” o vida floreciente para referirse al sentido normativo de naturaleza que debe imperar en la enseñanza y transformación de las vidas humanas.

Como hemos expuesto, para nuestras filósofas el valor de la época helenística reside en las propias producciones filosóficas heredadas a la Filosofía en general, es decir, no se trata de una especie de referencia o nota al pie por la que se deba dar crédito por su trabajo, sino que se reconoce el carácter teórico y práctico, incluso dogmático de las escuelas helenísticas. Hasta ahora tanto Hadot como Nussbaum coinciden con la relevancia que tiene el análisis de las enfermedades corporales y del alma que están determinadas por la relación entre pasiones y creencias. Las maneras de practicar la filosofía en la helenística son particularmente especiales: la forma de ahondar en la estructura cognitiva profunda de los humanos es imperdible, la intención de elaborar principios de carácter ético considerando la presencia de los humanos en un proyecto integral es igualmente decisiva para la interpretación y el entendimiento adecuado sobre la práctica filosófica orientada al florecimiento de la vida.

Por su parte, Katerina Ierodiakonou se concentra en cuestionar por qué los historiadores y filósofos del siglo XVIII y XIX devaluaron las producciones de la helenística y, concretamente, del estoicismo. Una de las conclusiones más contundentes de la filósofa griega es que los historiadores más bien muestran inclinaciones personales en sus investigaciones o desconocen algunas partes importantes de la teoría estoica. De acuerdo con Ierodiakonou, las tradiciones inglesa y francesa tienen influencia de la tradición germana a la hora de leer e interpretar la historia de la filosofía antigua, varios de los historiadores siguen

la visión hegeliana de la historia de la filosofía y colocan a la tradición helenística en un nivel preparatorio.

Hegel's history of philosophy, with all the exaggeration of the speculative method, treats philosophy as an organism which develops following necessary laws. So, even if he explicitly acknowledges his debt to Tennemann's erudite *Manual*, his own basic presupposition is that the same truth goes through different phases in order to come to a definite expression. It is thus not surprising that, in the light of this theory, Greek as well as Roman civilization is seen as nothing but the preparatory stage for the development of the Christian idea; and Stoicism falls into the same scheme.⁵⁸

Katerina Ierodiakonou critica la tendencia en los historiadores y filósofos a considerar la época helenística como un ejercicio preliminar en la Filosofía, lo que se desprende de este tipo de argumentos es que las producciones teóricas de la helenística o son interpretaciones incompletas de la filosofía griega clásica o son antecedentes de las elaboraciones teóricas del cristianismo. El argumento de la filósofa es que el estoicismo y, en general, las escuelas helenísticas tienen sus propias producciones con matizaciones originales, no hace falta legitimar su valor como una etapa anterior o posterior como si se tratara del desarrollo de un sistema como el positivista. La filósofa detecta en los escritos de historiadores como Schwegler interpretaciones anacrónicas, comparando el ejercicio filosófico helenístico con el de Aristóteles y Platón. La comparación, como hemos explicado líneas atrás, tiene sentido en la medida que concluye el acercamiento o diferencia con tales teorías únicamente como referencia histórica, no como lineamiento de contenido.

De acuerdo con Ierodiakonou hay tres ideas particulares que provocan las malas interpretaciones sobre el sistema estoico, las describiremos someramente. La primera, la división de la Historia de la filosofía antigua. Historiadores como Zeller, Schwegler, Brandis, etcétera, clasifican esta historia en tres partes: presocráticos, de Sócrates a Aristóteles y filosofía grecorromana. Según esta división, la helenística se considera el declive de la producción filosófica antigua. El criterio con que analizan estas etapas se basa en la

⁵⁸ “La historia de la filosofía de Hegel, con toda la exageración del método especulativo, trata la filosofía como un organismo que se desarrolla siguiendo leyes necesarias. Incluso si él reconoce su debate con el erudito *Manual* de Tennemann, su presuposición básica es que la misma verdad se desarrolla en diferentes fases en orden a convertirse en una expresión definitiva. Por lo tanto, no es sorprendente que, a la luz de esta teoría, tanto la civilización griega como la romana son vistas como una etapa preparatoria para el desarrollo de la idea cristiana, y el estoicismo entra en este mismo esquema.” Katerina Ierodiakonou, *Topics in stoic philosophy*, (New York: Oxford University Press, 1999), 9.

ponderación del trabajo de Sócrates sobre el resto, es decir, se considera filosofía en sentido estricto el aporte socrático. La segunda, la confusión entre el estoicismo griego y romano, la filósofa explica que los historiadores mencionados tienden a considerar al estoicismo una práctica subjetiva sin profundidad filosófica, la confusión reside en estudiar al estoicismo romano como la única propuesta de este tipo y seleccionar solo los ejercicios prácticos que están referidos las prácticas mundanas más comunes, de ahí que se cuestiona el valor de la escuela estoica en general. La tercera, el lugar subordinado que dieron a la física y la lógica en la interpretación del sistema estoico. Nuestra autora acepta que buena parte de las elaboraciones teóricas del estoicismo se concentran en la parte moral y ética, sin embargo, eso no significa que dejaran de ejercitar la lógica y la física. Recordemos que en el análisis que hace Nussbaum sobre las escuelas helenísticas también se reconoce abiertamente el enfoque en la ética (porque se vincula con el modelo ético-médico), sin embargo, la propia Nussbaum nos recuerda que las escuelas helenísticas se apoyan del uso del sistema lógico para construir sus teorías y se valen también de la física para dar explicación al orden natural y mundano a través de las teorías físicas y contrarrestar los efectos de las creencias populares que propician las pasiones erróneas.

Las interpretaciones basadas en estas ideas de manera general fueron decisivas para la comprensión de la filosofía antigua entre los historiadores y filósofos del siglo XVIII y XIX, por lo que resulta imposible heredar estas malas interpretaciones y reproducirlas en lo sucesivo. A esta tendencia que prevaleció en estos siglos Ierodiakonou lo llama el declive o disminución de la relevancia de las escuelas helenísticas en general y de la escuela estoica en particular. La filósofa apela a los trabajos que fueron publicados en el siglo XIX intentando aclarar algunas ideas erróneas pero su publicación no fue suficientemente difundida para contrastar con los análisis existentes.

Por otra parte, la autora argumenta que el renacimiento de los estudios de las escuelas helenísticas, poniendo en cuestión las interpretaciones hechas por los historiadores mencionados, surge de los físicos y lógicos de mediados del siglo XX y no de los historiadores o filósofos, como se esperaría. El argumento principal de los lógicos y físicos como M. Bochenski es que no se dio el trato debido a la producción estoica en lógica porque se consideraba que la lectura que tenían los estoicos de la lógica de Aristóteles era vacua e insuficiente. Es decir, se le atribuye a la helenística una lectura mal copiada de la lógica

aristotélica, esto se sostiene también por el argumento kantiano que afirma que después de la lógica aristotélica no hay muchos pasos relevantes que puedan considerarse en el estudio de esta materia. La autora menciona a algunos autores que comienzan con la investigación de las contribuciones del sistema lógico del estoicismo y que analizan esta escuela bajo sus propios méritos, a saber: J. Lukasiewicz, B. Mates, O. Becker, etcétera.

Katerina Ierodiakonou afirma que el trabajo de la escuela estoica se concentró en los principios éticos porque la filosofía se concibe como un arte de vida, es decir, el ejercicio filosófico tiene repercusión en la vida mundana de manera inmediata, por ende, las elaboraciones teóricas éticas son fundamentales; sin embargo, la propuesta helenística en general apela al proyecto integral que considera la ética, la lógica y la física. Traer a cuenta el orden del mundo como forma de orientación de las acciones humanas es un principio común en las escuelas helenísticas, el estudio de la física y la lógica tienen una relación muy estrecha con la vida cotidiana, entonces el sentido de estas producciones de carácter científico están siempre relacionadas con fines prácticos.

During the nineteenth century it was commonly held, for reasons which I have already discussed, that for the Stoics themselves a kind of *Lebensphilosophie* had been the ideal, and Stoic ethics for the most part had been nothing more than good counsel for one's everyday life. It is, of course, true that the highest aim of the Stoic was to learn how to conduct himself in life, but no Stoic philosopher ever doubted that this was to be based on a grasp of the truth and on a true understanding of the world. It is this understanding of nature's design of the world in general and of human beings in particular which shapes, according to the Stoics, our notion of the good and thus our behavior on the basis of this notion.⁵⁹

Como podemos notar, la postura de Ierodiakonou es bastante clara respecto al valor que se le ha negado a la producción filosófica de la época helenística. Queremos remarcar dos ideas respecto al trabajo de la autora. La primera, el análisis no solo está enfocado en el contenido de las interpretaciones y las implicaciones negativas que tienen en la comprensión de la Historia de la filosofía, ya sea por una lectura incompleta o por las preferencias

⁵⁹ Durante el siglo XIX era comúnmente sostenido, por razones que ya he discutido, que para los mismos estoicos la *Lebensphilosophie* era el ideal, y que la ética estoica en gran parte no fue más que un buen consuelo para cada día. Es cierto, por supuesto, que el mayor objetivo de los estoicos fue aprender cómo conducirse a sí mismo en la vida, pero ningún filósofo estoico dudaba que eso tenía que estar basado en la comprensión de la verdad y en un verdadero entendimiento del mundo. Es este entendimiento de cómo está diseñada la naturaleza del mundo en general y de los seres humanos en particular lo que da forma, de acuerdo con los estoicos, a nuestra noción del bien y, por lo tanto, nuestro comportamiento basado en esta noción. *Ibidem.*, p. 18.

personales que se dejan ver en los estudios tendientes a analizar las ideas del agrado del autor, sino que además el análisis cuestiona, en primera instancia, la metodología hegeliana que coloca a la helenística en una posición de desventaja como una etapa preparatoria y no como un ejercicio filosófico *per se* y, en segundo lugar, critica también el uso indiscriminado de parte de los historiadores y filósofos de esta metodología para evaluar las propuestas helenísticas. Por supuesto resulta necesario ahondar sobre estos argumentos porque el trabajo de la autora representa un cuestionamiento a la tradición filosófica de carácter académico. El interés no solo reside en analizar qué tan benéfica o perjudicial es dicha metodología sino también en ponderar de manera justa el trabajo de la autora, sin embargo, puesto que ese no es el fin de esta investigación, solo lo apuntamos como una posible vía de investigación para otros trabajos.

La segunda idea que queremos remarcar es que el estudio que nos ofrece Ierodiakonou también tiene como una de las ideas centrales el proyecto integral de la época helenística que condensa el desarrollo de los principios éticos en relación con el desarrollo de las elaboraciones lógicas y físicas, es decir, estas elaboraciones adquieren sentido por el propio contenido y también por la incidencia en el curso de la vida humana. La filósofa griega también expone el sentido normativo de la naturaleza que está presente en el proyecto helenístico, es decir, las intenciones de las escuelas están referidas a la correspondencia y coherencia entre el mundo natural, el orbe celeste y la vida humana.

Conclusiones

Para este apartado de la investigación, y atendiendo a la forma de organización de la misma, expondremos las conclusiones de ambas partes del estudio comparativo y delinearemos brevemente algunas ideas sobre el anexo del capítulo tres que, aunque no han sido desarrolladas de manera profunda, son valiosas y muy ilustrativas para la orientación de esta investigación.

La estructura bajo la que Foucault analiza la época helenística considera al menos tres elementos estrechamente relacionados: la subjetividad, la verdad y la estética de la existencia. El propio autor reconoce que no parte de una concepción pre elaborada y fija del sujeto y que la época helenística tampoco lo hace, más bien se vale de los elementos más importantes para describir en qué términos se construye la subjetividad. Por ende, lo que reconoce Foucault en esta configuración es la concatenación de la *inquietud de sí*, las técnicas del yo, el ejercicio *parresiástico*, y la estética de la existencia. No concluimos con ello que es una lista de pasos o una receta bien elaborada sobre cómo se transforman los sujetos a sí mismos por medio de los ejercicios, sino que el autor, aunque no lo enuncia como un esquema, no deja fuera del análisis ninguno de estos elementos.

En la concepción foucaultiana de la construcción del sujeto se encuentra la estética de la existencia que representa la concordancia entre los elementos que hemos mencionado líneas atrás. Es decir, puesto que para la época helenística el régimen a nivel individual es decisivo entonces la correspondencia entre los actos personales con los principios de una vida buena, exenta de pasiones y elementos externos que generen dependencia es el punto medular de una existencia libre, cercana a la *autarquía* y *ataraxia*. El principio ético se conforma entonces por la elección libre y razonada de las mejores acciones y ejercicios para los sujetos, a través de la elaboración y enunciación verdadera de lo que son ellos mismos y los demás, atendiendo también a la idea de tomar la vida como una obra susceptible de forjar en términos de bien, armonía, belleza y honor. La estética de la existencia se vincula con el principio ético de autogobierno, es decir, de conducir la vida bajo el propio dominio precisamente porque la vida individual se pone como el eje central de las acciones, el individuo se reconoce como sujeto de sus propias acciones y se plantea como objetivo la construcción de una vida libre de determinantes externos.

En el anexo del capítulo tres presentamos la postura de Ierodiakonou respecto a las interpretaciones de historiadores y filósofos de la tradición helenística. Dichas interpretaciones colocan a la helenística como una tradición con poca producción filosófica o una producción más bien deficiente y poco profunda, la explicación que nos ofrece Ierodiakonou es que estas interpretaciones parten de una lectura deficiente y de la tendencia de considerar que la helenística es una etapa preparatoria para la Filosofía como ciencia. En el caso de Michel Foucault, el filósofo rastrea las formas en que se constituyó el proyecto de la subjetividad trayendo a cuenta tanto las categorías heredadas de la filosofía griega clásica como las innovaciones de las prácticas filosóficas de las escuelas helenísticas, es decir, Foucault reconoce el trabajo y herencia que legan dichas escuelas a la tradición filosófica en general. Sin embargo, en los estudios de Foucault también podemos apreciar una cierta inclinación hacia la contemplación del mundo cristiano como heredero y modificador de ciertas prácticas helenísticas.

Cuando Foucault analiza los términos de verdad y falsedad de los ejercicios discursivos de los sujetos regularmente acude a la rectificación argumentativa sobre la institucionalización y estricta regulación que hace el cristianismo de prácticas como la confesión y los exámenes de conciencia. Esto es, el argumento foucaultiano muestra las prácticas helenísticas como ejercicios que forjan la subjetividad pero que adquieren una relevancia formal e incluso obligatoria en el auge del cristianismo. Así también, Foucault argumenta con frecuencia que los ejercicios de los individuos no deben entenderse como prácticas egocéntricas o narcisistas como se considera para el cristianismo. Si bien el filósofo francés no niega la herencia de carácter filosófico de la helenística, siempre compara las prácticas de ésta con la institucionalización y los dispositivos de poder que elabora el cristianismo a partir de una lectura a conveniencia de la época helenística.

Reconocemos el trabajo del filósofo francés porque tiene la particularidad de retomar pasajes ilustrativos de la filosofía griega clásica para explicar el origen de las categorías para analizar la construcción de la subjetividad, sin embargo, vale también cuestionar por qué la crítica de sus estudios es particularmente estricta con los dispositivos de poder que se aplican en las relaciones de hombres jóvenes o, en general, en las prohibiciones que se acentuaron en el auge del cristianismo. Es decir, por qué es tan insistente el autor en denominar como judiciales las prácticas de las escuelas helenísticas con la intención de evaluar la

funcionalidad o profundidad que se puede rastrear de la confesión o de los exámenes de conciencia, por ejemplo. Sobre estas consideraciones queremos apuntar dos ideas: la primera, los matices sobre las investigaciones de la helenística están profundamente relacionadas o, incluso, evaluadas con categorías de poder, prácticas judiciales y elementos punitivos, casi como si se tratara de un sistema prototípico del cristianismo y, aunque el autor lo menciona someramente, la analogía médica-ética no tiene la relevancia suficiente para tratar los ejercicios filosóficos. La segunda, consideramos que los vicios interpretativos que denunciaban tanto Hadot como Ierodiakonou no solo se hicieron presentes en los historiadores y filósofos del siglo XVIII Y XIX, sino que es una tendencia generalizada que mantiene la visión hegeliana como un eje importante de interpretación. No argumentamos que la tradición hegeliana no sea lo suficientemente importante, sino que se ha utilizado de tal forma que incluso puede aparecer su uso a conveniencia, como si se adecuara las búsquedas a las inclinaciones personales.

Algunas de las complicaciones para entender el análisis de la época helenística y en particular de la *inquietud de sí (epimeleia heautou)* aparecen por ejemplo en el desarrollo escaso del tema “La mujer” en el volumen tercero de la *Historia de la sexualidad*. Más que hablar sobre la mujer, como lo llama Foucault, el capítulo se centra en la denuncia de la imposibilidad o regulación de las relaciones entre hombres jóvenes y el comienzo de la institucionalización de las relaciones conyugales. Nuevamente aparece el desenvolvimiento de las prácticas helenísticas romanas tardías como antelación del proyecto cristiano, que consolidó las relaciones entre hombres y mujeres determinadas por la procreación, la negación de los deseos corporales y la obligación de confesión de las acciones diarias. Desafortunadamente Foucault no esboza, ni siquiera menciona, la diferencia sexual en los volúmenes de la obra mencionada, lo que hace confuso el entendimiento de dicho tema. En la obra de Hegel —de la que Foucault es heredero y buen lector—, por otra parte, las notas sobre la diferencia sexual son muy valiosas, lo que nos hace pensar, como lo hemos apuntado antes, que la lectura hegeliana de la *Historia de la filosofía* se ha utilizado a modo para ciertos aspectos, incluso por Foucault.

De acuerdo con Nussbaum, por otra parte, el proyecto de la helenística puede describirse por el modelo ético-médico que concentra los ejercicios y prácticas filosóficas en la cura y estabilidad del cuerpo y del alma. Cada escuela aporta los principios que considera

adecuados para el buen funcionamiento del cuerpo y para la estabilidad del alma. Sobre los ejercicios corporales en general se trata del cuidado, ejercitación y recuperación de las funciones fisiológicas vitales para los humanos. Sobre el alma y el cometido de lograr la tranquilidad de ésta, la filósofa analiza el tratamiento que hacen las escuelas helenísticas de la relación entre creencias y pasiones o emociones (sobre esta diferencia está especificado el uso de cada término en el capítulo 2). Respecto a esta relación Nussbaum retoma los análisis de epicúreos y estoicos en torno a la incidencia que tienen las creencias popularmente generalizadas en las pasiones que los humanos desarrollan a partir de las primeras. Se concluye de tal análisis que las escuelas helenísticas estudiadas optan por cuestionar las pasiones que se desprenden de creencias fundadas en principios falsos.

Nussbaum examina la escuela estoica —y nos concentramos específicamente en este análisis porque hay contenido basto sobre las cuestiones éticas— particularmente sobre los problemas éticos y las implicaciones de estos. Nuestra filósofa analiza detenidamente la tradición trágica sobre las historias de personajes emblemáticos y argumenta que la validez o invalidez de las acciones humanas está más allá de los principios éticos planteados por las escuelas helenísticas. La filósofa acude a la lectura de las tragedias para ejemplificar la complejidad a la que se enfrentan las escuelas helenísticas cuando pretenden ofrecer principios éticos como orientadores de la vida humana. Esto no significa que el proyecto helenístico no tiene sentido alguno, por el contrario, significa que el compromiso de la época helenística trae a cuenta los dilemas más complejos de las vidas de los individuos que forjan una personalidad en atención a los fines de la vida floreciente. Es decir, las vicisitudes que atraviesa Medea, por ejemplo, no pueden rechazarse o aceptarse tajantemente precisamente porque encarnan problemas profundamente difíciles de resolver. Nussbaum no solo plantea descriptivamente el dilema de justificar o juzgar a Medea, sino también la necesidad de cuestionar meticulosamente hacia qué dirección se encaminan las acciones de los sujetos que pretenden ser libres y que tienen como fines la *ataraxia* y la *autarquía*.

Bajo el estudio de Nussbaum pudimos dimensionar el trabajo de las escuelas helenísticas que centraron sus esfuerzos en la implementación de principios, ejercicios y prácticas para que los humanos desarrollaran sus capacidades propias con miras a forjar una vida floreciente o *eudaimonía*. Para Nussbaum, la transformación de los humanos sucede precisamente en la participación activa de los individuos; el diagnóstico de las enfermedades

del alma es el punto de partida para la transformación de los individuos en personas a través de las acciones, guiados por los principios éticos y la responsabilidad que adquieren con el resto de personas. Para nuestra filósofa la transformación de los humanos no se da en términos de verdad y dominio como lo es para Foucault, sino en términos de responsabilidad, participación activa y ética en los asuntos mundanos, es decir, en el terreno práctico.

La filósofa estadounidense estudia cuidadosamente las propuestas de las escuelas helenísticas para rastrear la manera en que elaboran los principios de carácter ético y cómo conjugan estos con las elaboraciones teóricas del mundo físico. De acuerdo con Nussbaum, y en general su postura coincide con las de Ierodiakonou y Hadot, el desarrollo de las vidas de los humanos no es un proyecto aislado, que justifica la construcción de un sujeto en función de lo que el mismo es o sabe de sí, sino la correspondencia entre el conocimiento del mundo físico y el diagnóstico y cura de las enfermedades del alma para acercarse a la *eudaimonía*. Recordemos que tanto para el epicureísmo como para el estoicismo el conocimiento del mundo natural y del orden físico es decisivo para la educación o erradicación de las pasiones y creencias que provocan perturbación en los humanos.

Las contribuciones de Nussbaum sobre las escuelas helenísticas son además de valiosas muy explícitas sobre las inclinaciones. Es decir, Nussbaum advierte deliberadamente que acude a la tradición aristotélica para orientar los fines de su investigación. La concepción sobre el sentido normativo de la naturaleza está presente desde las primeras líneas, pero no solo se trata de una inclinación personal o de su formación académica, sino de un análisis suficiente sobre las diferencias y similitudes de las escuelas helenísticas con la escuela aristotélica. La particularidad de Nussbaum es que asume abiertamente la oposición o similitud que ejercen las escuelas respecto de la concepción aristotélica del bien y reconoce abiertamente que cada escuela construye su propia concepción con intenciones muy claras, ninguna teoría de carácter ético es neutral, las escuelas (recordemos de nuevo que exceptuamos al escepticismo) elaboran sus principios en función de sus propios intereses que generalmente coinciden en el uso de la terapéutica del modelo ético-médico para el acercamiento a la *eudaimonía*. Como vemos, la filósofa tiene la gentileza de mostrar abiertamente, a manera de advertencia y preparación, sus inclinaciones e intereses particulares en la investigación.

Nussbaum es sumamente crítica con las conclusiones que elabora Foucault sobre las estructuras de poder que atraviesan a los sujetos. Lo que denuncia la filósofa es que encasillar las elaboraciones de los helenísticos bajo las categorías de poder y dominio es tanto como pensar que siempre hay al menos algo oculto, algo que debe ser juzgado, algo que debe ser cuestionado por su validez o por su presencia en la constitución humana. La consideración de Foucault de la razón, por ejemplo, como una forma más de poder político parece sumamente problemática no solo porque no se sostiene tal afirmación si la corroboramos con los argumentos estoicos, sino además porque tal postura afirma que los estoicos lo asumían de esta manera y que a partir de eso actuaban. El problema por supuesto es la presencia de las preferencias personales pero también la poca formalidad con los estudios de tal época.

La postura y argumentación de Nussbaum, como podemos notar, se encuentran mucho más cercanas a Ierodiakonou y Hadot. Con Hadot coinciden con la denominación del florecimiento al transliterar el concepto *eudaimonía*, dicha interpretación es sumamente valiosa porque posibilita la comprensión de los fines en el terreno ético y porque esta noción no puede explicarse sin acudir al menos a tres elementos más: la naturaleza humana, la correspondencia armónica entre los órdenes naturales y celestes y la configuración de la persona y no solo la presencia del individuo. Cuando las filósofas acuden a la noción de vida floreciente lo que hacen es establecer los recursos necesarios y los puntos fundamentales para entender el proyecto de la helenística, no solo por una especie de formulación de principio ético de manera individual, sino de manera más profunda sobre la incidencia total en todos los ámbitos.

Respecto a la postura de Ierodiakonou, Nussbaum también aprecia en demasía las contribuciones hechas en el campo de la lógica y de la física. Con Katerina Ierodiakonou pudimos apreciar que la tradición académica de los siglos XVIII y XIX no valoró lo suficiente las contribuciones en la ciencia física hechas por la helenística, al contrario, disminuyó su carácter científico. Tanto Nussbaum como Ierodiakonou explican con bastante finura que la comprensión del proyecto integral de las escuelas helenísticas no puede hacerse sin traer a cuenta estos aportes. Si bien ambas autoras se dirigen sobre los aportes en las elaboraciones éticas, ambas reconocen también que la producción científica es un elemento determinante para los principios éticos y morales, por lo tanto, la transformación de las vidas

con miras al florecimiento de las mismas depende enteramente del desarrollo adecuado y funcional de los ámbitos físicos, lógicos y éticos.

Ilsetraut Hadot, Katerina Ierodiakonou y Martha Nussbaum coinciden con la manera de investigar la época helenística principalmente porque concentran la atención en el análisis detallado de la elaboración, modificación y evaluación de principios éticos de las escuelas helenísticas, tomando en cuenta el desarrollo de la física, la lógica y los órdenes naturales y celestes. El estudio, como hemos apuntado, no se dirige únicamente a las prácticas corporales como ejercicios aislados a los que se reduce el ejercicio filosófico, sino que las filósofas traen a cuenta el proyecto integral que emprendieron estas escuelas; en el caso de Hadot y Nussbaum la línea de seguimiento describe la terapéutica como tratamiento tanto del cuerpo como del alma para lograr o acercarse a una vida floreciente. Ambas autoras evitan la traducción felicidad para el concepto *eudaimonía*, lo que no solo facilita la comprensión de tal proyecto, sino que propicia el reconocimiento de una época que heredó nociones de la filosofía antigua pero que elaboró aportes propios incluso de manera dogmática. En el caso de Katerina Ierodiakonou tenemos la contundente denuncia de una lectura incompleta e interpretaciones inclinadas de manera personal de parte de investigadores de los siglos XVIII y XIX. El problema que detectamos, por ende, no es solo la investigación incompleta sobre la época helenística que hace la vinculación con las prácticas ortodoxas del cristianismo, sino el nulo reconocimiento y exposición de los trabajos de filósofas como Ierodiakonou, Hadot y Nussbaum.

Queremos finalmente denunciar dos cosas en particular: la primera, la Filosofía académica debe mucho a las investigadoras de esta rama, pues sus aportes han sido obviados, por no decir rechazados, la preeminencia, alimentada por condiciones sociopolíticas o incluso económicas, de los aportes de filósofos como Michel Foucault y Pierre Hadot en la temática estudiada es notable y, en cierta medida, no es suficiente para una comprensión integral de los aportes helenísticos. Los trabajos de Martha Nussbaum, por ejemplo, contemplan las vías alternas de interpretación de los argumentos propios de cada escuela y contemplan también la herencia trágica y lírica que delinea las inclinaciones y cuestionamientos éticos. Sobre el análisis del poema de Lucrecio, Nussbaum describe claramente que la investigación de las pasiones que se aprenden por medio de las creencias equivocadas es imprescindible para comprender la manera en que se ha normalizado e

interiorizado la violencia sexual. La filósofa no solo hace un esbozo muy valioso sobre las diferencias sexuales que colocan en posiciones diferentes e injustas a los varones y las mujeres, sino que abre la posibilidad de explorar esa vía para rastrear argumentos filosóficos sobre las prácticas normalizadas de las pasiones y los deseos.

La segunda: que consiste en la dificultad para acceder a los trabajos de filósofas, en principio porque las publicaciones impresas son económicamente inaccesibles y las publicaciones digitales suelen estar condicionadas por el mismo factor o por requisitos de investigación de posgrado; en segundo lugar, las traducciones de tales trabajos no suelen existir más en que en el idioma original, en el caso de Hadot en alemán y francés. El problema no se reduce a las dificultades habituales que enfrenta una persona investigadora, sino que además se añade la invisibilidad de los estudios de mujeres filósofas que plantean críticas tanto al contenido como a las inclinaciones de filósofos de renombre. Algo que no sucede por ejemplo con investigadores como Slavoj Žižek, que generalmente adquiere prontas traducciones de sus trabajos. El peso de la academia, por ende, tiene cierta tendencia a las investigaciones de carácter innovador antes que a los planteamientos filosóficos de cualquier índole.

Con estos argumentos no asumimos que esté negado el espacio para las mujeres filósofas investigadoras y no lo está porque estas mismas lo han defendido por largo tiempo, pero sí que está marcado todavía por las figuras más importantes de la filosofía académica occidental, lo que impide que sus trabajos tengan la difusión y análisis adecuados. Admitimos que la práctica filosófica parte del genuino interés de conocer nuevos ámbitos, cuestionarse la vida, intentar transformarla no solo por los razonamientos sino por las participaciones activas y éticamente responsables a partir de esos razonamientos; sin embargo, tal interés genuino no es suficiente para acceder y plantear nuevos argumentos sobre la Filosofía, sea ésta de las latitudes que sea. Y aun con tales inconvenientes, el ejercicio filosófico, tanto en la postura que asumimos como en la postura (helenística) que hemos expuesto, es posible y sobre todo necesario, no únicamente por los intereses personales que motivan las elaboraciones teóricas, sino también por el compromiso y responsabilidad que adquirimos al usar nuestra palabra para intentar configurar formas dignas de vida.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos. 1985.
- Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. 2004.
- Empírico, Sexto. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos. 1993.
- Foucault, Michel. About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Dartmouth. *Political theory*, Vol. 21, No. 2. (May, 1993), pp. 198-227.
- *Discurso y verdad en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós. 2004.
- *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: F. C. E. 2009.
- *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI. 2011.
- *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI. 2011
- *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. México: Siglo XXI. 2011
- La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. (Diálogo con H. Becker, R. Fornet- Betancourt, A. Gomez-Muller, 20 de enero 1984.
- *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: FCE. 2002.
- *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. México: Siglo XXI. 2013.
- *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós. 1990.
- Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa. 1995.

————— *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós. 2003.

————— *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. UK: Cambridge University Press. 1986.

Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela. 2006.

H. Dreyfus. P. Rabinow. «El sexo como una moral. Entrevista a Michel Foucault». *Revista de la Universidad de México*, no. 40 (1984).

Ierodiakonou, Katerina (Ed.). *Topics in stoic philosophy*. UK: Oxford University Press. 1999.

Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*.

Lucrecio. *De la naturaleza de la cosas*. Madrid: Cátedra. 1984.

Matthew Sharpe. [Ilsetraut Hadot's Seneca: spiritual direction and the transformation of the other.](https://www.academia.edu/30194775/Ilsetraut_Hadot_s_Seneca_Spiritual_Direction_and_the_Transformation_of_the_Other) Disponible en [https://www.academia.edu/30194775/Ilsetraut Hadot s Seneca Spiritual Direction and the Transformation of the Other](https://www.academia.edu/30194775/Ilsetraut_Hadot_s_Seneca_Spiritual_Direction_and_the_Transformation_of_the_Other).

M. Daraki, G. Romeyer-Dherbey. *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*. Madrid. Akal. 2008.

Platón. *Alcibíades*. Buenos Aires: Aguilar. 1965.

Séneca. *Diálogos*. Madrid: Gredos. 2014.

————— *Sobre la amistad la vida y la muerte*. Madrid: Edaf. 2011.

————— *Tragedias I. Hércules loco, Las troyanas, Las fenicias, Medea*. Madrid: Gredos. 1979.

Platón *Apología*. Madrid: Gredos. 2010.

Zambrano, María. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Cátedra. 1987.

Complementaria

Breno Battistin SEBASTIANI, « Droysen's concept of Hellenism between philology and history », *Aitia* [En línea], disponible en: <http://journals.openedition.org/aitia/1336> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.1336>

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós. 2016.

Droysen, Johann G. *Outline of the principles of history*. Boston: Ginn & Company. 1897.

Michel Foucault, Luther H. Martin, Huck Gutman & Patrick H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press. pp. 145--162 (1988)

Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2010.

————— *El orden del discurso*. México: Tusquets. 2013.

————— *La parrésia*. Madrid: Biblioteca nueva. 2017.

————— *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI. 1968.

San Agustín. *Confesiones*. Madrid: Gredos. 2010.

————— *Obras de San Agustín III*. Madrid: Editorial Católica. 1962.