



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Grado en Filosofía

Trabajo Fin de Grado

Pliegue y fondo

***Sobre la diferencia entre las prácticas de sí en Michel Foucault
y María Zambrano***

Autor: Carlos Villarino Moure

Tutora: Dra. Amanda Núñez García

A Coruña, 2022

RESUMEN

El presente trabajo indaga en el carácter ontológico de las prácticas de sí en relación con el giro hacia el sí mismo característico de la Postmodernidad. A tal fin, se exponen los resultados de una investigación sobre tales prácticas en María Zambrano y Michel Foucault, como expresión de una posible respuesta a la crisis de la racionalidad occidental. Además, se realiza un estudio crítico y comparativo de la dinámica y topología de las prácticas de sí en ambos filósofos, así como del meta-modelo que subyace a las mismas.

PALABRAS CLAVE: Zambrano, Foucault, sí mismo, subjetivación, prácticas de sí.

ABSTRACT

The present work is about the ontological character of the practices of the self related to the turn towards the self characteristic of Postmodernity. For this, the results of an investigation about such practices in María Zambrano and Michel Foucault are exposed, as an expression of a possible response to the crisis of Western rationality. In addition, a critical and comparative study of the dynamics and topology of the practices of the self in both philosophers is carried out, as well as of the meta-model that underlies them.

KEYWORDS: Zambrano, Foucault, self, subjectivation, practices of the self.

ÍNDICE:	PÁG.
1. INTRODUCCIÓN: DEL SUJETO A LA SUBJETIVACIÓN.....	4
2. ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES.....	7
2.1. El giro hacia el sí-mismo.....	7
2.2. ¿Qué es una práctica?.....	11
3. DOS LECTURAS DE LA CRISIS DE OCCIDENTE.....	15
3.1. Zambrano: La violencia de la Razón y de la Historia.....	16
3.2. Foucault: La doble racionalidad del más frío de los monstruos.....	23
3.3. Más allá de la Razón: Ensanchar, multiplicar, historizar.....	40
4. DINÁMICA Y TOPOLOGÍA DEL SÍ-MISMO.....	42
4.1. Zambrano y el fondo sagrado.....	42
4.1.1. El ensimismamiento del animal humano.....	45
4.1.2. Lectura de un cuento suff.....	50
4.1.3. Primer diagrama de las prácticas de sí.....	52
4.2. Foucault y el pliegue en las relaciones de poder.....	55
4.2.1. Características, postulados y componentes.....	59
4.2.2. La imagen del pliegue.....	65
4.2.3. Segundo diagrama de las prácticas de sí.....	68
4.3. Dos gestos de la distancia: En busca del límite.....	74
5. CONCLUSIONES.....	78
BIBLIOGRAFÍA.....	82

1. INTRODUCCIÓN: DEL SUJETO A LA SUBJETIVACIÓN

La presente investigación intentará esclarecer cuál es el alcance de un giro en la filosofía que vamos a denominar *giro hacia el sí-mismo*, y que, en buena medida, caracteriza el pensamiento filosófico de la Postmodernidad. A tal efecto, intentaremos problematizar las prácticas de subjetivación o de producción de ese sí-mismo a partir de dos pensadores que las han abordado como respuestas a la crisis del proyecto filosófico de la Modernidad en Occidente: María Zambrano y Michel Foucault.

Ambos hicieron lecturas de la crisis en que el proyecto de la Modernidad estaba inmerso, pero además sugirieron vías de solución mediante un similar gesto filosófico. Un gesto que, a pesar de su divergente trazo, coincide en algunos aspectos que hacen ilustrativa la presente investigación. En primer lugar, en ambos ese giro apunta, por un lado, a la consideración de algo distinto al sujeto de la Modernidad. Su gesto se dirige a un sí-mismo que ya no está dado de antemano ni resulta evidente, sino que habrá de resultar, en su caso, de una acción transformadora en la cual el agente trabaja reflexivamente sobre sí. En segundo lugar, Zambrano y Foucault no coinciden solamente en la problemática a la que buscan responder, sino que ambos también se aproximan en la manera en que despliegan su gesto. Los dos se vuelven hacia la Historia de la filosofía, para retomar caminos que habían quedado en parte intransitados.

Con todo, y a pesar de tales coincidencias (la crisis del sujeto y de la Razón como problema; el giro hacia el sí-mismo, como gesto filosófico; y un nuevo recorrido por la historia de la filosofía, como salida a esa crisis), hemos subtitulado el presente trabajo apuntando a *la diferencia* entre las prácticas de sí en María Zambrano y Michel Foucault. La comparativa, como se verá si no fracasamos por entero, reviste una especial significación ontológica, pues tal diferencia —como el logos de los antiguos griegos— de alguna manera los enlaza y separa.

A través de la investigación que aquí exponemos, por tanto, vamos a ensayar una tentativa de respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la dinámica y la topología de las prácticas de sí? En otros términos, se trata de explorar las prácticas de sí a partir de las aproximaciones de Zambrano y Foucault. La respuesta, podemos avanzar, cobra un cariz

ontológico que se mostrará en la comparativa y la diferencia entre ambas aproximaciones. Pero si quisiéramos sintetizar, en una pregunta más sencilla y directa, la finalidad del presente trabajo, habríamos de preguntar por el lugar: ¿Dónde se da o se juega la experiencia de las prácticas de sí?

Sobre todo esto volveremos en el curso de la presente investigación, pero antes vamos a trazar brevemente la biografía del tema que nos ocupa, para no incurrir en lo que Ortega denominaba una «filosofía ingenua o injustificada»¹. En relación con ello, convendría decir que el interés por lo que hemos dado en llamar *prácticas de sí* fue suscitado, a lo largo de algunas de las últimas asignaturas del Grado de Filosofía, en buena medida por un cierto hastío respecto de la aproximación a la filosofía como repertorio de visiones del mundo, sistemas más o menos complejos, y, en general, como interpretaciones de una realidad que uno podía ir tomando o dejando, pero que, en definitiva, atendían poco *a lo que hay*, y a lo que podemos hacer y producir (*poiesis*), entre otras cosas, con la filosofía y con su historia. Filosofías que, a pesar de su interés, terminaban alejándose de la propia experiencia de la realidad —de la experiencia de cada uno—, sumidas en un cierto escolasticismo o dogmatismo, en una propedéutica interminable, o, en el mejor de los casos, en una apelación a la transformación de la realidad —la célebre undécima tesis marxiana sobre Feuerbach—, pero sin que se acabara de discernir cuál era la conexión entre la acción y unas formulaciones que parecían ocupar más bien algún lugar en un complejo ensamblaje ideológico.

En ese recorrido, fueron las lecturas de Ortega y Gasset las que pusieron en juego la necesidad de medir al valor de una filosofía a partir de la propia circunstancia, en otros términos, por su inserción en la experiencia vital de cada uno. Con ello, se trataría de saber a qué atenernos, y qué hacer para abandonar nuestra frágil condición de naufragos².

¹ José Ortega y Gasset, «Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y demiurgia», en José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, ed. Paulino Garagorri (Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1981), 95. Ahí indica Ortega: «Entiendo por filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica».

² La metáfora del naufragio (y de la posible salvación) para condensar la condición humana es central y reiterada en Ortega y Gasset. Así, por ejemplo: «La vida es en sí misma y siempre un naufragio». José Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro», en José Ortega y Gasset, *Goethe – Dilthey*, ed. Paulino Garragorri (Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1983), 16.

Desde tal contexto, no es difícil entender el interés que nos suscitó el último Foucault con sus prácticas de sí. La filosofía, vista como un repertorio de tecnologías, no era ya tanto una cuestión de conceptos, de argumentación o de toma de posición en el terreno del pensamiento, sino que atendía a las experiencias transformadoras que sobre uno mismo se podían efectuar. El criterio filosófico, por tanto, pasaba a ser la propia experiencia; o, con más precisión, una determinada forma de experiencia de uno mismo: el cuidado de sí.

El último Foucault nos descubría así otra historia de la filosofía, donde sus personajes no se ocupaban —o no sólo— en un mero pensar conceptos o sistemas, ni tampoco en la pura contemplación (*theoría*), sino en transformarse en alguna medida a ellos mismos.

Despertado ese interés, la conexión de Foucault con Zambrano fue también en buena medida casual. Intentando comprender cómo los discípulos de Ortega —la Escuela de Madrid— habían desarrollado la apelación a la propia vida como realidad radical, terminé dando con un texto de Miguel Morey que, de alguna manera, me puso en la pista de la posible conexión entre María Zambrano y Foucault³. Ese texto me sugirió la posibilidad de leer la filósofa española desde la pauta de las prácticas de sí, todo lo cual terminó desembocando en la investigación que recogemos en el presente trabajo.

Tras la presente introducción, la estructura que vamos a seguir en nuestra exposición pasa por un segundo apartado, donde abordaremos algunas cuestiones preliminares de carácter terminológico o conceptual, necesarias para intentar avanzar con algo de precisión. A continuación, en un tercer apartado, esbozaremos cuál es la concreta problemática a que, según nuestra interpretación, da respuesta el interés por las prácticas de sí de los dos pensadores que nos ocupan. Para ello, acudiremos a dos breves textos, pero también —siguiendo el imperativo biográfico orteguiano— intentaremos sugerir algunas pistas sobre el sentido de las prácticas de sí desde la propia situación vital de Zambrano y Foucault. De seguido, ya inmersos en la cuestión de fondo, caracterizaremos las prácticas de sí en Zambrano y Foucault, con hincapié no tanto en el catálogo que desarrolla cada uno, como en la dinámica y la topología que permiten vislumbrar el cariz ontológico de la presente investigación. Finalizaremos con algunas conclusiones.

³ Miguel Morey, «Conjeturas sobre la meditación», en Miguel Morey, *Monólogos de la bella durmiente: Sobre María Zambrano* (Madrid: Alianza Editorial, 2021), 108-129.

2. ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES

2.1. El giro hacia el sí-mismo

La expresión *giro hacia el sí-mismo* la emplearemos, como ya se ha ido viendo, para referirnos a una vuelta o torsión —en el sentido de la *khere* del segundo Heidegger— hacia las prácticas de subjetivación o de producción de un sí-mismo. Un giro que es un intento de respuesta a la crisis —en especial, en su modelo de razón y de sujeto— del proyecto filosófico de la Modernidad en Occidente.

Ese giro apunta, por tanto, a la consideración de algo distinto al sujeto de la Modernidad, y, asociado con ello, también a un ensanchamiento o variación de una determinada idea de Razón (positivista, científicista, historicista, instrumental, etc). Se apunta entonces hacia un sí-mismo que desplaza al yo, y que ya no está dado de antemano ni resulta inmediato o evidente, sino que habrá de resultar, en su caso, de una acción transformadora en la cual el agente trabaja reflexivamente sobre sí. El giro hacia el sí-mismo se encuadraría así tras el abandono del sujeto creador, trascendente y omnipotente (la «muerte de Dios»), pero también después del desencanto con los sucesivos sujetos de la Modernidad, como el *ego* reflexivo cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el espíritu hegeliano, o el yo individualista y genio creador del Romanticismo; y sin olvidarnos de las clases en lucha como sujetos de la historia, ni del monolítico pueblo —«*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*»— y del partido único de los totalitarismos del siglo XX.

Tras el abandono, fracaso o descarte de tales modelos de sujeto, hubo de producirse el giro hacia el sí-mismo, en cierta medida como la búsqueda de un sujeto no esencialista, sino derivado y debilitado, más producto que fundamento o sustancia⁴. Pero esa búsqueda no fue sólo la de una variación en el concepto de *sujeto*, aunque la reestructuración o el desplazamiento de un concepto pueda ser especialmente productiva⁵,

⁴ En el sentido griego de *hypokeimenon* como lo subyacente y que no cambia, *vid.*: Hans-Georg Gadamer, «La historia del concepto como filosofía», en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 2004), 87-88.

⁵ Gadamer, «La historia del concepto como filosofía», 91. Gadamer diferencia, eso sí, entre la variación de los conceptos por una reestructuración productiva y consciente del filósofo, de la reelaboración

sino que atendió especialmente, como veremos, a una experiencia transformadora ejecutada sobre uno mismo. De ahí que, para resaltar ese aspecto experiencial, vengamos a denominarla como *práctica de sí-mismo* —luego aclararemos los términos de esta expresión— o, simplemente, subjetivación⁶.

Ese desplazamiento —desde el sujeto hasta las prácticas de sí-mismo o modos de subjetivación— ha sido señalado como un eje central en la obra de Foucault⁷. Así nuestro pensador indicaba, en una conocida entrevista, que el sujeto «no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma»⁸, describiendo su tarea en los siguientes términos:

Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis (...)⁹.

En la misma línea, uno de sus principales intérpretes, Gilles Deleuze, dedicó un capítulo de su *Foucault* —al que luego volveremos— a la subjetivación¹⁰. El mismo Deleuze, en otro lugar, identifica la subjetivación en Foucault como un proceso de invención de modos de existencia o de estilos de vida, en definitiva, como una operación

de los conceptos fruto del trabajo de la tradición y del lenguaje vivo. La importancia central del desplazamiento conceptual puede verse también en: Eugenio Tρίας, *Ciudad sobre ciudad: Arte, religión y ética en el cambio de milenio* (Barcelona: Ediciones Destino, 2001), 25-28.

⁶ En concreto, el propio Foucault, en la entrada que escribió bajo pseudónimo para el *Dictionnaire des philosophes* en el mismo año de su muerte, definió la tarea que entonces le ocupaba como una historia de la subjetividad, entendiendo por esta: «la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo». Michel Foucault, «Foucault», en Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, ed. y trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 2015), 1001.

⁷ Edgardo Castro, *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2018), 376. Ahí el autor de este completo diccionario foucaultiano señala: «La empresa teórica de Foucault puede ser vista como un desplazamiento de la cuestión del sujeto a la de las formas de subjetivación».

⁸ Michel Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, ed. y trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 2015), 1036.

⁹ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1036.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez (Barcelona: Paidós, 2015), 125-158.

artística sobre uno mismo¹¹, lo cual resulta coherente con la consideración del sujeto como «algo derivado»¹².

Un similar giro o desplazamiento —del sujeto moderno, como algo dado o evidente, hacia las prácticas de sí-mismo— lo hallamos en María Zambrano. A lo largo de su obra apela a la necesidad de una (auto)transformación a través de determinadas prácticas, como es el caso de la confesión¹³. Aunque, en el caso de la pensadora malagueña, parecen precisos dos matices. Por un lado, no está claro que las prácticas que hayan de operar sobre uno tengan siempre un efecto transformador o productivo en sentido estricto, pues en ocasiones Zambrano parece apelar más bien a un sí-mismo buscado, encontrado, o revelado, más que producido¹⁴. Por otro lado, eso que es buscado y revelado —lo que venimos denominando sí-mismo— es referido en sus escritos técnicamente como «alma»¹⁵, concepto que se cuida en distinguir del mero «yo»¹⁶.

Quizá para ilustrar ese ambiguo tono que las prácticas de sí toman en María Zambrano, entre la producción o la transformación, por un lado, y la búsqueda o la revelación, por otro, cabe señalar dos de las metáforas que emplea más habitualmente para referirse al proceso desplegado a través de tales prácticas. Metáforas que, como tales, mantienen además la ambigüedad de apuntar hacia un *tópos* del alma —el sí-mismo zambraniano— que no resulta del todo evidente, y que en buena medida, como veremos, permanece agostado en el misterio de la interioridad. Tales metáforas, que operan como símbolos escindidos entre lo visible y lo invisible, lo exterior y el interior, serán las del «renacer»¹⁷ y el «camino»¹⁸. Ambas caracterizan el giro hacia el sí-mismo como un nuevo, un segundo nacimiento, pero también como un trayecto que ha de ser descubierto,

¹¹ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, 5ª ed., trad. José Luis Pardo Torío (Valencia: Pre-Textos, 2014), 150, 160, 182, 240.

¹² Deleuze, *Conversaciones*, 173.

¹³ María Zambrano, *La confesión: Género literario*, 2ª ed. (Madrid: Siruela, 2001), 14, 16-17, 24.

¹⁴ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 3ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2019), 48, 50, 51; Zambrano, *La confesión*, 29.

¹⁵ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 43-56.

¹⁶ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 55.

¹⁷ Zambrano, *La confesión*, 23. También: María Zambrano, *La agonía de Europa* (Madrid: Trotta, 2000), 63, 74. Por ejemplo, cuando señala: «este saber acerca de sí hace falta cuando queremos nacer nuevamente, resucitar, y no ya una sino todas las veces que haga falta, hasta lograr ser enteramente». *Ibid.*, p. 74.

¹⁸ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 45; Zambrano, *La agonía de Europa*, 73, 75. Así: «La confesión (...) muestra lo que la vida tiene de camino, de tránsito entre aquel que nos encontramos siendo y el otro hacia el que vamos». *Ibid.*, p. 73.

desbrozado como el recorrido por un frondoso bosque. Tales metáforas apuntan así al carácter trabajoso de la vida —ese «llega a ser lo que eres» de Píndaro, recibido por Nietzsche¹⁹—, tarea que ha de irse haciendo y revelando a un tiempo.

La preocupación por las prácticas del renacer, y el lugar central en su filosofía, es lo que ha llevado a Gómez Blesa a definir la filosofía de María Zambrano como una «antropología existencial», señalando que:

En esta dimensión, Zambrano considera la autocreación de la persona como el quehacer esencial del hombre (...) voluntad que origina en el individuo una tensión respecto a su estado presente, incitándole a no permanecer estancado en el estado actual, sino a superarse y transformarse para dar forma y figura a ese ser que inicialmente sólo ha sido entrevisto, intuido o soñado²⁰.

El giro hacia el sí-mismo en Foucault y Zambrano aparece, por lo demás, apenas como una parte —ejemplar, si así se quiere ver— de una amplia *episteme*²¹. La necesidad de ir desde el sujeto dado, fijo e inmutable, hasta los modos o prácticas de subjetivación es problematizada por otros muchos. Así, por ejemplo, es una constante en la Escuela de Madrid, en autores como Ortega o Julián Marías con su consideración de la vida humana como quehacer o proyecto, o como vocación y narración²². También en Heidegger, quien

¹⁹ El subtítulo del *Ecce homo* es, justamente: «Cómo se llega a ser lo que se es». Friedrich Nietzsche, *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*, 3ª ed., 5ª reimp., trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2018), 19.

²⁰ Mercedes Gómez Blesa, «Introducción» a María Zambrano, *Las palabras de regreso*, ed. Mercedes Gómez Blesa (Madrid: Cátedra, 2009), 14-15.

²¹ Empleamos aquí *episteme* en sentido foucaultiano. Es decir, como «un conjunto de relaciones que enlazan diferentes tipos de discursos y que corresponden a una época histórica dada», si bien una *episteme* sería «más que una forma general de la conciencia (...) un haz de relaciones y desfases: no un sistema, sino la proliferación y articulación de múltiples sistemas que se remiten unos a otros». Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2014), 31-32.

²² Entre los muchos escritos de Ortega que tratan la consideración de la vida como proyecto, quehacer y vocación, nos parece fundamental José Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro». En cuanto a la vida humana como narración, ha señalado Julián Marías, leyendo a Unamuno, que los seres humanos coinciden con los personajes literarios en un mismo modo de ser, pues ambos: «Son vidas, son historias, tienen una leyenda, algo que acontece —y no simplemente *está*— en el tiempo, algo que se puede contar, que puede ser tema de una narración; tienen, pues, biografía (...) La realidad del personaje de ficción se parece a la mía en que no está hecha, en que la tiene que ir haciendo y se puede contar». *Vid.*: Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, 3ª ed. (Madrid: Espasa Calpe - Austral, 1997), 65.

en *Ser y tiempo* hace uso de la idea de proyecto²³; o en Sartre y su consideración de una esencia humana que se va haciendo en la propia existencia²⁴. O, en fin, también en otros ámbitos no estrictamente filosóficos, como la psicología analítica de Jung, en la que tiene un lugar central el proceso de individuación²⁵. Y, en fin, si hubiese que fijar el momento a partir del que arranca el giro hacia el sí-mismo de la Postmodernidad, acaso habría que situarlo en la figura de Nietzsche, quien como una suerte de padre puede ser leído también desde la pauta de las prácticas de sí y del giro que venimos tratando²⁶.

A la vista de todo ello, no parecería desacertado incluir el giro hacia el sí-mismo que hemos esbozado, y del cual parecen casos ejemplares Zambrano y Foucault, dentro de los giros que abren época, acompañando así a otros giros propios de la Postmodernidad o del «pensamiento de la diferencia» (giros lingüístico, ontológico, estético, teológico-político, y ecológico²⁷).

Dicho esto, queda en alguna medida esclarecido el contexto en el que nos parece que debe incardinarse la investigación de las prácticas de sí en Zambrano y Foucault. Si bien, antes de continuar, debemos precisar algo más lo que venimos llamando *práctica*.

2.2. ¿Qué es una práctica?

Práctica (*praxis*) ha sido, para la filosofía, un término técnico del que podría trazarse una larga genealogía²⁸. Pero lo que aquí nos interesa es señalar cuáles son las

²³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 2ª ed., trad. Juan Eduardo Rivera Cruchaga (Madrid: Trotta, 2009), 276-283.

²⁴ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci de Fernández (Barcelona: Edhasa, 2018), 30-35.

²⁵ «El concepto de individuación de Jung, que es el núcleo mismo de la Psicología Analítica, puede reducirse a la fórmula: “Llega a ser el/la que eres”. Esto apunta a un proceso de creciente despliegue de la personalidad en el enfrentamiento entre el yo y el sí-mismo, lo consciente y lo inconsciente, como un proceso de maduración creativo y arquetípico del hombre». Brigitte Dorst, «Introducción» a C. G. Jung, *Escritos sobre espiritualidad y transcendencia*, ed. Brigitte Dorst, trad. Luciano Elizaincín (Madrid: Trotta, 2016), 19. En el mismo sentido, se define el proceso de individuación, por el propio Jung, como: «aquel proceso que engendra un “individuo” psicológico, es decir, una unidad aparte, indivisible, un *Todo*». C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, ed. Aniela Jaffé, trad. Mª Rosa Borrás (Barcelona: Seix Barral, 2011), 477.

²⁶ Por ejemplo, no es difícil ver en el *Ecce Homo* de Nietzsche un compendio de prácticas de sí-mismo, así como la descripción de la propia experiencia de su autor con las mismas. Así Nietzsche ha sido calificado como «el primer gran precursor de la postmodernidad». *Vid.*: Teresa Oñate y Brais G. Arribas, *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo* (Batiscafo, 2015) 125.

²⁷ Oñate y Arribas, *Postmodernidad*, 12-13.

²⁸ Una historia filosófica de la *praxis*, desde una perspectiva marxista, puede verse en: Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (México D. F.: Siglo XXI Editores, 2003), 39-67.

principales determinaciones con que se ha ido configurando. Sin ánimo exhaustivo, destacaremos tres calas que, en alguna medida, nos permitirán delimitar operativa y provisionalmente tal concepto.

La primera nos la facilita Aristóteles, quien vino a distinguir entre *praxis* y *poiesis*²⁹. Entendiendo por *praxis* aquel hacer en que la propia acción era tomada como un fin en sí mismo (ser feliz, pensar, pasear, etc). Frente a ello, la *poiesis* o producción sería el hacer que produce algo distinto de la propia acción (el carpintero una silla, el poeta un poema, etc)³⁰. Ambos modos de hacer se diferenciarían, para Aristóteles, además, por cuanto la *praxis* sería la acción perfecta, por tal coincidencia de acción y fin³¹. Por otro lado, la *praxis* obedecería a un tiempo propio, que de alguna manera rebasa la temporalidad cronológica, en tanto la perfección propia de la *praxis* la vuelve en alguna medida eterna³². Por último, a la *praxis*, en tanto fin en sí mismo, pertenecen las acciones más propiamente éticas, pues estas responden, para Aristóteles, al fin en sí mismo paradigmático: la felicidad (*eudaimonía*)³³.

La segunda cala nos lleva hasta finales del siglo XVIII, en plena Ilustración, donde Kant desplazará en buena medida el acento de la filosofía práctica desde la vida feliz hasta la libertad. El filósofo de Königsberg nos dirá que ««práctico» es todo lo que es posible mediante la libertad»³⁴. Lo que le permitirá desarrollar un uso práctico de la razón que «se ocupa de los fundamentos que determinan a la voluntad», añadiendo que ello «supone o bien una capacidad para producir objetos que se correspondan con las representaciones,

²⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI, 5, 1140b 5-10; Aristóteles, *Ética nicomáquea – Ética eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985) 273.

³⁰ En este sentido, señala Sánchez Vázquez que: «Praxis, en griego antiguo, significa acción de llevar a cabo algo, pero una acción que tiene su fin en sí misma, y que no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad». Frente a ello, la «acción que engendra un objeto exterior al sujeto y a sus actos se le llama en griego (...) *poiésis*, que literalmente significa producción o fabricación, es decir, acto de producir o fabricar algo». Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 28.

³¹ Aristóteles, *Metafísica* IX, 6, 1048b; Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 376-377.

³² «Así, por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado (...). Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz». Aristóteles, *Metafísica* IX, 6, 1048b 20-30; trad. cit., p. 376-377.

³³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* X, 6, 1176b 1-10; trad. cit., p. 393.

³⁴ Kant, KrV, A800, B828; Kant, *Crítica de la razón pura*, 4ª ed., ed. y trad. Pedro Ribas (Barcelona: Taurus, 2016) 627.

o bien una capacidad para autodeterminarse hacia la realización de dichos objetos»³⁵. Como vemos, por tanto, la práctica para Kant —su razón práctica— pone el acento en una libertad volcada hacia la producción, lejos por tanto de la praxis griega.

La tercera y última cala que vamos a efectuar nos lleva a otro largo desarrollo de una filosofía práctica, como es la iniciada por Marx en el siglo XIX, y proseguida en la tradición por él inaugurada³⁶. En este sentido, la filosofía de Marx ha sido vista como una filosofía de la praxis, a partir del acento puesto en su undécima tesis sobre Feuerbach —«Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*»³⁷.— En esta tradición, la finalidad de la práctica es, por tanto, una finalidad transformadora del mundo o de la sociedad, pretensión que en algunas interpretaciones se tornaría un fin último, en orden al cual el sujeto —el sujeto colectivo, el proletariado— vendría a ser un instrumento. No podemos entrar aquí en los desarrollos del marxismo como filosofía de la praxis, destacando especialmente los elaborados por Gramsci³⁸ y Sánchez Vázquez³⁹. Pero lo que nos interesa es, en especial, destacar cómo el empleo marxista del término «praxis», como recuerda Sánchez Vázquez, no se correspondería tanto con la praxis griega o aristotélica, como con la *poiesis*, en tanto la filosofía marxista tendría un fin y un objeto exterior a la propia acción, como es la transformación del mundo⁴⁰.

Expuestas estas tres calas en la historia de la filosofía, debemos señalar que el concepto de *práctica* que en la presente investigación vamos a emplear, en nuestra lectura

³⁵ Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 15; Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2ª ed., ed. y trad. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza editorial, 2016) 85.

³⁶ A este respecto, es contundente Sánchez Vázquez al señalar que «la praxis ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de transformación. Tal filosofía no es otra que el marxismo». Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 29.

³⁷ Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces (Madrid: Akal, 2018) 502. En tal sentido, señalaba Sánchez Vázquez que: «En sus ideas sobre la praxis, los marxistas se remiten casi sin excepción a las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx». Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 61.

³⁸ Señala Manuel Sacristán: «ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la “obra” íntegra para entenderla: es la noción de práctica, integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta». Manuel Sacristán, «Advertencia» a Antonio Gramsci, *Antología*, ed. y trad. Manuel Sacristán (Madrid: Akal, 2018), 5.

³⁹ Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*.

⁴⁰ Así señala Sánchez Vázquez que, en realidad, sería más correcto hablar del marxismo como «filosofía de la *poiesis*». Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 29.

de María Zambrano y de Michel Foucault, no se corresponde exactamente con ninguno de los sentidos indicados.

Sucintamente, y para ir introduciéndonos en el objeto de la presente investigación, cabe señalar que las *prácticas de sí* se distinguen de la praxis en sentido aristotélico por cuanto, en alguna medida, tienen un fin diferenciado de la propia acción, algo que es producido o revelado por tal práctica, en concreto ese sí-mismo al que luego nos referiremos. Pero, además, en las prácticas de sí se da una cierta superposición o entrecruzamiento con las técnicas o tecnologías. En el sentido de la *téchne* griega⁴¹, las prácticas de sí son tecnologías en tanto que, por un lado, transforman algo natural y dado en una realidad artificial y producida humanamente. Por otro lado, como la *téchne* griega, obedecen a ciertas reglas en cuyo cumplimiento se alcanza un determinado producto.

En segundo lugar, en consonancia con la formulación kantiana, también las prácticas de sí que aquí vamos a investigar suponen un ejercicio de libertad, sin perjuicio de que —al menos en Foucault— tales procesos de subjetivación también puedan venir impuestos por relaciones de poder ajenas a la propia libertad o autonomía.

En tercer lugar, tanto en el caso de Foucault como de Zambrano, como veremos, las prácticas de sí son también una respuesta a un anhelo o impulso transformador que desborda al agente de tales prácticas. Tanto el francés como la española pretendieron dar respuesta, en concreto, a una crisis y un desencanto con los paradigmas de las acciones transformadoras que se habían impuesto en la modernidad ilustrada (la ciencia moderna, el liberalismo, la práctica revolucionaria). El camino en ambos —aunque con distintas dinámicas y topologías— pasará ahora, dicho concisamente, por cambiar el mundo transformándose uno mismo.

Para Foucault, en todo caso, el análisis de las prácticas de todo tipo —de saber, de gobierno, de sí-mismo— es un aspecto central en su método, y así señalará, al redactar bajo pseudónimo su propia entrada en un diccionario filosófico, que:

De esto se sigue un tercer principio de método: el de dirigirse como dominio de análisis a las «prácticas», y abordar el estudio por el sesgo de lo que «se hace» (...) estudia en primer lugar el conjunto de las maneras de hacer más o menos

⁴¹ Para una caracterización de la técnica (*téchne*) griega, *vid.*: José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía Q-Z*, tomo IV, ed. Josep-María Terricabras (Barcelona: Círculo de Lectores, 2001), 3450-3451.

reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad (...). Éstas son las «prácticas», entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto⁴².

Por tanto, en un sentido muy amplio, una práctica viene a ser, para Foucault, lo que se hace, según determinadas reglas, para la constitución de un sujeto y de su correlativo objeto⁴³.

Esta delimitación provisional del término «práctica» resulta aplicable, en líneas generales, a la lectura que vamos a hacer de la filosofía de María Zambrano. Ella se ocupa también de distintas acciones —confesión, sueños, escritura, etc— que realizadas sobre uno mismo suponen, como más arriba vimos, una transformación expresada bajo diversas fórmulas (renacer, conversión, revelación, etc).

Podemos, por tanto, avanzar ya que la diferencia que nos ocupa, la que subtitula la presente investigación, es interna en alguna medida a ese concepto general y provisional de «práctica». Y ello no sólo por cuanto, tanto Zambrano como Foucault, se vuelven hacia la historia de la filosofía para recorrer caminos en parte divergentes, sino también porque, en relación con ello, las reglas que delimitan las prácticas de que se ocupan apuntan a distintas topologías y dinámicas en la constitución de un sí-mismo.

3. DOS LECTURAS DE LA CRISIS DE OCCIDENTE

Para centrar ahora la cuestión que estamos investigando en los dos filósofos elegidos, debemos preguntarnos por qué cada uno de ellos atiende a las prácticas de sí. En otros términos, en relación a qué problema o interrogante vieron María Zambrano y Michel Foucault que las prácticas de sí podían ser una respuesta.

En ambos pensadores la preocupación por las prácticas de sí tuvo una dimensión biográfica, y al tiempo histórica y cultural. Las prácticas de sí son, por avanzar ya, una posible respuesta a la crisis de la Razón en Occidente. Un modelo de Razón —con mayúsculas, por su omnipotencia y unicidad— que cobró especial impulso con la Ilustración y con la moderna revolución científica, pero que hunde sus raíces en el

⁴² Foucault, «Foucault», 1002.

⁴³ En realidad, como iremos viendo, sería más preciso hablar de la constitución de un sí-mismo, o una forma de vida, y, correlativamente, un mundo transformado.

nacimiento de la cultura occidental. Frente a esa crisis de una determinada forma de racionalidad, tanto Zambrano como Foucault volverán la vista atrás, y en su particular torsión o *kehre*, intentarán recuperar caminos preteridos. Pero, como antes dijimos, su interés por las prácticas de sí responde asimismo a una necesidad biográfica, a la concreta coyuntura histórica que les tocó vivir.

3.1. Zambrano: La violencia de la Razón y de la Historia

María Zambrano (1904-1991) fue una de tantas y tantos exiliados españoles tras la Guerra Civil. Padeció en su propia carne y se preocupó por el auge de la «razón» totalitaria en Occidente⁴⁴. De alguna manera entendió su peripecia vital como el caso particular de la circunstancia que asoló a Europa y a Occidente en el siglo XX: los totalitarismos. Pero eso no le hizo ignorar su personal perspectiva, sino que le sirvió para comprender de algún modo tal circunstancia, y, en alguna medida, reabsorber la misma.

Las distintas maneras en que Zambrano formuló y declinó las prácticas de sí van, desde su experiencia del exilio como práctica de sí, hasta su interpretación de la cultura española, sin olvidar toda la tradición europea —filosófica, cultural, religiosa— en que se enmarcan⁴⁵.

La topología y la dinámica de las prácticas de sí vienen a configurar una suerte de *meta-modelo* que, de manera expresa, no aparece formulado en la obra de la pensadora malagueña. Pero que, sin perjuicio de ello, está implícito en sus distintas declinaciones de tales prácticas. Así la dinámica y la topología de las prácticas de sí, que vamos a intentar explicitar, subyace por ejemplo a los análisis que Zambrano hizo de la confesión⁴⁶ o de la guía espiritual⁴⁷; o, asimismo, de autores como Séneca⁴⁸ o Unamuno⁴⁹. Incluso,

⁴⁴ A tal efecto, puede verse: María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil* (Madrid: Trotta, 1998), 89-103.

⁴⁵ Por ejemplo, en cuanto al exilio como práctica de sí, *vid.*: María Zambrano, *Los bienaventurados* (Madrid: Siruela, 1990). Respecto de las prácticas de sí en la cultura española, *vid.*: María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española* (Madrid: Alianza editorial, 2021), por ejemplo, sus páginas sobre el estoicismo español, *ibid.*, pp. 83-122. Aunque en especial puede entenderse la lectura —por ejemplo, de una novela como *Misericordia* de Galdós— como una autóctona forma de tales prácticas, en: María Zambrano, *La España de Galdós* (Madrid: Alianza editorial, 2020). En general, para las prácticas de sí en la tradición europea, *vid.*: Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*; Zambrano, *La confesión*.

⁴⁶ Zambrano, *La confesión*.

⁴⁷ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 93-120.

⁴⁸ María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 4ª ed. (Madrid: Cátedra, 2011).

⁴⁹ María Zambrano, *Unamuno*, ed. Mercedes Gómez Blesa (Barcelona: Debate, 2003).

por señalar un caso que puede resultar más sorprendente, esa dinámica de las prácticas de sí está también presente en su meditación sobre algunas novelas de Galdós⁵⁰.

Pero ahora lo que nos interesa es dibujar esa crisis de Occidente que lleva a Zambrano a atender a las prácticas de sí, o, por emplear una denominación más cara a la malagueña, a un saber sobre el alma. Aunque existen varias formulaciones de esa crisis a lo largo de su obra, abordadas desde distintos escorzos, vamos a atender a la que nos parece la visión más precisa y amplia a su vez. Se trata, en definitiva, del síntoma, diagnóstico y prescripción que respecto de tal crisis realizó en un libro de 1945, *La agonía de Europa*⁵¹, que recogía artículos publicados durante la primera mitad de los años cuarenta del pasado siglo⁵². En esta obra Zambrano, por decirlo en pocas palabras, lleva a cabo lo que, uno de sus más persistentes intérpretes, ha denominado una «crítica cultural de Occidente»⁵³.

Ya exiliada tras la Guerra Civil española, y mientras Europa estaba sumida en la II Guerra Mundial, Zambrano describe la sintomatología de esa cultura en crisis: «Europa está en decadencia»⁵⁴, pues «gérmenes ocultos en la raíz misma de los principios que le daban vida han ido lentamente corroyéndolos»⁵⁵. Tales principios se corresponden, ya al final del desarrollo de la cultura Occidental —y al principio de su crisis—, con una confianza ilimitada en la razón humana, y, más en concreto, en una razón no sólo omnipotente, sino reduccionista, dominadora y única, violenta, en definitiva: la razón positivista y científicista que ha terminado por someter a los humanos a una «servidumbre a los hechos, a los hechos atomizados»⁵⁶, es decir, deslavazados, sin sentido ni narración posible.

Este diagnóstico no está lejos, por tanto, del de su maestro Ortega y Gasset⁵⁷, ni tampoco del que llevó a cabo una de las principales influencias de éste, Edmund

⁵⁰ Zambrano, *La España de Galdós*.

⁵¹ Zambrano, *La agonía de Europa*.

⁵² Jesús Moreno Sanz, «Europa, un lugar de la esperanza. Nota aclaratoria» a Zambrano, *La agonía de Europa*, 10-11.

⁵³ Moreno Sanz, «Europa, un lugar de la esperanza», 12.

⁵⁴ Zambrano, *La agonía de Europa*, 23.

⁵⁵ Zambrano, *La agonía de Europa*, 25.

⁵⁶ Zambrano, *La agonía de Europa*, 25.

⁵⁷ Esa crítica a la servidumbre de los hechos que trajo consigo la «razón pura», en su caso con olvido de la razón narrativa o histórica, está presente en: José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, ed. Paulino Garagorri (Madrid: Revista de Occidente – Alianza Editorial, 1979) 112-122.

Husserl⁵⁸. En definitiva, por aplicación de esa razón positivista y científicista, se habría terminado por reducir todo lo real a meros hechos; o, en otros términos, el humano habría acabado tomando «por real la primera apariencia que le sale al paso»⁵⁹, sin pretender «algo más estable, más firme, más permanente y claro»⁶⁰. Esa merma de lo real por aplicación de una razón reductora ha supuesto, en definitiva, que los humanos no sepan ya a qué atenerse, pues no encuentran nada claro a lo que puedan atender como orientación en ese desempeño y proyecto que es la propia vida.

Pero para Zambrano, en su circunstancia —en la Europa de los años cuarenta—, esa sintomatología se ha agravado. Se ha hecho explícita la desmesura de esa razón occidental expresada en una doble «violencia europea»⁶¹. Por un lado, la violencia de la razón; por otro, la violencia de la historia como progreso lineal, es decir, de la historia como creación humana. Como se verá, dos caras de una misma violencia europea. Pero atendamos con más detalle al diagnóstico de Zambrano.

Por una parte, la violencia de la razón es fruto de un discernimiento de la misma como razón calculadora, que reduce, objetiva y matematiza, y que unifica y silencia las plurales singularidades. Esa violenta razón europea hunde, para Zambrano, sus raíces más allá de la moderna revolución científica y de la Ilustración. Es una violencia que viene de lejos, desde la misma raíz de Europa⁶². Por así decirlo, desde la raíz cristiana de una Europa que puso a su servicio a la filosofía griega.

La raíz de esa violencia de la razón europea se halla, pues, en la adoración como idolatría del dios creador del monoteísmo⁶³. Ese camino condujo, por decirlo brevemente, desde el dios único creador y dominador, hasta el humano creador que suplanta a ese dios tras su muerte⁶⁴. En definitiva, una particular lectura de la «muerte de Dios» nietzscheana, en la que, por expresarlo con Zambrano, se pasa del «seréis como dioses» de la serpiente

⁵⁸ Husserl criticó también la pérdida de «significación vital» que supone la razón positivista, llegando a afirmar que: «Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos». En: Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 49-50.

⁵⁹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 26.

⁶⁰ Zambrano, *La agonía de Europa*, 26.

⁶¹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 43 y ssgg.

⁶² Zambrano, *La agonía de Europa*, 44, 46.

⁶³ Zambrano, *La agonía de Europa*, 46-47.

⁶⁴ Zambrano, *La agonía de Europa*, 48-50.

en el jardín del Edén, a Jesucristo como dios hecho hombre⁶⁵; y de ahí al deseo humano de suplantar a ese dios y volverse él creador y dominador a través de la desmesura de la razón y de la ciencia⁶⁶.

Zambrano busca otro modelo —y tal es en buena medida el núcleo de su propuesta— frente al humano que se vuelve, suplantando al dios creador, activo a través la Razón occidental. Hay así otra forma humana en buena medida preterida—aunque algunas trazas persisten en la mística, en la poesía—, y que comprende lo humano como un construirse uno a sí mismo, un hacerse mediante la pasividad, el vacío, el dejar ser.

Pero las raíces de la violencia europea no se hunden sólo, para Zambrano, en el dios creador del cristianismo y de las religiones monoteístas, sino también en una filosofía puesta al servicio de ese impulso de creación-dominación. Con Agustín de Hipona se puso la filosofía griega, las ideas platónicas, al servicio del Dios creador⁶⁷, y luego del humano que lo suplanta en su afán de creación. La divinización de las ideas platónicas, y, en especial, la unicidad de la idea de Bien como principio reductor-creador con su inherente violencia frente al pluralismo, será desarrollada más extensamente por Zambrano en *El hombre y lo divino*, donde abordará la violencia del Uno griego y su asunción en nuestra cultura⁶⁸.

Pero ya dijimos que Zambrano nos advierte de la otra cara de esa violencia europea, la de la historia como progreso lineal y creación humana⁶⁹. Se trata de la historia como obra del humano creador que se hace un mundo⁷⁰; y ello dentro, a su vez, de la historia abierta por el Dios único, entre la expulsión del paraíso y la llegada a la patria celestial⁷¹.

La historia es así el espacio en que el humano busca hacerse un mundo, empleando a tal fin esa Razón reduccionista y dominadora, a la que más arriba nos referimos. Pero ese hacerse un mundo del humano creador responde, para Zambrano, a un anhelo de sentido, que en cierta medida está condicionado por su finitud⁷². En ese lapso que es cada

⁶⁵ Zambrano, *La agonía de Europa*, 47.

⁶⁶ Zambrano, *La agonía de Europa*, 48, 59.

⁶⁷ Zambrano, *La agonía de Europa*, 52.

⁶⁸ María Zambrano, *El hombre y lo divino* (Alianza Editorial: Madrid, 2020), 241-243.

⁶⁹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 54-59.

⁷⁰ Zambrano, *La agonía de Europa*, 58-59.

⁷¹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 56-57.

⁷² Zambrano, *La agonía de Europa*, 57-58.

vida humana, o la vida de un pueblo, es menester construirse un mundo para saber a qué atenerse, para orientarse, y con ello poder alcanzar el anhelado sentido. Zambrano lo resume en un hermoso verso de Quevedo: «serán cenizas, mas tendrán sentido»⁷³.

La finitud es, por tanto, condición de posibilidad del sentido de la vida humana, pero también desencadenante del sentimiento trágico de la misma, del que con tanto ímpetu se ocupó Unamuno. De alguna manera, esa necesidad de sentido, a la que alude Zambrano, puede entenderse como una necesidad de narración, de drama, en los términos de su maestro Ortega⁷⁴. El sentido se muestra, por tanto, cuando explicamos algo humano a partir aquello por lo que se hace, y para lo que se hace⁷⁵. Es decir, dentro de una narración, de un drama que puede ser contado. La violencia de la historia vendría a ser, en consonancia con ello, la violencia de quienes pretenden hacer la historia, construirse un mundo y un sentido, con el consiguiente silenciamiento de los perdedores y derrotados, de los débiles, de quienes no alcanzan a entrar en esa narración del progreso lineal, bien porque se quedan al margen, bien por cuanto —en términos hegelianos— son mero combustible de la astucia de la razón que sobre sus cuerpos y vidas avanza.

Ante esa violencia europea de la Razón y de la Historia —ambas con mayúscula y en singular—, debemos entonces preguntarnos por aquello que se ha ensombrecido en

⁷³ Zambrano, *La agonía de Europa*, 58. Zambrano parece modificar en parte el verso de Quevedo. En todo caso, el poema expresa de manera inmejorable que la esencia de la vida humana es sentido, y cómo ese sentido se levanta sobre mucho más que una razón que sólo atendiese a hechos. El soneto completo dice así:

Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día,
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso lisonjera;

mas no, de esotra parte, en la ribera,
dejará la memoria, en donde ardía:
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.

Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido:

su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán ceniza más tendrá sentido;
polvo serán, más polvo enamorado.

Elías L. Rivers, ed., *Poesía lírica del Siglo de Oro*, 26ª ed. (Madrid: Cátedra, 2013), 347.

⁷⁴ Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, 73, 121-122, 174-175, 207, 233.

⁷⁵ Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, 174-175, 177-178.

esa progresiva y violenta merma de lo real. Para hallar una respuesta, Zambrano nos remite a otra pregunta, a la pregunta por Europa: ¿Qué es y qué ha sido Europa?⁷⁶

Para Zambrano, el carácter distintivo de la cultura europea ha sido la pluralidad de formas y de estilos⁷⁷. Una pluralidad de formas que ha alcanzado todos los rincones y ámbitos⁷⁸, pero que supone asimismo entender que tales formas no están dadas de una vez por todas, no son absolutas ni ajenas a la historia. Por el contrario, son formas cultivadas, creadas, producidas⁷⁹. Es decir, son cultura; y, por ello mismo, son históricas y efímeras⁸⁰. Además, ese continuo desplazamiento inagotable de las formas, propio de Europa, sería a su vez, para Zambrano, condición de la libertad⁸¹.

La libertad, en un sentido propiamente europeo, vendría marcada y garantizada, por así decirlo, por tres notas. En primer lugar, por el pluralismo de las formas. Segundo, por el carácter cultivado y producido de las mismas. Por último, por la condición efímera e histórica de esas formas que ocupan los más diversos ámbitos de la vida humana⁸². En otros términos, somos libres como humanos —como humanos europeos u occidentales, si se quiere— en tanto que coexisten una pluralidad de formas entre las que podemos optar. Pero pudiendo además cultivar nuevas formas para lo humano; y todo ello con la garantía de su carácter efímero, lo cual impide que el anquilosamiento o petrificación de tales formas merme la libertad.

Tales formas de lo humano ya dijimos que, para Zambrano, ocupan los diversos ámbitos de la vida y todos los rincones. Y entre tales formas y estilos, que no deben reducirse únicamente a formas o estilos artísticos —en el sentido del Arte como un canon de obras humanas eminentes, o como un conjunto de disciplinas—, estarían también las formas de vida o de existencia⁸³. Es decir, la persona como creación humana singular. Cada vida humana en tanto que aspira a ser persona —forma de vida singularmente única, persona entre personas— exige lo que podríamos denominar, con Foucault, una *estética de la existencia*, aunque Zambrano no emplea tal expresión.

⁷⁶ Zambrano, *La agonía de Europa*, 33.

⁷⁷ Zambrano, *La agonía de Europa*, 37.

⁷⁸ Zambrano, *La agonía de Europa*, 37.

⁷⁹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 37.

⁸⁰ Zambrano, *La agonía de Europa*, 37-38

⁸¹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 38.

⁸² Zambrano, *La agonía de Europa*, 37-38.

⁸³ Zambrano, *La agonía de Europa*, 37.

La consecuencia de lo hasta aquí expuesto parece ya evidente. La Razón y la Historia de Europa, que a mediados del siglo XX había terminado por atender sólo a hechos, a lo inmediato, ha supuesto un declinar de la pluralidad de formas y estilos característicos de la cultura occidental⁸⁴. Europa ha dejado de ser Europa con el olvido y destrucción de las formas plurales que la caracterizaban. Pues bajo una razón que atiende sólo a hechos —que reduce y matematiza la realidad y lo humano— se oscurece, y se expulsa al ámbito de lo irracional y de lo ininteligible, a las formas de vida. Y ello en tanto esas formas de vida entrañan una pluralidad de sentidos, ideales y valores, motivos y fines, sentimientos, narración y singularidades irrepetibles. Realidades estas que no son atendibles —por no ser matematizables, ni reducibles a meros hechos— por la estrecha razón científicista y positivista.

Para Zambrano, por decirlo con pocas palabras, esa ocultación de la persona humana —de formas de vida plurales y singulares, en definitiva—, y de su valor no reductible a hechos, supone el declinar de lo que denomina «principio cristiano del liberalismo»⁸⁵. Tal principio vendría a ser algo así como la afirmación del igual e irreductible valor singular de cada vida humana, por estar hecho cada ser humano a imagen y semejanza de Dios, y por haberse encarnado ese dios único en un humano. La secularización de esos dogmas del cristianismo parece ser, para Zambrano, la raíz del liberalismo europeo, la cual supone «la exaltación de la persona humana al más alto rango entre todo lo valioso del mundo»⁸⁶.

En todo caso, con la destrucción de esas formas, se minora y empobrece a su vez una vida humana que, como propia de una persona singular e insustituible —no reductible a hechos ni matematizable—, exige un estilo o forma de vida, casi en un sentido literal. Pues la vida humana se constituye en persona, para Zambrano, a través de determinadas prácticas de sí que comportan atender al límite que da forma, logos que al tiempo separa y enlaza. En definitiva, diferencia que marca una figura en atención y a partir del «otro»⁸⁷.

⁸⁴ Zambrano, *La agonía de Europa*, 32, 39-40, 87-102.

⁸⁵ Zambrano, *La agonía de Europa*, 28.

⁸⁶ Zambrano, *La agonía de Europa*, 28.

⁸⁷ Esta cuestión se desarrollará en el apartado cuarto de la presente investigación, en especial a la vista de algunos pasos de: Zambrano, *El hombre y lo divino*, 237-254. Ahí llega a afirmar Zambrano que: «cada cual se encuentra en “el otro” más que en sí mismo», como un «nacer uno de otro». *Ibid.*, pp. 244-245.

Sobre esto volveremos al abordar la dinámica y topología de las prácticas de sí en Zambrano, pero lo que ahora interesa es apreciar cuál es su receta ante esa decadencia de Europa por la destrucción de las formas, que hemos descrito.

Pues bien, la pensadora malagueña apunta, ante esa muerte de lo que es Europa, a un principio de resurrección que, también inscrito en el nacimiento de la cultura europea, retorna a la voluntad de forma, o, lo que es lo mismo, al apego a la vida humana como creación y pluralidad⁸⁸. En definitiva, a un renacer de una cultura del sí-mismo⁸⁹, para lo cual apuntará a un saber sobre el alma —aunque esta expresión no la emplea en *La agonía de Europa*— que nos lleve a «una conversión del hombre», y a una «aceptación de la realidad en forma reveladora»⁹⁰. En otras palabras, se trata recuperar un «saber acerca de sí», el cual precisamos «cuando queremos nacer nuevamente, resucitar, y no ya una sino todas las veces que haga falta, hasta lograr ser enteramente»⁹¹.

En resumidas cuentas, ante el diagnóstico de la agonía de Europa por la destrucción de las formas —entre ellas, las formas de vida que nos permiten la comprensión de lo humano en su pluralidad—, Zambrano apuntará hacia un renacer de la voluntad de forma. Para ello prescribe la recuperación de un preterido *saber acerca de sí*, que permita dar cabida, en la razón, a prácticas que muestran la singularidad de cada vida humana y la pluralidad de sus formas.

3.2. Foucault: La doble racionalidad del más frío de los monstruos

Michel Foucault (1926-1984) también llevó a cabo ese giro hacia el sí-mismo que más arriba hemos caracterizado. Además, como en el caso de Zambrano, su atención a las prácticas de sí parece derivada de una necesidad o imperativo biográfico. En este sentido, la coyuntura histórica en que vivió y pensó Foucault estuvo marcada por dos acontecimientos que pueden servir de clave interpretativa para comprender su interés por las prácticas de sí. Nos estamos refiriendo, por un lado, al Mayo del 68, y, por otro lado, al desencanto con el socialismo real, tras salir a la luz los detalles de la sistemática represión y crímenes del estalinismo.

⁸⁸ Zambrano, *La agonía de Europa*, 42.

⁸⁹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 63-64.

⁹⁰ Zambrano, *La agonía de Europa*, 60.

⁹¹ Zambrano, *La agonía de Europa*, 74.

A este respecto, cabe recordar que *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn, se publicó en Francia en 1973, libro que Foucault conocía⁹², y que, como en el caso de otros intelectuales europeos, marcó la consideración del régimen soviético. En tal sentido, el interés más manifiesto de Foucault por las prácticas de sí se produjo a partir de los cursos de finales de los años 70 en el *Collège de France*⁹³. Por tanto, cabe suponer que el desencanto con el comunismo —partido al que Foucault había pertenecido y que abandonó⁹⁴— lo empujó también hacia la búsqueda de otras formas de resistencia que no incurrieran ya en el error de sustituir una totalidad —el capitalismo— por otra que, como en los regímenes comunistas, pudiera acabar siendo también opresiva, y un nido de crímenes y abusos de poder.

A tal desencanto, se sumó un acontecimiento como el Mayo francés, que puso en cuestión las relaciones de poder imperantes en las sociedades burguesas a distintos niveles (familia, pareja, escuela, etc). Aunque Foucault no vivió aquellos meses en Francia⁹⁵, si hubo de alcanzarle el eco, por así decirlo, y la preocupación por ensayar nuevos espacios y experiencias de libertad en niveles de disputa moleculares, y no ya molares, en terminología de su coetáneo Deleuze⁹⁶.

⁹² Foucault señaló, en una entrevista al activista Thierry Voeltzel en 1976, en relación al libro de Solzhenitsyn: «Es el gran fenómeno literario —entre comillas— de los últimos veinte años». Thierry Voeltzel, *Veinte años y después: Conversaciones con Michel Foucault*, trad. Alfredo Sánchez Santiago (Madrid: La Cebra, 2019), 105-106.

⁹³ Aunque Miguel Morey ha sabido ver que el interés de Foucault por la cuestión del sujeto, o mejor de la subjetivación, está presente desde el inicio de su obra. Así en: Miguel Morey, «Introducción: La cuestión del método» a Michel Foucault, *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, (Barcelona: Paidós, 2016), 12-27. En todo caso, la cuestión de las prácticas de sí y los modos de subjetivación ocupa una parte importante de la obra de Foucault, en especial en el curso del Collège de France de 1982, y en los dos últimos tomos de su historia de la sexualidad, de 1984. *Vid.*: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1982)*, ed. Frédéric Gros, trad. Horacio Pons (Madrid: Akal, 2016); Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, ed. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, trad. Martí Soler (Madrid: Siglo XXI, 2019); Michel Foucault, *Historia de la sexualidad III: El cuidado de sí*, ed. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, trad. Tomás Segovia (Madrid: Siglo XXI, 2019).

⁹⁴ Foucault fue afiliado del PCF desde 1950 y hasta octubre de 1952, según sus propias manifestaciones. No obstante, su biógrafo Didier Eribon mantiene que en 1953 todavía era miembro del PCF, sosteniendo que su baja se habría producido en algún momento antes del verano de 1955. *Vid.*: Didier Eribon, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama - Compactos, 2004), 62-63, 88-90.

⁹⁵ Foucault tenía su residencia en Túnez cuando aconteció el Mayo del 68 parisino. Por ello, apenas estuvo en París unos pocos días a finales de ese mes de mayo. *Vid.*: Eribon, *Michel Foucault*, 236.

⁹⁶ «Lo primero que sucedió después del 68 fue que el marxismo como estructura dogmática declinó y aparecieron nuevos intereses políticos y culturales concernientes a la vida personal». Michel Foucault, «Entrevista con Stephen Riggins, 1982», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica*

En resumidas cuentas, esos dos acontecimientos —el desencanto soviético⁹⁷ y el Mayo francés— fueron parte del ruido de fondo que hizo a Foucault —como a otros contemporáneos, Deleuze, Guattari, etc— ensayar y proponer nuevas estrategias de resistencia que abrieran espacios de libertad, salvando a su vez los peligros y fracasos de anteriores modelos.

En busca de tales prácticas, a partir de las cuales alcanzar nuevos espacios de libertad, Foucault empleó su método genealógico. Ese método supone trazar un corte vertical en busca de las condiciones de aparición de unas determinadas prácticas humanas, y de las instituciones, aparatos y reglas que las mismas llevan aparejadas⁹⁸. En realidad, Foucault realizó, en lo que aquí interesa, dos veces ese gesto genealógico. Una primera —de la que en este apartado nos vamos a ocupar— para dar con las condiciones de aparición de la racionalidad del Estado moderno; y para, a partir de tal comprensión, sugerir vías para nuevas estrategias de resistencia. Tras ello, ejecutará por segunda vez⁹⁹

de lo que somos, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 279. También sobre el interés de Foucault por el mayo francés y los cambios que se produjeron en la sociedad francesa en los años posteriores, *vid.*: Voeltzel, *Veinte años y después*. Ahí señala el propio Foucault que: «Desde Mayo del 68, todo el mundo había tomado la palabra: los estudiantes, los profesores, las prostitutas, los enfermos mentales, los presos, los videntes...todo el mundo». *Ibid.*, p. 103.

⁹⁷ Foucault fue meridiano al expresar que el problema soviético, no se reducía sólo a tal contexto: «Los soviéticos han masacrado a dieciséis millones de personas para edificar el socialismo. La masacre de las masas y el control individual son dos características profundas de todas las sociedades modernas». Michel Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado, 1979 (Entrevista con M. Dillon)», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 125. En relación con ello, es interesante recordar que la primera «desestalinización» de la URSS se produjo en 1956, a partir del informe de Krushev en el XX Congreso del Partido Comunista. Por su parte, la segunda «desestalinización» tuvo lugar en 1961, en el XXII Congreso, conllevando la condena oficial del propio Stalin, quien había fallecido en 1953. Para una cronología sobre el particular y hasta la disolución de la URSS, *vid.*: Herman Kinder, Werner Hilgemann y Manfred Hergt, *Atlas histórico mundial: De los orígenes a nuestros días*, 22ª ed., trad. Carlos Martín Álvarez, Antón Dieterich Arenas y Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2021), 247-248, 311. Además, conviene señalar, con Hobsbawm, que si bien el desmoronamiento de la URSS comenzó con la muerte de Stalin, los ataques internos al estalinismo en el XX Congreso del PC, en 1956, tuvieron lugar ante un público soviético muy limitado, y sin presencia de comunistas extranjeros. Aunque, señala también el propio Hobsbawm, «pronto corrió la noticia de que el monolito soviético se había roto». *Vid.*: Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells (Barcelona: Crítica, 2021), 396.

⁹⁸ Sobre la complejidad del concepto de «genealogía» en Foucault, *vid.*: Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 74-80.

⁹⁹ Aunque no estamos hablando tanto de un orden cronológico, pues en buena medida los textos en los que se recogen tales investigaciones, como veremos, se solapan o superponen en el tiempo desde finales de los años 70.

su gesto genealógico, ya dirigido hacia un análisis de las prácticas de sí en la historia en Occidente¹⁰⁰.

No obstante, parece conveniente aclarar que, al emplear tal método genealógico, Foucault elude claramente el papel del intelectual que prescribe un determinado comportamiento o programa a las masas. El rechazo de tal papel es reiterado y rotundo. Así señaló, en uno de los textos que abordaremos:

es un poco pretencioso, creo, exponer de manera más o menos profética lo que la gente debe pensar. Prefiero dejarlos extraer sus propias conclusiones o inferir ideas generales de los interrogantes que me afano en plantear por medio del análisis de materiales históricos bien precisos. Creo ser así más respetuoso de la libertad de cada cual: tal es mi proceder¹⁰¹.

Tal principio ético, por así decirlo, inspira el quehacer filosófico de Foucault, y viene a ser, también, una estrategia para abrir nuevos espacios de libertad. En este caso, en la práctica del pensamiento, es decir, en ese determinar lo visible y lo enunciable¹⁰², y con ello lo posible y lo real, en que consiste todo saber. Así lo expresaba en una entrevista menos de dos años antes de su muerte:

Durante un período más bien largo, la gente me pedía que les dijera lo que iba a suceder y que les diera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, incluso con las mejores intenciones, estos programas se convierten en una herramienta, en un instrumento de opresión. Rousseau, un enamorado de la libertad, fue utilizado durante la revolución francesa para construir un modelo social de opresión. A Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo. Mi papel — y ésta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la

¹⁰⁰ Cuestión sobre la que volveremos en el apartado 4.2.

¹⁰¹ Michel Foucault, «La tecnología política de los individuos, 1982 (Conferencia en la Universidad de Vermont)», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, ed. Jorge Álvarez Yáguez, trad. Jorge Álvarez Yáguez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 293.

¹⁰² Sobre estos dos estratos en el ámbito del saber en Foucault, *vid.*: Deleuze, *Foucault*, 75-98.

historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ese es el papel del intelectual¹⁰³.

La cita de estos dos textos nos permite, además, explicitar cómo el método genealógico permite abrir nuevos espacios de libertad. Lo que va asociado, como explica Foucault, a la desnaturalización de lo que entendemos como verdades o realidades inmutables, asumiendo así lo dado como construido o producido. Por tanto, la genealogía supone *historizar* lo que somos (lo que hacemos, nuestras instituciones, reglas y aparatos, los modos de subjetivación, lo enunciado y lo visible), desmontando todo universal antropológico, y con ello asumiendo la posibilidad de crear libertad, liberándonos de nosotros mismos¹⁰⁴. En definitiva, Foucault pone de relieve la construcción histórica y cultural que somos, y con ello nos señala posibilidades de transformación.

Como antes indicamos, la operación genealógica fue empleada por nuestro pensador, entre otros campos, para abordar lo que, en los últimos años de su vida, llegó a calificar como un «problema político central»¹⁰⁵, enunciado como la «racionalización de la gestión del individuo»¹⁰⁶.

Ese problema quedaba, para Foucault, delimitado a través de un supuesto, pero también en un campo de estudio muy concreto. El supuesto, en orden con lo más arriba anticipado, pasaba por ver la identidad y la subjetividad como algo construido o producido, y determinado, entre otros, por factores sociales y políticos¹⁰⁷. Por otra parte, el campo de estudio de ese problema —la racionalización de las prácticas de subjetivación— debía abordarse a partir del interés creciente que tales prácticas habían supuesto para el Estado moderno, que se interesaba de una particular manera por el

¹⁰³ Michel Foucault, «Verdad, individuo y poder: Una entrevista con Michel Foucault. 25 de octubre de 1982», en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 2016), 142-143.

¹⁰⁴ Esta idea la expone con claridad Miguel Morey al señalar que el centro de la obra de Foucault pasa por «un escepticismo sistemático y metódico hacia todos los universales antropológicos», pues, como también indica Morey, leyendo a Foucault: «mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper —para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para librarnos de nosotros mismos.». Morey, «Introducción: La cuestión del método», 31-32, 44.

¹⁰⁵ Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado», 124.

¹⁰⁶ Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado», 126.

¹⁰⁷ Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado», 124.

individuo y por su vida¹⁰⁸. Tal abordaje no suponía, por tanto, atender solamente a la organización institucional del Estado desde un punto de vista molar o totalizante; pues, para Foucault, desde fines del XVI, se va desarrollando también, paulatinamente, «la creciente intervención estatal sobre la vida de los individuos»¹⁰⁹.

Lo dicho supone apuntar ya a la tesis central de Foucault sobre la doble racionalidad del Estado moderno, pero antes de abordar la misma, debemos aclarar, siquiera sea sucintamente, el concepto foucaultiano de racionalidad, el cual difiere de la idea monolítica de Razón derivada de la Ilustración y de la revolución científica.

La racionalidad fue, para Foucault, en sus últimos años una orientación a partir de la cual interpretaba toda su obra. En este sentido, llegó a afirmar que su trabajo tenía por objeto «la historia de la racionalidad tal y como opera en las instituciones y en la conducta de las personas»¹¹⁰. Dentro de esa historia de la racionalidad se ocupó, como ya vimos, de la racionalidad del Estado moderno y de los modos de subjetivación.

Más en concreto, por racionalidad Foucault entendía «lo que programa y orienta el conjunto de la conducta humana», es decir, la lógica o el modo de pensar que subyace tanto en las instituciones, como en la conducta de los individuos y en la política¹¹¹. Pero la delimitación de las racionalidades exige atender, además, a cuatro rasgos.

En primer lugar, el carácter primario¹¹² de las prácticas humanas sobre las instituciones, las reglas o los saberes. Lo que hacemos racionalmente —es decir, en vista a un fin, aunque este sea en principio más o menos remoto, parte incluso de una

¹⁰⁸ Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado», 124.

¹⁰⁹ Foucault, «La tecnología política de los individuos», 305.

¹¹⁰ Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado», 126.

¹¹¹ Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado», 126.

¹¹² Esta es una idea que ya está en Althusser, en su célebre ensayo de 1970 «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ahí señala: «En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, entonces, a pesar de la deformación imaginaria, que las “ideas” de un sujeto humano existen en sus actos, o deben existir en sus actos; y si ése no es el caso, le presta otras ideas que correspondan a los actos (incluso a los perversos) que realice. Esta ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. (...) Debemos a la “dialéctica” defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos va a permitir la inversión del orden nocional de la ideología. Pascal dice, más o menos: “Poneos de rodillas, moved los labios en oración, y creeréis”. De este modo invierte escandalosamente el orden de las cosas». Y concluye Althusser: «Diremos entonces, tomando en consideración un sujeto (tal individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material en cuanto sus *ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas del sujeto*». Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)», en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar L. Molina (Barcelona: Anthropos Editorial y Siglo XXI, 2014), 128-129.

ensoñación— se va codificando en reglas y consolidando en instituciones, al tiempo que da lugar a saberes. Esas prácticas racionales o tecnologías pasarían así, con Foucault, por tres estados o formas en su desarrollo: primero, sueños o utopías; después, prácticas ya codificadas en reglas e instituciones; y, por último, saberes o disciplinas académicas¹¹³. En definitiva, cabe entender que, para Foucault, lo que humanamente hacemos es lo que va constituyendo distintas racionalidades; o, expresado con otras palabras, no existiría una racionalidad humana atemporal y *a priori* que condicionase inicialmente lo que hacemos.

La segunda nota caracterizadora de las racionalidades sería, justamente, su pluralidad. Una pluralidad histórica, pues en Foucault, como en Marx, ya vimos que rige una suerte de imperativo para *historizar* lo que se nos aparece como natural o dado de una vez por todas. Pero también una pluralidad sincrónica, en atención a los distintos campos de las prácticas humanas. La orientación viene a ser, por tanto, «analizar racionalidades específicas»¹¹⁴. Y ello en ámbitos como aquellos de los que, justamente, nuestro pensador se ocupó a lo largo de su obra (enfermedad, locura, crimen, sexualidad, etc), o, en lo que ahora nos ocupa, el Estado moderno.

La tercera nota de las racionalidades es su pensión al abuso de poder¹¹⁵, en tanto una racionalidad funciona como legitimación o justificación última de las relaciones que caen dentro de su ámbito. Fruto de ello, el papel de la filosofía viene a ser vigilar tales abusos, esto es, situar cada racionalidad dentro de sus límites¹¹⁶.

La última nota característica de las racionalidades es su compatibilidad con la violencia¹¹⁷. Esto supone, por un lado, que la violencia puede ser el modo de articularse una concreta racionalidad. Pero, por otro lado, ello no debe llevar a obviar la distinción entre relaciones de poder y de violencia. Pues la racionalidad también se puede articular o expresar a través de relaciones de poder.

¹¹³ Foucault, «La tecnología política de los individuos», 299.

¹¹⁴ Michel Foucault, «El sujeto y el poder, 1983», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 321. También *vid.*: Foucault, «*Omnes et singulatum*», 97.

¹¹⁵ Así dirá Foucault: «El lazo entre la racionalización y el abuso de poder es evidente». En: Foucault, «*Omnes et singulatum*», 96. De manera similar, también a propósito de la racionalidad política, *vid.*: Foucault, «El sujeto y el poder», 320.

¹¹⁶ Foucault, «El sujeto y el poder», 320-321. También, *vid.*: Foucault «*Omnes et singulatum*», 96.

¹¹⁷ Foucault, «Foucault estudia la razón de estado», 126.

Por explicarlo brevemente, para Foucault la violencia cuando actúa elimina toda libertad, no deja elección al sujeto de la misma más allá de la pasividad. Frente a ello, en la relación de poder existe siempre un ámbito de libertad, de posible elección por parte del sujeto cuya conducta se pretende conducir¹¹⁸. Así la violencia sobre un cuerpo o una cosa «fuerza, pliega, quiebra, destruye; cierra pues todas las posibilidades»¹¹⁹. Por el contrario, en la relación de poder se abre «todo un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles»¹²⁰. Foucault dirá así que la relación de poder «es un conjunto de acciones sobre acciones posibles»¹²¹.

En definitiva, en la relación de poder aquel cuya conducta se pretende conducir conserva un margen de libertad¹²² —de elección entre acciones posibles—, que no está presente en la violencia. Por poner un ejemplo relacionado con lo que aquí nos ocupa, podríamos señalar que la *razón de Estado* —para Foucault, la pieza central de la racionalidad propia del Estado moderno¹²³— puede expresarse mediante una relación de violencia (la guerra, la tortura, etc), pero también a través de una relación de poder, por ejemplo, con las técnicas de policía¹²⁴.

Pues bien, dicho esto, resta ya por responder a la pregunta que nos hacíamos al inicio de este apartado. Esto es, por qué Foucault atiende o se ocupa de las prácticas de sí. La respuesta, y el camino genealógico que conduce a ella, lo encontramos en dos textos hermanos de Foucault: «*Omnnes et singulatim*: Hacia una crítica de la “razón política”» y «La tecnología política de los individuos», que recogen conferencias impartidas en

¹¹⁸ Foucault, «El sujeto y el poder», 332-335.

¹¹⁹ Foucault, «El sujeto y el poder», 333.

¹²⁰ Foucault, «El sujeto y el poder», 333.

¹²¹ Foucault, «El sujeto y el poder», 334.

¹²² Tal libertad, como veremos más adelante, es para Foucault la condición de posibilidad de la resistencia.

¹²³ Sobre esto volveremos, pero véase: Foucault, «La tecnología política de los individuos», 294-298.

¹²⁴ De las técnicas de policía, como expresión de las relaciones de poder, se ocupa Foucault en dos de sus textos centrales sobre la racionalidad del Estado moderno, de los cuales nos estamos sirviendo como referencias en este apartado. Se trata de: Michel Foucault, «*Omnnes et singulatim*: Hacia una crítica de la “razón política”», en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 2016), 95-140. Y de: Michel Foucault, «La tecnología política de los individuos, 1982 (Conferencia en la Universidad de Vermont)», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva: 2015), 291-307.

Vermont en 1982 y 1984, respectivamente¹²⁵. En tales textos se ocupa de analizar la racionalidad del Estado, con la finalidad de comprender sus abusos de poder; y, a partir de ello, sugerir algún tipo de sendero hacia la búsqueda de estrategias de resistencia ante tales abusos.

En relación con ello, Foucault parece ser consciente de que tales estrategias, frente a los abusos del poder estatal, ya no pueden venir dadas por la oposición de distintas formas de resistencia colectiva (socialismo, comunismo, etc), pero tampoco por modos de resistencia que hagan hincapié en la individualidad (liberalismo). Pues, en definitiva, tanto unas como otras han terminado siendo funcionales al Estado y a sus abusos de poder, como ha venido mostrando la experiencia histórica.

El estalinismo o el fascismo serían paradigmas en los cuales la confrontación con el Estado hace emerger otra forma totalizadora, que termina poniendo la estrategia de resistencia colectiva al servicio de los abusos de un nuevo leviatán. Pero tampoco el liberalismo, con su defensa del individualismo burgués y de posiciones limitadamente estatistas, habría sido una estrategia de resistencia fructífera. Ello se puede observar, en especial, en el caso de la deriva neoliberal de tal tradición en el siglo XX, de la que Foucault también se ocupó¹²⁶. A fin de cuentas, a pesar de sus postulados y dogmas en mayor o menor medida no estatistas, las corrientes del liberalismo terminan sirviéndose de las estructuras y aparatos estatales. Por ejemplo, para desregular determinados mercados; para desarrollar modos de vida basados en la competencia y en el modelo empresarial; para poner la burocracia estatal —ese *gobierno de nadie* al que se refería Hannah Arendt¹²⁷— al servicio del mercado y de sus agentes más relevantes; o para desarrollar instituciones educativas que promuevan subjetividades serviles y funcionales a las lógicas empresariales y de mercado¹²⁸.

En resumen, nos parece que ese doble fracaso de las estrategias de resistencia colectivas e individuales frente a los abusos de poder del Estado moderno, es lo que llevó

¹²⁵ Se trata de los textos de Foucault citados en la nota anterior.

¹²⁶ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*, ed. Michel Senellart, trad. Horacio Pons (Madrid: Akal, 2012).

¹²⁷ Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, trad. Miguel Candel y Fina Birulés (Barcelona: Paidós, 2019), 60.

¹²⁸ En este aspecto y en general sobre la razón neoliberal y las subjetivaciones que produce, en desarrollo de las posiciones de Foucault, *vid.*: Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, 2ª ed., trad. Alfonso Diez (Barcelona: Gedisa, 2015).

a Foucault ha intentar comprender de otra manera la racionalidad del poder estatal. A tal fin, trazará una genealogía del Estado moderno que desemboca en la formulación de su tesis fuerte sobre la racionalidad estatal. A saber, que no es posible articular una resistencia efectiva frente a los abusos de poder del Estado a través de prácticas de resistencia exclusivamente individuales o colectivas —es decir, oponiendo al Estado los intereses de la comunidad o del individuo—, puesto que «desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario»¹²⁹. En otros términos, las prácticas de resistencia colectivas o individuales no supondrían un dique suficiente frente a los abusos del Estado, pues el mismo promueve, se sirve y hace suyos, a un tiempo, tanto el fortalecimiento de la colectividad, como los valores y las vidas individuales.

Esa paradójica doble racionalidad, a un tiempo totalizante e individualista, es la que pone de relieve Foucault a través de la genealogía del Estado moderno desentrañada en los textos referidos. En otros términos, nos atrevemos a señalar que el clásico problema de la filosofía política —al menos desde la *República* de Platón y la *Política* de Aristóteles— sobre lo Uno y lo múltiple¹³⁰, esto es, la conjugación armónica de la unidad de la polis con la multiplicidad de sus miembros, vendría a ser, con Foucault, en realidad un falso problema. Y ello en tanto que habría una compatibilidad genealógica e intrínseca entre una racionalidad totalizante, que promueve la unidad del Estado, y una racionalidad individualista, que busca fortalecer a sus integrantes atendiendo a distintos aspectos de sus vidas. Esa doble racionalidad —con mayores o menores fricciones a lo largo de la historia de Occidente y en las distintas formas de gobierno de comunidades humanas— habría finalmente arrojado su versión más depurada bajo la forma del Estado moderno.

Como ya hemos avanzado, esa doble racionalidad del Estado moderno la pone de relieve Foucault a través de un análisis genealógico de las formas de gobierno que se remonta, en realidad, hasta el mismo nacimiento de Occidente. Pero no nos interesa tanto, en la presente investigación, la concreta genealogía que Foucault despliega¹³¹, como la

¹²⁹ Foucault, «*Omnes et singulatim*», 140.

¹³⁰ Foucault, «*Omnes et singulatim*», 110.

¹³¹ Para el análisis de las distintas etapas respecto de la genealogía foucaultiana de la racionalidad estatal, véanse los dos textos más arriba citados en la nota 124, en especial: Foucault, «*Omnes et singulatim*». Sucintamente, cabría advertir en tal genealogía de Foucault cinco etapas: 1º) El poder pastoral que tiene su origen en Oriente, y que comporta el gobierno jerárquico de un conjunto humano como un rebaño, esto es, atendiendo de modo individual a sus integrantes. *Ibid.*, pp. 98-104. 2º) El gobierno horizontal de una comunidad de iguales a través de instituciones democráticas en algunas polis griegas, que supone un cuidado de la comunidad por la propia comunidad, y no ya por un rey-pastor. *Ibid.*, pp. 104-111.

comprensión de la piedra angular de la misma en su última formulación: la *razón de Estado*, la cual pone a su servicio —junto a los aparatos y reglas que conforman las instituciones totalizadoras— nuevas tecnologías que atienden a ese afán del Estado moderno relativo a las vidas humanas individuales¹³².

Foucault es así muy claro en su descripción de la doble racionalidad estatal:

Desde esta óptica, la gran característica de nuestra racionalidad moderna no es ni la constitución del Estado, el más frío de todos los monstruos fríos, ni el auge del individualismo burgués. Agregaría que ni siquiera es un esfuerzo por integrar a los individuos a la totalidad política. La gran característica de nuestra racionalidad política radica, a mi criterio, en este hecho: la integración de los individuos a una comunidad o una totalidad es la resultante de una correlación permanente entre una individualización cada vez más extremada y la consolidación de la totalidad¹³³.

3º) La reformulación del poder pastoral por parte del cristianismo antiguo, que perderá presencia en la Edad Media por la imposición del sistema feudal, pero quedando relegado el poder pastoral a determinados ámbitos, como las órdenes monásticas. *Ibid.*, pp. 111-120. 4º) El Estado moderno como forma de gobierno que conjuga la racionalidad totalizante, que sirve a la unidad de Estado, con una actualización y desarrollo de la racionalidad individualizadora, que tiene su raíz en el poder pastoral y que ahora actúa a través de las tecnologías de policía. *Ibid.*, pp. 121-137, 140. 5º) Una última etapa, que Foucault meramente sugiere, vendría conformada por el Estado de bienestar, por tomar la denominación en lengua española —*Welfare State* en inglés; o *L'État providence*, en francés—, donde las dos clases de racionalidades y tecnologías, totalizantes e individualizadoras, se habrían vuelto prácticamente indiferenciables. *Ibid.*, p. 111. En realidad, esa fusión cada vez más indistinguible, entre la racionalidad totalizante —o política— e individualizadora —o de policía— del Estado, parece ir cristalizando, desde fines del siglo XVIII, en lo que Foucault denominó «biopolítica». En tal sentido, *vid.*: Foucault, «La tecnología política de los individuos, 1982 (Conferencia en la Universidad de Vermont)», 305.

¹³² Foucault parece distinguir en el Estado moderno —aunque la diferenciación no siempre es clara ni tajante—, en primer lugar, las tecnologías totalizantes o políticas, entre las que nos parece que cabría situar el derecho y las instituciones judiciales, la guerra y el ejército, la diplomacia, la hacienda pública y la fiscalidad, etc. En general, aquellas instituciones y aparatos que sirven a la unidad estatal y a su salvaguarda frente a otros estados, siendo el territorio el elemento fundamental que las articula. *Vid.*: Foucault, «*Omnes et singulatim*», 98, 130, 136. Por otro lado, y en segundo lugar, Foucault estudia también las tecnologías estatales individualizadoras en el Estado moderno, que agrupa bajo la denominación de tecnologías de policía. Desarrolladas desde los siglos XVI y XVII, se ocupan de los individuos, en tanto que integrantes de una población y atendiendo a diversas manifestaciones de sus vidas (moralidad, salud, seguridad, entretenimiento, etc), y para favorecer y fortalecer las mismas. *Ibid.*, pp. 127-137. En el mismo sentido, sobre las tecnologías de policía, *vid.*: Foucault, «La tecnología política de los individuos», 299-305.

¹³³ Foucault, «El sujeto y el poder», 306.

En todo caso, para comprender esa doble racionalidad del poder estatal —totalizante e individualizadora— que señala Foucault, debemos preguntarnos cómo se consiguen cohesionar ambas, a pesar de las distintas disciplinas, objetos y tecnologías de que se sirven. La respuesta de Foucault, en los textos que nos ocupan, es meridiana: porque tanto la racionalidad totalizante del Estado, como su racionalidad individualizadora, sirven a un mismo fin. Un fin que se expresa, en la Edad Moderna, bajo la fórmula *razón de Estado*¹³⁴.

La *razón de Estado* es así la fórmula, el fin y la orientación práctica que permite racionalizar esa forma de gobierno que es el Estado moderno. En relación con ello, engloba saberes, tecnologías, instituciones y aparatos, tanto totalizantes como individualizadores, que tienen como nota común hacer del Estado al que sirven un fin en sí mismo, un fin último. En este sentido, la razón de Estado se erige en criterio racionalizador, y así entenderá Foucault que, en consonancia con la misma, «el arte de gobernar es racional siempre que observe la naturaleza de lo que es gobernado; en otras palabras, del Estado mismo»¹³⁵. Por tanto, una práctica, un saber o una tecnología de gobierno, serán racionales si se adecúan a la naturaleza de su fin, que en este caso es el Estado.

Dicho esto, debemos preguntarnos cuál es, para Foucault, esa naturaleza del Estado que funciona como criterio de racionalidad en el arte de gobernar. Pues bien, Foucault es también meridiano a este respecto, al entender que la naturaleza del Estado es la de incrementar su poder. Cabe así señalar que, en la lectura foucaultiana del Estado moderno, subyace un *conatus* en sentido spinoziano, esto es, una inclinación del Estado a incrementar y perfeccionar su potencia. A este respecto, señala Foucault que, bajo la razón de Estado, «el Estado es su propia finalidad y el designio exclusivo de los gobiernos tiene que ser no sólo la conservación sino también el fortalecimiento permanente y el desarrollo de las fuerzas estatales»¹³⁶.

¹³⁴ La doctrina de la razón de Estado que legitima y articula la doble racionalidad del Estado moderno, es desarrollada por Foucault, en: Foucault, «La tecnología política de los individuos», 294-298; y Foucault, «*Omnes et singulatim*», 121-127.

¹³⁵ Foucault «La tecnología política de los individuos», 295.

¹³⁶ Foucault, «La tecnología política de los individuos», 298. En similares términos, se refiere a la razón de Estado como: «un gobierno en consonancia con la potencia del Estado (...) cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo». En: Foucault, «*Omnes et singulatim*», 127.

Al servicio de ese incremento de la potencia del Estado, de su fortalecimiento, se articula esa doble racionalidad a la que nos hemos referido: una «política de *double bind* [doble vínculo], que es la simultánea individualización y totalización»¹³⁷. Esa doble racionalidad del Estado tendría, por tanto, una de sus dos vertientes en la «integración marginalista de los individuos a la utilidad estatal»¹³⁸. Es decir, el Estado se ocupará de distintos aspectos de la vida de su población, en tanto los mismos sirvan al fortalecimiento del Estado (por ejemplo, promoviendo trabajadores más productivos, con mejor salud, etc). En definitiva, el Estado buscará mejorar la vida de sus ciudadanos, en tanto esa mejora refuerza a su vez al propio Estado.

Tras la genealogía de la forma de gobierno cristalizada en el Estado moderno, la cual pone de relieve su doble racionalidad —totalizante e individualizadora— confluyente bajo la orientación de la *razón de Estado*, resta por preguntarnos, también con Foucault, cómo podemos resistir a los abusos de poder de esa forma de gobierno. Unos abusos de poder que, por lo demás, parecen consecuencia necesaria de esa doble racionalidad, a la vista del fin al que se orienta; pues las vidas humanas se supeditan, como un mero instrumento o medio, al servicio del fortalecimiento estatal.

Pues bien, la respuesta de Foucault a tal interrogante no es explícita, en consonancia con el papel que, como hemos visto, el mismo otorga al intelectual. Y así señala que:

En consecuencia, los que resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución. No basta con denunciar la razón en general. Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de racionalidad existente. (...)

Durante siglos, el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano más notables, una de las más temibles también. (...) Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias. (...) La individualización y la totalización son efectos

¹³⁷ Foucault, «El sujeto y el poder», 328.

¹³⁸ Foucault «La tecnología política de los individuos», 298.

inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política¹³⁹.

Por otro lado, en el texto que es su última exposición sistemática sobre el poder¹⁴⁰, Foucault nos dice que:

La conclusión sería que el problema ético, político, social, filosófico de nuestros días no es intentar liberar al individuo del Estado, y de las instituciones estatales, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está vinculada al Estado. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante varios siglos¹⁴¹.

Pues bien, la pregunta es ahora: ¿Qué salida nos sugiere Foucault ante los abusos de poder del Estado? ¿Qué posibilidades nos señala? Nuestro pensador nos invita a atender para ello a las «raíces mismas de la racionalidad política», y no meramente al efecto totalizador o individualizante del Estado. Pudiera parecer, por tanto, que esa «liberación» vendría dada por el debilitamiento del Estado, en tanto que raíz de esa doble racionalidad. Se trataría, en otras palabras, de poner en marcha otros lazos, vínculos y relaciones que promuevan alternativas dobles —al tiempo comunitarias e individuales— a la doble racionalidad estatal. Por ejemplo, a través de la producción de subjetividad mediante formas de autonomía a la vez colectivas e individuales, como los movimientos sociales, o mediante una recuperación de los vínculos de amistad en algún sentido ya preterido (aristotélico, helenístico, etc), por sugerir algunas posibilidades.

Sin embargo, esa lectura de Foucault podría conducir a una interpretación libertaria que, por así decirlo, apostase por el debilitamiento, sustitución o eliminación del Estado como vía de conquista de nuevos espacios de libertad. No obstante, no nos parece, a la vista de lo que hemos venido exponiendo, que esa sea la interpretación que mejor se acomoda a los textos referidos. Frente a esa lectura libertaria, cabe otra lectura de Foucault, una que podríamos llamar vitalista, que no haría hincapié tanto en el

¹³⁹ Foucault, «*Omnes et singulatim*», 140.

¹⁴⁰ Foucault, «El sujeto y el poder».

¹⁴¹ Foucault, «El sujeto y el poder», 328-329.

debilitamiento del Estado —que en alguna medida seguiría siendo un instrumento útil, pero no ya un fin último—, como en la consideración de las vidas humanas como fines en sí mismos. De alguna manera, se trataría por tanto de invertir la relación medio-fin propia de la razón de Estado, dejando de poner las vidas humanas al servicio del *conatus* estatal, situando ahora el Estado —con sus aparatos, instituciones, etc— al servicio del desarrollo de proyectos y formas de vida plurales y libremente elegidas.

Esta perspectiva nietzscheana o vitalista pasaría, en consecuencia, por sustituir la *razón de Estado*, como criterio último de racionalidad de la forma de gobierno que conocemos como Estado, por una afirmación de las vidas humanas en su pluralidad y autonomía. A tal fin, por tanto, se trataría sustituir el fortalecimiento del Estado —la *razón de Estado*, en definitiva— como orientación y medición del valor de las conductas, las prácticas, las políticas, etc, por una nueva *razón de las vidas humanas*¹⁴².

Esa sustitución real y efectiva del criterio último de racionalidad, supondría, a nuestro parecer, una nueva valoración de las decisiones y prácticas estatales de gobierno, que debería atender ya no a la consideración del Estado como un fin en sí mismo, sino como un instrumento al servicio de la afirmación y desarrollo de la pluralidad y autonomía de las vidas humanas. Así, por ejemplo, la enseñanza universitaria, el aprovechamiento del tiempo o el trabajo, ya no se medirían bajo criterios últimos de eficacia productiva o de competitividad en orden a fortalecer al propio Estado, sino que se buscaría facilitar un desarrollo plural y autónomo de las vidas humanas, tomadas ya como un verdadero fin en sí mismo. Tal cambio de racionalidad permitiría, por ejemplo, justificar y legitimar un mayor desarrollo de políticas de conciliación de la vida personal con el trabajo, en las que prime no la productividad empresarial, sino el desarrollo plural de proyectos personales, que no necesariamente han de desenvolverse o conducirse dentro de la esfera laboral. En el mismo sentido, por poner otro ejemplo, bajo esa forma de racionalidad alternativa —la *razón de las vidas humanas*, como la hemos llamado— la tecnología en las empresas no se orientaría de modo preeminente al servicio del beneficio empresarial, sino de la plenitud de las vidas involucradas en esa actividad, por ejemplo, facilitando la disminución de la jornada laboral sin disminución del salario, de modo que la mayor productividad fruto de la tecnología no revierta solamente en el beneficio

¹⁴² En realidad, esta *racionalidad de las vidas humanas* vendría a estar genealógicamente emparentada con el *cuidado de sí* que recuperó Foucault, y al que luego nos referiremos.

empresarial. O, también por ejemplo, esa racionalidad alternativa podría llevar a tomar en consideración, en las decisiones empresariales, no solamente criterios economicistas o productivistas, sino también la manera en que tales decisiones afectan a los proyectos vitales de las personas afectadas; o, en la misma línea, a desvincular la renta personal del desempeño laboral, de modo que la suerte de los proyectos vitales no deba venir atada, de manera tan férrea, al éxito o permanencia en el llamado mercado laboral¹⁴³.

Con lo dicho, sólo queremos apuntar una de las posibles vías sugeridas por la genealogía de la racionalidad del Estado moderno desplegada por Foucault. Si bien con ello no dejamos de ser conscientes de dos objeciones a nuestra propuesta de interpretación de los textos de Foucault, que pasa por sustituir la vieja *razón de Estado* por la *razón de las vidas humanas*.

En primer lugar, cabría objetar que la razón de Estado que analiza Foucault habría dejado de ser, en nuestro presente, una razón última, fruto del debilitamiento de los Estados-nación bajo formas de organización política supranacional, y, asimismo, dado el crecimiento y la proliferación de formas empresariales multinacionales que operarían como un leviatán difuso y global, de la mano principalmente de las nuevas tecnologías.

En relación con ello, y aun admitiendo tal premisa, nos parece que el Estado seguiría a día de hoy funcionando como un conjunto de aparatos e instituciones mediadoras entre tales agentes supranacionales y las vidas humanas. Con lo que continuaría siendo válida, en último término, la lucha por una nueva racionalidad que pusiera al Estado, con sus aparatos e instituciones, al servicio de las vidas humanas en toda su pluralidad, y no a éstas al servicio del fortalecimiento del Estado, siquiera sea visto ahora como una mera

¹⁴³ De algún modo, la emergencia de esa racionalidad alternativa, que aquí hemos denominado *razón de las vidas humanas*, es apreciable de modo incipiente en nuestro país, donde en los últimos años se han aprobado medidas legislativas como una precaria renta básica —*Ley 19/2021, 20 de diciembre, por la que se establece el ingreso mínimo vital* (BOE 21/12/2021)—, o una ampliación de las posibilidades de conciliación de la vida laboral y personal —*Real Decreto-ley 6/2019, de 1 de marzo, de medidas urgentes para garantía de la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres en el empleo y la ocupación* (BOE 7/3/2019)—, o la reapertura del debate sobre la reducción de la jornada laboral y la jornada de cuatro días —Álvaro Sánchez y Gorka R. Pérez, «El trabajo pierde la primacía: la búsqueda de bienestar cuestiona el modelo presencial de lunes a viernes», *El País*, 20 de febrero de 2022. <https://elpais.com/economia/2022-02-20/el-trabajo-pierde-la-primacia-la-busqueda-de-bienestar-cuestiona-el-modelo-presencial-de-lunes-a-viernes.html> (consultado el 6 de abril de 2022)—. Iniciativas que parecen responder a esa consideración de las vidas humanas como un fin en sí mismo, que nos parece que sugiere la lectura de Foucault que aquí hemos hecho. Lo que, dicho sea de paso, nos permite afirmar que la cuestión de la racionalidad —un problema filosófico por excelencia— puede tener claras derivas prácticas lejos de ser una mera cuestión académica.

pantalla o instrumento de agentes supranacionales. Lo relevante, en último término, parece sugerirnos Foucault, es hacer de las vidas humanas, en toda su pluralidad y autonomía, un fin en sí mismo, o, en otras palabras, la piedra angular de una nueva racionalidad, desmontando así la legitimidad de determinadas relaciones de poder que producen y silencian, salvo en puntuales ocasiones, las vidas infames¹⁴⁴.

La segunda objeción a la interpretación de Foucault que hemos propuesto, como salida de la doble racionalidad del Estado moderno y de sus abusos, pasa por cuestionarse cómo se sustituye una racionalidad por otra.

Pues bien, la respuesta nos viene dada por la propia caracterización foucaultiana de las racionalidades, según más arriba la hemos expuesto. Entre tales notas, ya indicamos que para el pensador francés no existiría una racionalidad humana atemporal y *a priori*, que condicionase inicialmente lo que hacemos, sino que, por el contrario, lo que humanamente hacemos en vista a un fin —aunque sea en principio remoto o incluso una ensoñación— es lo que va constituyendo y consolidando distintas racionalidades.

Por tanto, no nos parece errado afirmar que, si asumimos tal caracterización, la manera de abandonar una racionalidad hegemónica, y sustituirla por otra, pasa por actuar de otra manera en los distintos ámbitos de la vida humana¹⁴⁵; de modo tal que las prácticas disonantes con la racionalidad imperante, sea la que fuere, vayan generando y abriendo camino, no sin dificultades, a nuevas racionalidades. De ahí el interés de Foucault por recuperar —acudiendo a esa tradición cultural que llamamos Occidente— preteridas prácticas de sí. Pero esto conduce ya al análisis, que más adelante haremos, de la

¹⁴⁴ Nos referimos aquí a las vidas infames, en el sentido en que Foucault señala aquellas vidas de las que sólo conservamos archivo, noticia o fama por los puntuales momentos en que se ocupó de ellas un poder que normalmente las silencia. Dice Foucault: «Para que algo de esas vidas llegase hasta nosotros fue preciso, por tanto, que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizá debido, permanecer fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra, sin duda, habría permanecido para recordarnos su fugaz trayectoria. El poder que ha acechado estas vidas, que las ha perseguido, que, aunque sólo fuese por un instante, ha prestado atención a sus lamentos y a sus pequeños estrépitos, y que las marcó con un zarpazo, ese poder fue el que provocó las propias palabras que de estos seres nos quedan». Michel Foucault, «La vida de los hombres infames», en Michel Foucault, *Obras esenciales, II*, ed. y trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (Barcelona: Paidós, 2015), 680-681.

¹⁴⁵ Aquí se enmarcaría, por ejemplo, la apelación de Foucault a pensar de otro modo: «¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si solo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando». Foucault, *Historia de la sexualidad II*, 11-12.

topología y dinámica de tales prácticas de sí a partir de la genealogía que desarrolló Foucault.

3.3. Más allá de la Razón occidental: Ensanchar, multiplicar, historizar

Existe, por tanto, un aire de familia en la lectura que nuestros dos filósofos hicieron de la crisis de la Razón occidental en el siglo XX. Ambos cuestionan —por emplear una expresión de la propia Zambrano— «las razones de la razón»¹⁴⁶, o, en otros términos, cómo algunas razones se habrían tornado sinrazones. Tales sinrazones habrían cristalizado, para Zambrano, en la violencia de la Razón y de la Historia. Para Foucault, en los abusos —como vimos, no necesariamente simétricos con la noción de violencia— de un Estado que funcionaría bajo una doble racionalidad: totalizante e individualizadora.

Así, el progreso lineal de la Historia olvida y orilla a los perdedores y a sus víctimas; y la razón positivista y científicista reduce y matematiza la realidad, y nos priva —al atender sólo a hechos atomizados— de la posibilidad de construir el sentido que cada vida humana reclama. El Estado, por su parte, como el más frío de los monstruos, utiliza las vidas humanas para el incremento de su potencia, racionalizando sus propios abusos a través de las relaciones de poder y de violencia.

Sea como fuere, la estrategia de superación de la Razón occidental que proponen Zambrano y Foucault, con todos los matices que se quiera, se puede sintetizar en tres movimientos que, de alguna manera, se ejecutarían entrelazados:

Primero, *ensanchar*.

Zambrano buscó ensanchar la razón más allá de la ciencia, haciendo espacio para las racionalidades no científicas —*saberes*, los denomina— de la literatura, la poesía, la mística, etc. En general, para ese catálogo de prácticas de sí que contiene la propia historia de la filosofía (la confesión, la guía, etc).

Por su parte, Foucault trató también de admitir otras racionalidades —*prácticas*, podríamos llamarlas, en tanto para el francés éstas son previas y semilla de la razón—, que fueran alternativa a la doble racionalidad, totalizante e individualizadora, del Estado. Esto le llevará a recuperar preteridas prácticas de sí, todas las cuales se podrían unificar, como veremos, bajo otro principio de racionalidad diferente a la *razón de Estado*, como es el *cuidado de sí*.

¹⁴⁶ Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, 108.

Segundo, *multiplicar*.

Ese ensanchamiento de la Razón occidental produciría, al tiempo, un efecto multiplicador. En Zambrano, como hemos visto, la recuperación del saber sobre el alma supone, en último término, un intento de rescate de la pluralidad de las formas que está en la raíz de Europa. Esa pluralidad atañe también a las formas de vida; y, con ello, a la recuperación de la posibilidad de ser persona, lo que exige el respeto a la diferencia irreductible que se constituye mediante las prácticas de sí. Frente a la homogeneidad y la unidad, que habían tenido su último hito en los totalitarismos, Zambrano reivindicará, según vamos a ver más abajo, la pluralidad y la diferencia de las personas que se constituyen y reconocen a partir de la piedad y la esperanza.

También en Foucault parece promoverse ese efecto multiplicador. Frente a la racionalidad, al tiempo totalizante e individualizadora del Estado, el principio de *cuidado de sí* promueve la diferencia de las vidas humanas, que se constituyen como sí-mismo a través de prácticas de resistencia. En el siguiente capítulo intentaremos ver cómo funcionarían, a nivel topológico y dinámico, esas prácticas de sí.

Tercero, *historizar*.

O, lo que es igual, desnaturalizar. Esto es, hacernos ver cómo somos producidos. De ahí, según explicamos más arriba, la apelación de Zambrano a que la pluralidad de las formas (de vida) —característica de Europa y que se propone recuperar— supone comprender que tales formas son cultivadas, es decir, creadas, pero también efímeras. Todo lo cual es garantía de la libertad.

También sabemos ya que la estrategia genealógica de Foucault apela a la intención de hacernos ver que somos más libres de lo que creemos, pues al descubrirnos como histórica y culturalmente producidos —fruto de determinadas relaciones de poder-saber—, advertimos la posibilidad de constituirnos de otra manera.

Por último, y esto es ya un importante punto de partida —y de llegada—, tanto Zambrano como Foucault nos invitan a colocar la vida humana, las vidas en plural, en el centro de esas nuevas racionalidades ensanchadas, multiplicadoras y desnaturalizadas. La pensadora malagueña, fiel a su estilo, apelando a un «principio de resurrección», que expresa un apego claro a la vida. El francés, por su parte, sugiriendo una nueva razón de las vidas humanas, que recuperará bajo el viejo y olvidado principio del «cuidado de sí», como veremos en el siguiente capítulo de esta investigación.

4. DINÁMICA Y TOPOLOGÍA DEL SÍ-MISMO

Lo que llamamos sujeto no se da nunca al principio¹⁴⁷

Paul Ricoeur

Antes de seguir avanzando, debemos precisar algo más ese *sí-mismo*¹⁴⁸ con que venimos refiriéndonos al producto de las prácticas de las que se ocupa nuestra investigación.

Si buscásemos un concepto general, válido para las prácticas de sí en Zambrano y en Foucault, podríamos señalar que el sí-mismo es el artificio resultante de un hacer sometido a reglas, de una práctica en los términos que más arriba hemos precisado. O, siguiendo el imperativo pindárico, cabría circunscribir tal sí-mismo como lo que de algún modo ya estoy siendo, pero con todo tengo que llegar a ser. En otras palabras, mi vida en su hacerse, en su desvelarse como destino.

Pero acaso sea más esclarecedora otra aproximación, viendo el sí-mismo como centro a partir del cual erigir una topología, un logos que nos permita trazar un meta-modelo para la pluralidad irreductible, cultural e históricamente, de las prácticas de sí. El sí-mismo como la X del mapa; una cartografía, en definitiva, con la cual sabremos a qué atenernos en nuestro ir siendo lo que tenemos que llegar a ser.

Así llegamos a la pregunta, ¿dónde está el sí-mismo? Nos interrogamos, por tanto, por su lugar, por el *tópos* que marca también la dinámica y el ritmo de las prácticas de sí.

4.1. Zambrano y el fondo sagrado

Ya hemos visto que, para Zambrano, en alguna medida el humano es un animal inconcluso, que ha de acabar de hacerse¹⁴⁹. Ello supone mayor complejidad antropológica que otras imágenes del ser humano, como la del positivismo cientificista de la

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, «La vida: Un relato en busca de autor», *Ágora* 25, nº 2 (2006): 22.

¹⁴⁸ El guion que empleamos en «sí-mismo» indica su unidad no descomponible.

¹⁴⁹ María Zambrano, *Las palabras de regreso*, ed. Mercedes Gómez Blesa (Madrid: Cátedra, 2009), 117.

Modernidad, que lo reduce a un mecanismo más entre otros, «cosa en frente de las cosas»¹⁵⁰.

Y es para habérselas con ese humano inconcluso y por hacer, para lo que reclamará Zambrano la recuperación de *un saber sobre el alma*¹⁵¹, retomando a tal fin los senderos de la historia de la filosofía. Una historia de la filosofía (en los pitagóricos, en Platón, en San Agustín, etc) donde ella lee caminos y cauces de vida¹⁵², formas de vida en un sentido casi literal:

cuando vivimos en contacto con un pensamiento último, revelador, tenemos, ante todo, un horizonte donde sentirnos encajados y un instrumento técnico para situar y colocar ordenadamente los problemas, los pensamientos; el camino ordena el paisaje y permite moverse hacia una dirección. (...) En este camino sentimos necesario un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior¹⁵³.

Se trata, en definitiva, de dar con un saber más amplio que incluya también el alma, un ensanchamiento de la razón que permita dar cuenta de toda la complejidad de la vida del animal humano¹⁵⁴. El alma que, en Zambrano, estaría a medio camino «entre el yo y el fuera de la naturaleza»¹⁵⁵; un alma que además —y esto es crucial, como veremos— tiene fondo, lo cual podemos advertir por sus cualidades de transparencia —«una cosa que es el medio para dejar pasar otra»— y profundidad¹⁵⁶.

Ese fondo y no el alma —que sería el entre, la distancia— es, en sentido estricto, lo que aquí hemos venimos llamando sí-mismo, lo que ha de ser revelado y puede renacer.

Pero ese sí-mismo que para Zambrano es el fondo —el fondo del alma, su límite último— dista de ser meramente el producto o resultado de una actividad psicológica, sino que es un lugar, un *tópos*. Pero para llegar hasta él debemos dar antes un rodeo.

¹⁵⁰ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 236.

¹⁵¹ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 43-56.

¹⁵² Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 45, 46.

¹⁵³ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 46.

¹⁵⁴ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 52.

¹⁵⁵ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 55.

¹⁵⁶ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 56.

Nos parece que Chantal Maillard acierta al subrayar que el concepto de sí-mismo no coincide en la psicología analítica de Jung y en Zambrano¹⁵⁷. En el primero, el sí-mismo «es el yo, entendido como la totalidad consciente/inconsciente, factores que se presentan como complementarios» y que se compensan, pero manteniendo cierta independencia¹⁵⁸. Frente a ello, dirá Maillard, en Zambrano el sí-mismo viene a ser la totalidad del ser humano —consciente e inconsciente— dado a la luz y a la conciencia, hecho así unidad en la presencia. Todo ello en un existir visto como ritual de sacrificio que apertura los lugares sagrados. En ese trayecto: «El *sí mismo* viene a ser *uno mismo*»¹⁵⁹.

En definitiva, el sí-mismo de Jung es suma de lo consciente y lo inconsciente: totalidad comunicada (sueños, mitos, etc) donde lo inconsciente —individual y colectivo— conserva su autonomía y su carácter, en buena medida insondable. Frente a ello, en Zambrano, según la lectura de Maillard, el sí-mismo se descubre en un movimiento que empuja lo oculto —lo inconsciente, lo velado y no expresado— a la presencia, y así lo recompone en una unidad e individualidad.

Pues bien, podemos compartir en alguna medida —simplificada— el dinamismo del sí-mismo en Zambrano que lee Maillard, como también el carácter sagrado —indisponible, oculto, misterioso— que le atribuye. Pero para nosotros —y este es el punto central de nuestra tesis sobre el sí-mismo en Zambrano— esa unidad no supone ni un darse a la luz o a la presencia de lo sagrado, ni tampoco una confusión siquiera sea ordenada. Por el contrario, esa unidad —pues cabe hablar de tal— se da *por* y *en* la distancia, respetando la dispersión y la pluralidad, y también el límite que corta lo real entre el no-ser y el ser. El sí-mismo en Zambrano es así, en definitiva, un lugar: el fondo sagrado e indisponible que corta la realidad en la interioridad humana¹⁶⁰; y la unidad por hacer es un movimiento, de ida y vuelta, que alcanza ese límite último pero que no lo traspasa, sino que, por así decirlo, rebota o se refleja contra él y retorna transformado.

¹⁵⁷ Chantal Maillard, *La creación por la metáfora: Introducción a la razón-poética*, (Barcelona: Anthropos, 1992), 70-72.

¹⁵⁸ Maillard, *La creación por la metáfora*, 70.

¹⁵⁹ Maillard, *La creación por la metáfora*, 72.

¹⁶⁰ La consideración de un «hombre nuevo» lleva a Zambrano a referirse a la interioridad en los siguientes e ilustrativos términos: «Fondo inagotable que jamás se vaciará por mucho que la confusión insista. Es la interioridad atormentada y que no reposa, pues de ella mana ese hombre interior que quiere realizarse aquí abajo, ese clamor desde lo profundo por ser; que una vez que halla la verdad quiere existir en ella y dentro de ella, existir siempre». Zambrano, *La agonía de Europa*, 77.

Pero, para una comprensión de todo ello, debemos comenzar señalando que el sí-mismo como lugar, como fondo propio de la interioridad humana, es un concepto técnico ya elaborado por Ortega y Gasset —maestro de Zambrano, que siempre lo reivindicó— que la filósofa malagueña asume con un fuerte desplazamiento¹⁶¹. En otras palabras, defendemos aquí que no se puede entender el sí-mismo, el fondo sagrado del alma en Zambrano, sin leerlo a partir de la categoría de sí-mismo en Ortega. Veamos esto con más detalle.

4.1.1. *El ensimismamiento del animal humano*

La categoría de sí-mismo en Ortega aparece desarrollada en «Ensimismamiento y alteración»¹⁶². Aunque quizá la caracterización más concisa e ilustrativa se halle en «El mito del hombre allende la técnica»¹⁶³, donde se refiere al sí-mismo como el «dentro propio»¹⁶⁴ que caracteriza al humano como el «animal que ha entrado en sí mismo»¹⁶⁵, y que, por tanto, tiene un interior.

Ese gesto humano de entrada en sí-mismo, en el dentro propio, es lo que Ortega denomina *ensimismarse*¹⁶⁶. Para Ortega el ensimismamiento es fruto de la experiencia humana de desajuste con el mundo circundante¹⁶⁷, la cual nos distingue de los animales¹⁶⁸. Ante tal experiencia, ante la experiencia de no saber a qué atenerse, el humano tiene que «ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas»¹⁶⁹. A tal fin se ensimisma, y con ello desatiende por un tiempo al mundo circundante, volcado en su interior. Y ello puesto que,

¹⁶¹ Esa asunción por Zambrano del sí-mismo orteguiano como «dentro» es expresa, por ejemplo, en: María Zambrano, *Persona y democracia: La historia sacrificial* (Barcelona: Anthropos, 1988), 118-119.

¹⁶² Ese texto de Ortega fue la primera parte de su libro, de 1939, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*; y, a su vez, se correspondía con la lección inicial del curso «El hombre y la gente» que impartió en Buenos Aires, y que volvería a dar en el Instituto de Humanidades en 1949-50, y que sería publicado, póstumamente, como *El hombre y la gente. Vid.: José Ortega y Gasset, Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos* (Madrid: Alianza editorial, 2014), 9-10 (nota preliminar) y 21-53.

¹⁶³ *Vid.: Ortega y Gasset, Ensimismamiento y alteración*, 173-183. Se trata de la conferencia que pronunció Ortega en el célebre coloquio de Darmstadt, en 1951, donde coincidió con Martin Heidegger. *Vid.: Ortega y Gasset, Ensimismamiento y alteración*, 10-11 (nota preliminar) y 184-206.

¹⁶⁴ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 173.

¹⁶⁵ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 180.

¹⁶⁶ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 29.

¹⁶⁷ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 35.

¹⁶⁸ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 28.

¹⁶⁹ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 29.

«salido virtualmente del mundo», tiene «dónde meterse, dónde estar»¹⁷⁰. Ese sí-mismo, esa interioridad en la que el humano se ensimisma ante su desajuste con el mundo, es por tanto un lugar, un *tópos* en la propia interioridad. De modo tal que, dirá Ortega, en ese mundo circundante que es la «total exterioridad, el absoluto fuera», sólo cabe un «fuera de ese fuera» que es un dentro, su sí-mismo¹⁷¹. Un lugar que aparece simbolizado en «una entraña»¹⁷².

Esta dinámica del ensimismamiento orteguiano nos interesa pues es, en esencia, coincidente con la de Zambrano, si bien ambos divergen en la caracterización de ese sí-mismo. Para el pensador madrileño está «constituido principalmente por ideas»,¹⁷³ que le permitirán al humano la creación de la técnica, con la que traslada su sí-mismo a lo otro, al mundo circundante. Se da así un movimiento de regreso, donde vuelto al mundo el humano actúa en él con arreglo a tales ideas y al proyecto visto en su ensimismamiento, buscando la transformación de ese mundo circundante con la creación de un ámbito, más o menos extenso, de seguridad¹⁷⁴.

Por su parte, en Zambrano también se da ese doble movimiento de descenso a las entrañas¹⁷⁵, al sí-mismo, y de regreso posterior al mundo circundante. Sin embargo, el descenso al sí-mismo es más radical. Decimos esto porque para la pensadora malagueña ese descenso alcanza hasta el límite mismo de la interioridad¹⁷⁶, hasta el «fondo último»¹⁷⁷ en el cual, por así decirlo, sitúa el lugar tras cuya búsqueda se produce el descenso. Por expresarlo con sus propias palabras:

¹⁷⁰ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 29.

¹⁷¹ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 30.

¹⁷² Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 30.

¹⁷³ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 30.

¹⁷⁴ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 31-32, 35.

¹⁷⁵ Descenso que es un camino de vida: «El hombre ha de ir haciéndose no ya su vida, sino proseguir su no acabado nacimiento; ha de ir naciendo a lo largo de su vida (...). Establecer el proceso de integración de la persona en su propio ser hasta llegar a la libertad, y el progresivo conocimiento de sí mismo, a la posesión del espacio interior». María Zambrano, *El sueño creador* (Madrid: Turner, 1986), 27-28. El simbolismo de las entrañas es, por otro lado, reiterado en Zambrano. *Vid.*: Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234.

¹⁷⁶ En este sentido, Zambrano identifica el «hombre nuevo» con el «hombre interior». *Vid.*, Zambrano, *La agonía de Europa*, 76.

¹⁷⁷ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234. A ese fondo lo denomina también: «Las capas más profundas de la conciencia». *Ibid.*, p. 227.

Hay algo en el hombre que todo lo traspone y trasciende; ser hombre es poseer esta interioridad que lo trasciende todo, esta interioridad inabarcable. Por eso una persona, un cristiano, es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todos ellos juntos; es lo que está siempre más allá; está en el fondo, tiene fondo. Por eso necesita revelarse, confesarse, y jamás se agotará, jamás quedará dicho, porque su ser verdadero reside detrás. Fondo inagotable que jamás se vaciará (...) ¹⁷⁸.

Ese descenso radical a las entrañas, que propone Zambrano, es el propio del humano en Occidente, del cristiano que se confiesa desde San Agustín, su caso ejemplar; y deriva también, como en Ortega, del sentimiento de naufragio con que nos encontramos en el mundo circundante ¹⁷⁹.

Pero además de esa radicalidad del descenso, en Zambrano el sí-mismo no está ya —como en Ortega ¹⁸⁰— constituido principalmente por ideas. Por el contrario, es «la sede del padecer» no reductible a la razón ¹⁸¹. Este padecer hallado en el fondo de la interioridad comporta, a su vez, pura afectación de lo otro en su propia e irreductible diferencia ¹⁸². Ese padecer tiene dos vertientes, dos sentimientos unidos como el haz y el envés de una moneda: la piedad y la esperanza ¹⁸³.

En nuestras entrañas reconocemos la otredad como irreductible diferencia que nos afecta, que nos altera, pero sin que ello despierte el afán reduccionista y dominador de la Razón occidental, pues se nos revela esa alteridad como nuestro mismo ser, nuestro sí-mismo, sin perjuicio de lo impropio de referirnos con tal término a la radical otredad ¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Zambrano, *La agonía de Europa*, 76-77.

¹⁷⁹ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234. Ahí dice: «Y así cada vez se sentía perdido, naufrago en una realidad extraña, irreductible, ante la cual quedaba desarmado, pues hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman las entrañas y que son la sede del padecer».

¹⁸⁰ Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 30.

¹⁸¹ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234.

¹⁸² Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234-235.

¹⁸³ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234, 240-246. En otra obra de Zambrano, la esperanza es definida como «fondo último de la vida humana, lo que reclama y exige el nuevo nacimiento, su instrumento, su vehículo». Zambrano, *La agonía de Europa*, 63.

¹⁸⁴ Ese fondo propio y último es descrito como: «padecer sin tregua por el hecho simple de estar vivo, que no puede reducirse a razón. Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aun en sí mismo —si es que hay sí mismo en este estrato de la vida—, sentir lo que no se dice, estar condenado al silencio (...) La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad». Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234-235.

Renace así en cada uno la piedad, entendida como «el saber tratar adecuadamente con lo otro»¹⁸⁵. Un tratar con lo otro que ya no busca, como antes dijimos, reducirlo a lo Uno y a la identidad a través de la violencia de la estrecha razón —positivista, científicista, de hechos— que se ha impuesto en Occidente¹⁸⁶.

Lo que ocurrirá, para el humano renacido de Zambrano, es que la razón se ensanchará con la piedad; o, dicho en otros términos, el criterio último de lo racional ya no será la dominación —como en Ortega, el proyectar nuestras ideas en el mundo circundante—, sino el trato adecuado a los otros. Un trato que supone, en definitiva, un reconocimiento de la gracia que conlleva la pluralidad irreductible de lo real, la diferencia de las realidades particulares¹⁸⁷. De alguna manera, dirá Zambrano, supone pasar de la *unidad pura* de la Razón dominadora occidental, a la *unidad-armonía* asentada en esa piedad que renace desde el fondo de la interioridad, desde un sí-mismo recuperado¹⁸⁸.

Pero ese descenso a las entrañas, a ese fondo último donde renace nuestro sí-mismo como trato adecuado con la alteridad, conlleva también otra segunda potencia, además de la piedad: la esperanza¹⁸⁹. El reconocimiento de la pluralidad irreductible de lo real, anuda asimismo la esperanza en *lo otro* que la piedad trae consigo¹⁹⁰. La apertura, en último término, de lo posible más allá incluso de lo dado y conocido. La esperanza en lo totalmente otro, como inesperado y aún misterioso. A esa esperanza, también radical, alude Zambrano cuando aboga porque ese humano renacido —que casi ha tocado el fondo sagrado de su interioridad, y despertado ahí a la piedad— ensanchará también la realidad al ensanchar la razón¹⁹¹. En otras palabras, la razón piadosa de Zambrano ya no reduce lo real a la *realidad con ser*, sino que también alcanza a una *realidad sin ser*¹⁹², a un no-ser, en definitiva, cuyo lugar estaría más allá de ese límite último de nuestra interioridad.

Con mayor claridad, en Zambrano ese descenso hasta el fondo último de la interioridad supone alcanzar el paradigma, por así decirlo, de la alteridad y de la diferencia, que es la dada entre el ser y el no-ser, o, en sus propias palabras, entre la

¹⁸⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 240, 245.

¹⁸⁶ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 236, 241-243.

¹⁸⁷ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 243, 245.

¹⁸⁸ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 254.

¹⁸⁹ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234.

¹⁹⁰ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 235, 240.

¹⁹¹ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 232-233, 241-245.

¹⁹² Zambrano, *El hombre y lo divino*, 232-233.

realidad con ser y la realidad sin ser. Alcanzar ese límite último y no rebasable, que nos separa —pero a su vez nos une— con lo sagrado e indisponible, con lo misterioso, con lo que no tiene ser ni siquiera como posibilidad, es lo que despierta en cada uno la piedad y la esperanza.

Esa dinámica del descenso comporta, por tanto, pasividad, vaciamiento, desasimiento, pues en último término se trata de reconocer la otredad más radical¹⁹³, y dejarse afectar por ella sin atisbo alguno de dominación o violencia. No es, por así decirlo, una tarea productiva —como en Ortega lo era el fraguarse de las ideas, de la teoría en la interioridad—, sino reductiva. Reducción del yo, del ego y de la identidad, vaciado que posibilita el poder ser alterado —la gracia de la alteridad, cabría denominarla— por una otredad plural e irreductible.

En lo que sí coincide Zambrano con su maestro¹⁹⁴ es en que ese viaje, esa navegación, es de ida y vuelta. Hay un regreso al mundo circundante, exterior, pero no ya para acomodarlo a nuestras ideas —para dominarlo con la técnica, en alguna medida violentándolo, como en Ortega—, sino para corresponder en ese mundo circundante a la piedad y a la esperanza recuperada, esto es, para hacer política de una determinada manera. En concreto —y esto ya excede los límites de nuestra investigación—, política democrática, pues para Zambrano el regreso del humano que ha tocado fondo al mundo circundante, ha de ser un regreso hecho *persona*¹⁹⁵. Una política democrática es la única

¹⁹³ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234, 240-241.

¹⁹⁴ Y en ambos podría verse también, con ese adentrarse en la interioridad, en un dentro propio, una particular lectura invertida del mito de la caverna de Platón. Vid.: José Luis Pardo, «María Zambrano, el sueño metódico», *El País*, 24 de abril de 2004, https://elpais.com/diario/2004/04/24/babelia/1082762228_850215.html (consultado el 7 de abril de 2021).

¹⁹⁵ Sobre la categoría de *persona* en Zambrano, vid.: Maillard, *La creación por la metáfora*, 72-78. La persona comportaría en Zambrano, primariamente, una cierta forma y figura, algo que «encierra y manifiesta al mismo tiempo», como las máscaras del teatro griego. Zambrano, *Las palabras de regreso*, 132. En ese entender la persona como figura coincide —con las matizaciones que derivan de sus distintas posiciones filosóficas— también con su maestro Ortega y Gasset. Vid.: Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, 93. Pero, más en concreto, persona en Zambrano es «algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre». Zambrano, *Persona y democracia*, 103. Más allá de lo dicho, Zambrano perfila su categoría de persona a partir de la soledad y la libertad absolutas que se dan en «un íntimo espacio» —el dentro, la interioridad—, el «núcleo viviente», el «lugar desde el cual la realidad se revela, aparece» como diferencia y autenticidad creadora. Pero esa persona como interioridad, por así decirlo, se refleja para Zambrano en la «persona visible» o exterior. Si bien, y aquí concluimos este esbozo de la persona, para Zambrano sólo en la democracia es posible que esa diferencia y autenticidad interior de algún modo no sea suprimida o anulada —en contraposición, claro está, con la circunstancia que la propia pensadora malagueña hubo de padecer: los fascismos y totalitarismos del siglo XX—. Vid.: Zambrano, *Persona y*

que puede desarrollar, en una acción transformadora del mundo, esa piedad-esperanza recobrada.

Recapitulando, en Zambrano la dinámica y topología del sí-mismo se separa de su maestro, Ortega, en cuatro aspectos.

Primero, en la radicalización de la interioridad humana como fondo.

Segundo, en la caracterización de ese sí-mismo, que ya no aparece constituido por ideas, sino por un puro padecer o ser alterado por lo otro.

Tercero, por la propia dinámica de ese descenso, que no es ya productiva de ideas y teorías, sino reductiva, de vaciamiento, pasividad, desasimiento.

En cuarto lugar, también es distinto el camino de regreso. En Ortega, el humano —tras su ensimismamiento— regresa con ideas que proyectará sobre la realidad para transformarla, principalmente a través de la técnica¹⁹⁶. En Zambrano, por su parte, ese regreso lo es con una piedad-esperanza, recobrada y asentada en la pluralidad irreductible de lo real, que se exterioriza en la construcción de uno mismo como persona en democracia¹⁹⁷.

4.1.2. *Lectura de un cuento sufi*

Pero la mejor manera comprender lo hasta aquí expuesto, pasa por verlo simbólicamente, y en este sentido, puede leerse el cuento sufi que Zambrano recogió en

democracia, 119-132. A modo de síntesis, podemos indicar, con Zambrano, que: «Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona». *Ibid.*, p. 133.

¹⁹⁶ Principalmente, pero no sólo, pues si bien Ortega subraya en ese regreso la técnica y con ello la ciencia, es lo cierto que su filosofía es más amplia, y por ello, permite también acoger dentro de ella la de Zambrano, quien nunca renegó de su maestro. En este sentido, cabe mencionar el curso de Ortega sobre la razón histórica, impartido en Buenos Aires en 1940, donde señala que el humano crea mundos no sólo con ciencia, sino también con poesía, religión, etc, y, cabría añadir, también con piedad y esperanza que cristalizan en ideas políticas, como en Zambrano. Dice Ortega: «Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente mundos porque tienen figura y son un orden, un plano». Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, 76.

¹⁹⁷ En alguna medida, para Zambrano la persona es el reflejo del sí-mismo, o fondo último, en el mundo circundante.

un artículo periodístico¹⁹⁸, tras su regreso a España después de su largo exilio. Lo transcribimos por extenso, en tanto nos parece especialmente ilustrativo:

El cuento es como sigue: Un día un sultán quiso decorar de un modo especialmente bello la sala de su palacio. Para ello hizo venir dos equipos de pintores de lugares tan apartados entre sí como Bizancio y la China. Cada uno de estos equipos pintaría al fresco uno de los dos largos muros paralelos de la sala. Más sin saber el uno lo que pintaría el otro. Y así, sin permitir que entrasen en comunicación, entregó a cada uno una pared; en medio de la sala una cortina debidamente colocada impedía toda comunicación entre los pintores de cada lado. Cuando la obra fue acabada el sultán se dirigió primero a inspeccionar el fresco pintado por los chinos. Era en verdad de una belleza maravillosa, «nada puede ser más bello que esto», dijo el sultán que con este convencimiento en su ánimo hizo descorrer la cortina para que apareciese la pared pintada por los griegos de Bizancio. Pero en aquella pared no se había pintado nada por los griegos, solamente la habían limpiado, pulido y repulido hasta convertirla en espejo de un blancor misterioso que reflejaba como en un medio más puro las formas de la pared china; y las formas, los colores alcanzaban una belleza inimaginable que no parecía ser ya de este mundo: una nueva dimensión, decimos nosotros, para los ojos y para la mirada humana¹⁹⁹.

La propia Zambrano, tras señalar que de tal cuento puede realizarse una lectura múltiple, apunta como posible sentido que «antes de pensar cosa alguna, haya de pulirse la mirada, el alma, la mente, hasta que se asemeje cuanto humanamente sea posible a la blancura (...) mostrándose en apariencia como quietud y pasividad»²⁰⁰, como ocurre en el cuento con la pintura de los griegos de Bizancio. El paralelismo con lo hasta ahora expuesto resulta patente, pues la dinámica de las prácticas de sí-mismo en Zambrano, que hemos intentado esbozar, sigue de alguna manera el recorrido de la mirada del Sultán: tras contemplar el fresco de los pintores chinos, se vuelve hacia la nada blanca y pulida pintada por los griegos de Bizancio, un espejo que refleja su mirada de nuevo hacia el exterior.

¹⁹⁸ María Zambrano, «Una parábola árabe», *Diario 16*, 2 de junio de 1990. En: Zambrano, *Las palabras de regreso*, 127-130.

¹⁹⁹ Zambrano, *Las palabras de regreso*, 128-129.

²⁰⁰ Zambrano, *Las palabras de regreso*, 130.

4.1.3. Primer diagrama de las prácticas de sí

Tal dinámica en la constitución del sí-mismo puede representarse con el siguiente diagrama (fig. 1), en el que γ da cuenta del yo en una sociedad homogénea²⁰¹ —los totalitarismos europeos—, donde la exterioridad es contemplada, y por tanto vivida, como un mundo sin realidades humanas particulares, y donde el humano es reducido también por la Razón unificadora a cosa, a mecanismo, a un hecho más²⁰². Una Razón que reduce las vidas humanas dejando fuera, en la oscuridad de lo irracional, su singularidad. Con ello, desaparece la alteridad, pues no hay otredad sin diferencia, y la misma se reduce por la racionalidad moderna occidental, que responde, para Zambrano, al impulso de la unidad pura, de lo Uno como sendero del pensamiento que arranca ya en Grecia²⁰³.

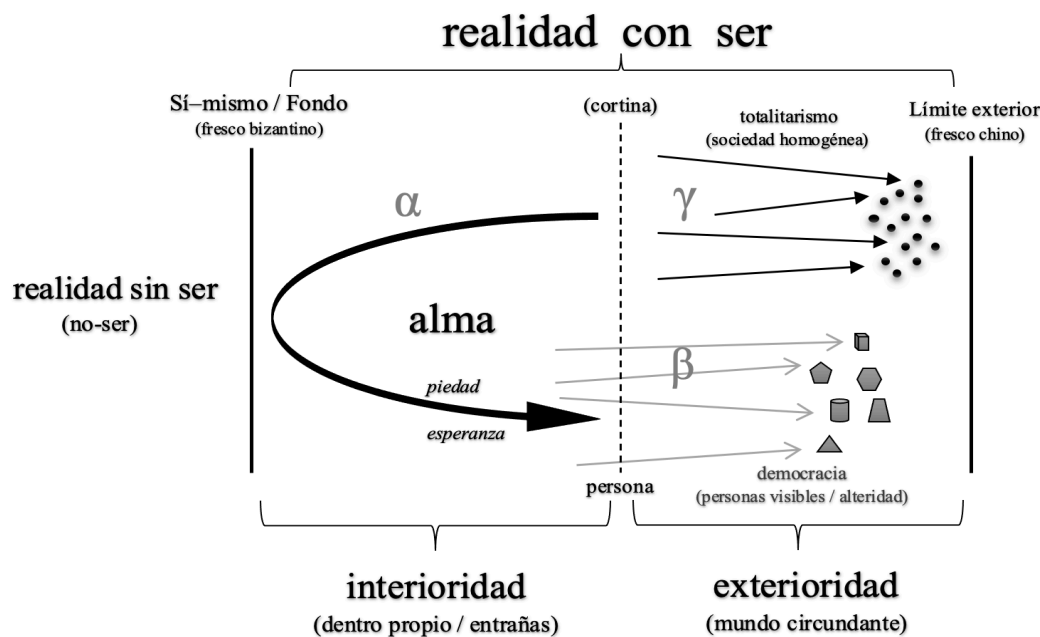


Diagrama de las prácticas de sí en Zambrano (fig. 1)

Es decir, esa sociedad cada vez más homogénea, que desemboca en los totalitarismos europeos del siglo XX, es fruto del desarrollo de una Razón forjada sobre los valores de la identidad y la unidad —la reducción a lo Uno, ya sea la idea de Bien

²⁰¹ Zambrano, *Persona y democracia*, 122-124.

²⁰² Zambrano, *El hombre y lo divino*, 236.

²⁰³ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 241-244.

platónica, ya el sujeto cognoscente de la modernidad, como ideal primero de la realidad y del conocimiento—, y con olvido de la piedad y de la esperanza como funciones de una razón más amplia —la razón vital y piadosa— que permiten tratar adecuadamente con la alteridad y la diferencia²⁰⁴.

Frente a ello, en el diagrama existe otra dinámica que no ignora la interioridad, y, con ella, la alteridad: el alma como espacio hacia el fondo sagrado del sí-mismo. Se trata, en el diagrama (fig. 1) de la curva α , donde en un proceso de desasimilación y pasividad el humano se vuelve hacia su interioridad, en busca de respuesta y orientación. Ese volverse o sumergirse en el dentro propio, en las entrañas, surge de la necesidad de saber a qué atenerse ante el mundo circundante, un mundo para el que la Razón científicista y unificadora de Occidente no ofrece ya indicaciones suficientes.

En otras palabras, esa Razón forjada en la modernidad —pero que Zambrano remonta ya hasta la Grecia antigua— no permite saciar la necesidad de sentido de la existencia humana. Y ello, en buena medida, porque para Zambrano la vida humana no es propiamente una cosa, ni un hecho, ni una esencia fija, sino una singularidad que, además, debe hacerse a sí misma con la asunción de la alteridad o diferencia constitutiva de la propia dinámica existencial²⁰⁵. En definitiva, lo que subyace en la preocupación de Zambrano por la constitución del sí-mismo, por la recuperación de un saber sobre el alma o un ensanchamiento de la razón, es la consideración de que la riqueza de la vida humana se pierde, o queda al menos ensombrecida, mediante la reducción de lo racional —y con ello de lo real— a través del filtro de una razón que sólo atiende a hechos, haciendo del animal humano «cosa en frente de las cosas»²⁰⁶.

Ese movimiento hacia la interioridad —representado por el movimiento α en el diagrama— lleva al humano hasta su fondo, ese sí-mismo que para Zambrano es puro y radical límite que divide, y al tiempo enlaza, la realidad con ser (interioridad y mundo circundante) con la realidad sin ser²⁰⁷. Así el sí-mismo, ese fondo último de la interioridad, actúa como un límite infranqueable para el humano, que no logra rebasarlo

²⁰⁴ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 240, 245.

²⁰⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 234-235. Claro está que, en la consideración de la vida humana como realidad radical irreductible a la razón científicista de la modernidad occidental, Zambrano sigue a su maestro Ortega, aunque la salida a esa crisis sea en buena medida diferente en ambos.

²⁰⁶ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 236.

²⁰⁷ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 232-233.

sino que se ve reflejado en él, como la mirada del Sultán en el fresco-espejo de los pintores bizantinos del cuento *sufi*. Y ese sí-mismo o fondo último en la torsión que provoca, en ese reflejarse, supone el *casi* contacto con la alteridad radical del no-ser, a la que Zambrano también otorga estatuto de realidad como «aquello que hay y no es», o, en otras palabras, «lo que no podemos nombrar de ninguna manera»²⁰⁸.

Con ese sumergirse en la interioridad hasta las profundidades del sí-mismo, del fondo último de nuestras entrañas, hace el humano, por tanto, la experiencia de la alteridad más radical. Una experiencia que supone llegar al límite que separa la realidad con ser de la realidad sin ser, lo que es y lo que no es, lo que puede ser dicho y lo inefable. Y tal experiencia, aunque no permite ver ni decir esa alteridad radical, sí despierta la piedad y la esperanza, los sentimientos y pasiones que ensanchan la razón en la propuesta de Zambrano.

Además, ese ensanchamiento de la razón —compuesta ya con la piedad y la esperanza— de regreso al mundo circundante permitirá ver y decir la diferencia y la alteridad mundanas. Ver y decir, claro está, con otra palabra que no será ya la propia de las ciencias ni de la razón matematizadora. Se tratará, en conclusión, de un ver y decir poético, que como tal atiende a lo singular y a la diferencia; y que sabe ya que el silencio puede ser también una forma de razón ante la alteridad más radical. De ahí que tras la experiencia de la interioridad (α en el diagrama), el humano vea y diga (β en el diagrama) un mundo plural y no reducido, donde el respeto a la diferencia es constitutivo del mismo. Los humanos son ya entonces personas visibles como tales.

Restan por realizar dos precisiones para concluir este recorrido por la dinámica del sí mismo ($\alpha + \beta$ en el diagrama) en Zambrano. Por un lado, debemos reiterar que la experiencia de la interioridad —una auténtica fenomenología del *dentro propio* o de las *entrañas*— que la pensadora malagueña desarrolla, no agota su propuesta. La otra cara de esa experiencia es la tarea que el humano, recobrada la piedad y la esperanza en su contacto con el fondo último de su interioridad, debe llevar a cabo en democracia, pues sólo bajo tal forma política es donde propiamente y en toda plenitud la persona puede constituirse²⁰⁹.

²⁰⁸ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 233.

²⁰⁹ Zambrano, *Persona y democracia*, 133 y ssgg. En este mismo sentido, Zambrano delimita el itinerario de ese humano renacido, como el que transcurre entre las dos obras mayores de Agustín de

Por otro lado, y para cerrar el modelo de las prácticas de sí en Zambrano que venimos trazando, debemos subrayar que el sí-mismo, ese fondo último de la interioridad, no es algo propio sino el límite con la realidad sin ser, con el no-ser. Esto permite a Zambrano, en último término, señalar que «en realidad, no hay sí mismo», pues nos encontramos y nacemos en «el otro»²¹⁰. Es decir, la alteridad es constitutiva de la vida humana y de su sentido.

4.2. Foucault y el pliegue en las relaciones de poder

En el caso de Foucault, ya hemos visto que el intento de abrir nuevos espacios de libertad pasaría por prácticas de sí que dieran lugar a racionalidades alternativas. De tales prácticas de sí se ocupó Foucault bajo la denominación habitual de prácticas o tecnologías de sí²¹¹, las cuales no serían sin embargo el único medio de resistencia posible frente a los abusos de poder²¹².

Las tecnologías de sí fueron definidas por Foucault, como aquellas prácticas — con sus saberes asociados— que «permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad»²¹³. De manera más sintética, y a propósito de Séneca, estoico romano que

Hipona, las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*. Un recorrido que, ejemplificado en esos dos libros, va desde la interioridad hasta la política. *Vid.*: Zambrano, *La agonía de Europa*, 72, 80-81.

²¹⁰ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 244-245. En sentido similar, señala Zambrano en relación a la experiencia de ese fondo último de la vida humana, localizable en las entrañas: «Sentir la multiplicidad, la discordancia, lo heterogéneo aún en sí mismo —si es que hay «mismo» en este estrato de la vida—». *Ibid.*, p. 234.

²¹¹ Denominación que preferimos a la de tecnologías del yo, pues tecnologías de sí determina con más precisión cuál es el centro de tales prácticas, esto es, el sí-mismo, y no el yo entendido como un sujeto previo y no producido. El sí-mismo sería, como vamos a ver, una subjetividad construida por una práctica determinada; en concreto, una relación con uno mismo que se instituye en un pliegue a partir de la alteridad y la diferencia.

²¹² Esta afirmación requiere dos precisiones. En primer lugar, que no todo poder supone un abuso, ni ha de ser visto como algo negativo, *vid.*: Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1043. Y, en segundo lugar, que no sólo las prácticas o tecnologías de sí son medios de resistencia frente a los abusos de poder y la dominación. Foucault cita así otras formas de resistencia como el derecho, las técnicas racionales de gobierno, etc. *Ibid.*, pp. 1044-1045.

²¹³ Foucault, «Tecnologías del yo», 48.

se ocupó de tales tecnologías, Foucault se refiere a ellas como «una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos»²¹⁴.

En todo caso, la genealogía de las prácticas o tecnologías de sí pone de relieve que las mismas, como expresiones de la racionalidad del cuidado de sí, tienen al menos tres dimensiones. Por un lado, suponen un modo de estar en el mundo, y una actitud general respecto de uno mismo y de los otros. En segundo lugar, constituyen una mirada o perspectiva atenta a uno mismo, en el sentido de entender, como luego veremos, el sí mismo como un modo particular de relación de cada uno consigo. Por último, comportan también unos ejercicios, una *askesis*²¹⁵, que cada uno ejerce sobre sí para transformarse en un proceso de subjetivación²¹⁶.

Esas tres dimensiones, al menos en la época de madurez de las prácticas de sí — el período helenístico²¹⁷— conllevarán nuevas funciones que, en alguna medida, desplazan o enriquecen la función principalmente pedagógica o formativa que tenían tales prácticas en el período de la Grecia clásica, según el modelo del *Alcibiades* platónico, que toma Foucault como texto inaugural²¹⁸. En esencia, se tratará, en primer lugar, de una tarea crítica o correctora de la propia vida y de la relación con la vida de los otros, así como en relación al mundo cultural propio²¹⁹. En segundo lugar, de una función de lucha, «un combate permanente» a lo largo de toda la vida, y no sólo ya para una concreta profesión o actividad²²⁰, como pudiera ser el gobierno de la ciudad en el *Alcibiades* platónico. Por último, de una función terapéutica o médica²²¹, en tanto la acción sobre uno mismo de las prácticas de sí es semejante a la de los médicos con los cuerpos²²². De modo que, por ejemplo, la evolución y tratamiento de una enfermedad del cuerpo es

²¹⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 23.

²¹⁵ Michel Foucault, «Acerca de la genealogía de la Ética. Un panorama del trabajo en curso, 1983 (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow)», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 362. Véase también: Foucault, «Tecnologías del yo», 73-74.

²¹⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 26.

²¹⁷ Foucault, *Historia de la sexualidad III*, 42.

²¹⁸ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 83.

²¹⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 101-102; Michel Foucault, *Historia política de la verdad: Una genealogía de la moral. Breviarios de los Cursos del Collège de France*, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Ángel Gabilondo (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016), 248.

²²⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 101; Foucault, *Historia política de la verdad*, 248.

²²¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 105-108; Foucault, *Historia política de la verdad*, 248.

²²² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 106.

análoga, para los estoicos o epicúreos, a la evolución de una pasión (*pathos*) del alma²²³. En relación con ello, las prácticas de sí son terapias (*therapeuein*) en el triple sentido griego de curación, culto, y obediencia a sí mismo²²⁴.

La dinámica y la topología de estas prácticas en Foucault es algo que vamos a intentar esclarecer aquí, pero antes es preciso establecer una distinción entre lo que podríamos denominar tecnologías de dominación y de resistencia. Foucault distingue, por un lado, aquellos supuestos donde las tecnologías se ejercitan al servicio de una dominación que supedita la propia vida a un fin superior —por ejemplo, según vimos más arriba, el Estado—. Por otro lado, estarían aquellos casos en los cuales la propia vida se convierte en un fin en sí mismo, que sería el supuesto en donde las tecnologías y prácticas de sí engrosarían, en sentido estricto, lo que Foucault denomina el cuidado de sí (*epimeleia heautou* o *cura sui*²²⁵).

Así, por ejemplo, en la genealogía que trazó en los últimos años de su vida, en la filosofía griega y helenística identifica una ética personal entendida como una «estética de la existencia»; o, en otros términos, «un esfuerzo para afirmar la propia libertad de uno y dar a la propia vida una cierta forma»²²⁶. Lo cual le llevaría a definir la ética como una «práctica reflexiva de la libertad», y la libertad como «la condición ontológica de la ética»²²⁷. Por otro lado, en el cristianismo antiguo Foucault observa cómo se orilló la propia vida como obra de arte y conquista de libertad, en favor del principio de obediencia a un código moral dado²²⁸.

Con matices, el primer supuesto, el de la filosofía griega y helenística, sería un caso ejemplar de las prácticas de sí como tecnología de resistencia. El segundo, el del cristianismo antiguo, puede ser visto como paradigma de las prácticas de sí en tanto

²²³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 106.

²²⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 107; Foucault, *Historia de la sexualidad III*, 52-56.

²²⁵ Foucault, *Historia de la sexualidad III*, 43.

²²⁶ Michel Foucault, «Una estética de la existencia, 1984 (Entrevista con A. Fontana)», en Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, ed. Jorge Álvarez Yágüez, trad. Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 373. Véase también: Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 355.

²²⁷ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1030.

²²⁸ Foucault, «Una estética de la existencia», 373; Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 355.

tecnologías de dominación. A estas dos categorías se refirió también Foucault como prácticas de libertad y de sujeción, respectivamente²²⁹.

Ahora bien, aunque esto nos llevaría por otros vericuetos, es importante resaltar como en Foucault las prácticas de sí se despliegan a partir del entramado de relaciones de poder, que conforma el suelo ontológico último en su filosofía²³⁰. Las prácticas de sí se desarrollan siempre —tanto en su modalidad de prácticas de sujeción-dominación, como de libertad— inmersas y a partir de un tejido de relaciones de poder sin exterioridad posible. Y son las propias relaciones de poder —consistentes en la dirección de las conductas de otros, con un margen de libertad por mínimo que sea, como ya vimos— las que abren la posibilidad de resistencia. En otras palabras, dado que toda relación de poder —a diferencia de la mera relación de violencia— implica un espacio de libertad en el cual se promueve o induce una conducta²³¹, resta un margen para la resistencia, es decir, para una práctica de libertad, de creación de uno mismo y de la propia vida, alternativa a la mera sujeción-dominación.

El poder —las relaciones de poder— son así la condición de posibilidad de la resistencia. Por eso señala Foucault:

es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia hay una «insumisión» y libertades esencialmente renuentes, no hay relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin inversión eventual; toda relación de poder implica, pues, al menos de manera virtual, una estrategia de lucha, sin que, sin embargo, vengan a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse. Constituyen una para otra una especie de límite permanente, de punto de inversión posible²³².

²²⁹ Foucault, «Una estética de la existencia», 375.

²³⁰ En este sentido, Foucault rechaza la consideración siempre peyorativa del poder, pues el mismo sería neutro, al menos en tanto no habría un afuera de tales relaciones de poder. Cuestión distinta es que las relaciones de poder puedan ponerse o usarse al servicio de la libertad —«relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades»— o de estados de dominación. Todo ello entendiendo que una y otra —la libertad o la dominación— son fruto de tecnologías de gobierno de uno mismo o de los otros. *Vid.*: Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1043-1045.

²³¹ Foucault, «El sujeto y el poder», 333-335.

²³² Foucault, «El sujeto y el poder», 339-340. En sentido similar, *vid.*: Foucault, «*Omnes et singulatim*», 138-130.

4.2.1. *Características, postulados y componentes*

Establecido el asiento de las prácticas de sí en el entramado sin exterioridad de relaciones de poder, y antes de esbozar un diagrama que explicita la dinámica y topología de tales prácticas en Foucault, debemos precisar algunas características que nos permitan aproximarnos a su funcionamiento. Y ello entendiendo que, a partir de este momento, nos vamos a referir a las prácticas de sí entendidas como prácticas de resistencia o de libertad al servicio de una estética de la existencia, o, en otros términos, de una «relación consigo mismo»²³³ según la racionalidad del cuidado de sí; y no ya a prácticas de dominación o sujeción al servicio de un fin último ajeno a la propia vida, según la distinción a la que más arriba nos hemos referido.

Pues bien, las tres características o rasgos fundamentales de las prácticas de sí, en su modalidad de prácticas de libertad o de resistencia, serían el carácter autónomo, autofinalista y plural²³⁴.

Al carácter autónomo ya nos hemos referido más arriba, pues sería el rasgo que, en definitiva, las contrapone a las tecnologías de sujeción o de dominio. Es decir, las prácticas de sí, como prácticas de resistencia, permiten mediante su ejecución aprovechar los espacios de libertad consustanciales a las relaciones de poder. Por expresarlo con otras palabras, mediante tales prácticas de sí no nos constituiríamos como personas trabajadoras, o estudiantes, o enfermos, sino que, aprovechando los espacios de libertad que deja el saber-poder laboral, educativo o médico, lograríamos dar cabida a nuevas formas de subjetivación, al margen de las ya establecidas al servicio de las relaciones de poder dominantes.

En segundo lugar, el carácter autofinalista de las prácticas de sí como prácticas de libertad, según hemos visto también más arriba, comporta que la conformación de la propia vida se convierta en un fin en sí mismo, y no ya en un medio al servicio de otro fin superior (la ciudad, el Estado, etc). De algún modo, las prácticas de sí como prácticas de libertad dan pleno cumplimiento al imperativo pindárico de llegar a ser lo que se es. A este respecto, ya hemos intentado explicar que esta es la clave de bóveda del empeño de Foucault por trazar la genealogía de las tecnologías de subjetivación. Esto es, mostrar cómo es posible que la conformación de la propia vida —la estética de la propia

²³³ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 355.

²³⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 92.

existencia— sea tomada como un fin en sí mismo, como una exigencia ética —o, más aún, como la exigencia ética por excelencia— frente al modelo de la moral y sus códigos que se impuso en Occidente con la desviación del cristianismo.

Por decirlo más claramente, el empeño de Foucault es el intento de hacernos ver que existe una ética en la cual las vidas humanas, en su desarrollo y su conformación, no se supeditan a intereses superiores y exteriores a las mismas. Ese momento de madurez de las prácticas de sí —como prácticas de libertad— se habría alcanzado con la filosofía helenística, cuando el cuidado de sí abandonó el modelo germinal fijado en el *Alcibiades* de Platón, en el cual todavía era la ciudad el fin último que justificaba que algunos se ocupasen de sí mismos²³⁵. A tal fin, Foucault nos hace ver que el cuidado de sí (*epimeleia heautou* o *cura sui*) fue un principio alternativo de racionalidad:

el principio de que hay que ocuparse de sí mismo llegó a ser, de manera general, el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que, en sustancia, quisiera obedecer el principio de la racionalidad moral²³⁶.

Es más, esa razón de las vidas humanas que es el principio del cuidado de sí, que Foucault nos muestra como una posibilidad en algún momento preterida, supone una subordinación de la verdad a la vida, frente a la epistemología moderna que hace de la verdad algo objetivo, o al menos desvinculado de la transformación de uno mismo²³⁷. Hubo otro tiempo, nos recuerda Foucault²³⁸, en que el acceso a la verdad era consecuencia

²³⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 89.

²³⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 23.

²³⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 33-35.

²³⁸ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 30-33. En estas páginas Foucault explica, justamente, como «la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho (...) en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad». Pues, en definitiva, «no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto». *Ibid.* p. 31. Tales subjetivaciones o transformaciones de uno mismo, son justamente de las que se ocupa Foucault al trazar la genealogía de las prácticas de sí desde la Grecia clásica, pasando por la filosofía helenística, y su distorsión en el cristianismo antiguo, cuando se fue sustituyendo la ética (y estética) de la existencia por una moral fundada en un código heterónimo, a cuyo servicio se comenzaron a aplicar tecnologías o prácticas de dominación o sujeción. En ese trayecto se produjo el desplazamiento desde la estética de la existencia a la moral dominadora del código, de modo tal que las tecnologías de sí como prácticas de libertad dejaron paso a las tecnologías de dominación o sujeción. Un ejemplo, paradigmático en Foucault, sería el desplazamiento que va desde el examen de conciencia, en el período helenístico o romano, hasta la tecnología cristiana de la confesión. *Ibid.*, pp. 339-340. Tal desplazamiento, según estamos intentando hacer ver en nuestra lectura de Foucault, y según hemos expuesto en el apartado segundo de la presente investigación, se produce por un cambio de racionalidad,

de la propia subjetivación o transformación de uno mismo, al tiempo que tal verdad, así accesible o producida, era también transformadora del sujeto²³⁹.

El tercer rasgo fundamental de las prácticas de sí como prácticas de libertad, según hemos avanzado, es el de la pluralidad en sus formas²⁴⁰. Este rasgo viene determinado no sólo por la singularidad irreductible de cada vida humana —de modo tal que una clase de práctica de sí conlleva siempre una ejecución particular en cada situación existencial, de ahí la vida como obra de arte²⁴¹—, sino también por la diversidad del acervo cultural e histórico de prácticas de sí al que cabe recurrir²⁴².

Pero, además de estos tres rasgos, Foucault estableció —en una entrevista concedida el último año de su vida²⁴³— una suerte de postulados formales de la dinámica de las prácticas de sí, entendidas como prácticas de libertad o de resistencia. Sintetizando los mismos, podríamos enumerar los siguientes:

*Primero, el cuidado de sí, en tanto relación con uno mismo, es ética y ontológicamente la relación primordial*²⁴⁴. Este primer postulado de las prácticas de sí, desde una perspectiva próxima a la del vitalismo que arranca a finales del siglo XIX y se prolonga en el XX (Nietzsche, Dilthey, Bergson, Ortega, etc), puede ser incardinado en atención a la vida humana como realidad ontológica primaria —radical, diría Ortega—. Pero entendida esa vida humana, considerada en su singularidad irrepetible, no tanto como impulso, proyecto, vocación o narración, como en su consideración de relación. Pero un tipo de relación con uno mismo muy particular, dado que excluye, como veremos, toda interioridad que no sea mero pliegue del afuera y rodeo por la alteridad.

donde la conformación estética —es decir, autónoma, autofinalista, etc— de la propia vida, deja paso a la supeditación de las vidas humanas a otros fines supuestamente superiores (Dios y la Iglesia, el Estado, etc).

²³⁹ Se trata de lo que Foucault llama los efectos de «contragolpe» de la verdad. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 31-32.

²⁴⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 92.

²⁴¹ Foucault, «Una estética de la existencia», 373.

²⁴² En realidad, esta es la operación de iluminación que desarrolla Foucault, en tanto explora el acervo y depósito cultural de prácticas de sí en ese almacén que podríamos denominar Occidente, y de ahí extrae prácticas de sí como la escritura, la confesión, etc. En este sentido, señala que: «estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social». Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1037.

²⁴³ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1027-1046.

²⁴⁴ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1033.

Segundo, el cuidado de sí supone una conversión, en tanto permite «conducirse como se debe en la relación con los otros y para con los otros»²⁴⁵; y ello dado que comporta no sólo la exclusión de la esclavitud, sino también una manera de control del abuso de poder que uno puede ejercer, y con ello de las propias fantasías, apetitos o deseos. En pocas palabras, «el poder sobre sí es el que regula el poder sobre los otros»²⁴⁶. En cierta manera, este segundo postulado de las prácticas de sí las emparenta con los saberes sobre el alma de Zambrano, que tenían como un momento de su dinámica —de su vuelta, ahí sí, a una interioridad en sentido estricto— la recuperación de la piedad, entendida como el tratar adecuadamente a los otros.

Tercero, el cuidado de sí supone un saber ontológicamente lo que uno es, lo cual nos abre también a frenar los abusos de poder sobre los otros²⁴⁷. Ello es fruto de un saber sobre la justa medida de las capacidades, de lo necesario, posible y esperable, del lugar en la comunidad, todo lo cual supone eliminar también los miedos, en especial el miedo a la muerte²⁴⁸. Este postulado sería el particular intento de Foucault de dar respuesta a la pregunta kantiana por excelencia (*¿qué es el hombre?*), pero singularizada y situada siempre en el presente en el cual se ejercitan las prácticas de sí (*¿quién soy hoy?*)

Cuarto, el cuidado de sí permite la salvación de uno mismo en la única forma posible, dada la finitud humana. Esa salvación será, por así decirlo, un salvarse en la alteridad, en los otros. En otros términos, la reputación o fama —el ejemplo, en definitiva— que cada uno deja tras su muerte «será el único más allá del que cabe preocuparse»²⁴⁹. Por tanto, las prácticas de sí —al menos antes de su desplazamiento por el cristianismo, del que también se ocupó Foucault— suponen una consideración inmanente de la vida humana.

Quinto, el cuidado de sí «podrá llegar a ser casi un deseo de morir»²⁵⁰. Se trata de lo que podríamos denominar un deseo de final provocado por tales prácticas de sí, momento en el que esa relación —cuya dinámica luego veremos, pero que exige siempre un rodeo por la alteridad— se cierra para siempre, en «un final que nos permitirá

²⁴⁵ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1033.

²⁴⁶ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1033.

²⁴⁷ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1034.

²⁴⁸ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1034.

²⁴⁹ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1035.

²⁵⁰ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1035.

reunirnos con nosotros mismos». Pero no se trata, a diferencia de lo que promete el cristianismo, de un deseo de salvación en el más allá, sino de un deseo de reconciliación, de identidad con uno mismo justamente en un «momento antes de la muerte, en el que ya no puede suceder nada más»²⁵¹. Ese deseo de final nos recuerda, en definitiva, el Ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) de Heidegger²⁵².

Por último, además de tales postulados, Foucault vino a establecer con claridad cuáles serían, por así decirlo, los cuatro componentes de las relaciones consigo mismo que son objeto de las prácticas de sí²⁵³.

En primer lugar, estaría la «sustancia ética», constituida por la parte de uno o del comportamiento que está en relación con una conducta moral y que variará cultural e históricamente (la *aphrodisia* en Grecia; la carne en el cristianismo; la intención en la ilustración kantiana; los sentimientos en las sociedades actuales; etc)²⁵⁴.

Segundo, el «modo de sujeción», entendido como «el modo en virtud del cual los individuos tienen que reconocer las obligaciones morales que se les imponen», por ejemplo, una ley divina, natural o racional, o un principio estético²⁵⁵.

Tercero, la «práctica de sí o ascetismo», esto es, «medios gracias a los cuales podemos transformarnos a fin de llegar a ser sujetos morales»²⁵⁶. Aquí se incluirían, por tanto, los distintos ejercicios, pero también las reglas que los enuncian, las cuales enlazan los modos de sujeción con las prácticas. Esas reglas recibirían su autoridad de un determinado modo de sujeción —por ejemplo, bajo la forma de una ley divina, o de un principio estético de existencia—, y, por otro lado, enunciarían o codificarían los ejercicios que constituyen la práctica.

Cuarto, la «teleología moral», entendida como la «clase de ser» en que queremos convertirnos²⁵⁷. Este último elemento de la relación consigo mismo puede ser visto, por

²⁵¹ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 1035.

²⁵² Lo que no es extraño, a la vista del respeto que Foucault llegó a mostrar por el pensador alemán: «Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial». Michel Foucault, «El retorno de la moral», en Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, ed. y trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 2015), 1023.

²⁵³ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 355-359; Foucault, *Historia de la sexualidad II*, 26-28. En relación a esos cuatro aspectos fundamentales de la «constitución del sujeto moral», *vid.*: Jorge Álvarez Yágüez, *El último Foucault: Voluntad de verdad y subjetividad* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2013), 95-96.

²⁵⁴ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 355.

²⁵⁵ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 356.

²⁵⁶ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 356.

²⁵⁷ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 357.

un lado, como el elemento holístico que ofrece la imagen de totalidad de tal relación²⁵⁸, y reúne —de un modo siempre inconcluso y en devenir— el proceso de subjetivación. Por otro lado, en el caso de las prácticas de sí como prácticas de resistencia, supone la afirmación de la diferencia o singularidad, según vimos más arriba.

A la vista de lo dicho, no resulta difícil comprender que, para Foucault, el sí-mismo del que se ocupan las prácticas de sí podría ser caracterizado como un peculiar modo de relación, una *relación consigo mismo* con una particular dinámica y topología, que aquí estamos intentando esclarecer. Por esa dinámica relacional el sí-mismo ha de verse como algo a la vez producido y primario.

Por decirlo con Deleuze en su lectura de Foucault, la subjetivación —el proceso o dinámica que suponen las prácticas de sí— «consiste esencialmente en la invención de nuevas posibilidades vitales, como dice Nietzsche, en la constitución de auténticos estilos de vida», que también cabría denominar «modos de existencia»²⁵⁹. Deleuze vio también que, dado que Foucault no se ocupa de algo dado de una vez por todas, no habría en sentido estricto un sujeto como persona o identidad, sino más bien procesos (subjetivaciones) y relaciones consigo mismo (sí-mismos)²⁶⁰.

El sí-mismo como resultado de ese proceso funciona, según veremos también con Deleuze, como una fuerza que se pliega sobre sí²⁶¹, y con ello vuelve en alguna medida interior la línea del afuera. Esa imagen tan expresiva del sí-mismo, como relación bajo la dinámica-topología del pliegue, es por completo coherente con las propias manifestaciones de Foucault. Así, en 1980, preguntado por el uso que hacía de la expresión «sí mismo», Foucault señaló que por tal entendía «el tipo de relación que el ser humano en cuanto sujeto puede tener y sostener consigo mismo»²⁶².

Por otro lado, de esa caracterización del sí-mismo como relación, se ocupó Foucault en el curso del Collège de France de 1982, a propósito de la lectura del *Alcibiades* y de otros diálogos platónicos. El sí-mismo fue visto entonces como una relación que «es igual del lado del sujeto y del lado del objeto»²⁶³, la cual llegó a equiparar

²⁵⁸ Foucault, «Acerca de la genealogía de la ética», 357.

²⁵⁹ Deleuze, *Conversaciones*, 148, 150, 189.

²⁶⁰ Deleuze, *Conversaciones*, 149-150.

²⁶¹ Deleuze, *Conversaciones*, 150.

²⁶² Michel Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, ed. Edgardo Castro, trad. Horacio Pons (México D. F: Siglo XXI Editores, 2016), 133.

²⁶³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 64

con una especial intelección del alma, como *sujeto de* —entiéndase aquí como posición singular en una relación²⁶⁴, un «valerse de»²⁶⁵—, pero no como sustancia²⁶⁶.

4.2.2. *La imagen del pliegue*

En cualquier caso, en lo que aquí nos ocupa que es la dinámica y topología de las prácticas de sí, la lectura que Deleuze hizo de Foucault es, sin duda, la más esclarecedora. A partir de la imagen del pliegue, de una fuerza que se dobla sobre sí misma, Deleuze nos dejó una impronta imperecedera y muy productiva acerca del funcionamiento de tales prácticas a la luz de la genealogía que elaboró el propio Foucault. Por ello, vamos a describir y secuenciar con cierto detalle, aunque con la brevedad que nos impone el presente trabajo, la dinámica-topología que recogió Deleuze en relación al sí-mismo como pliegue. Para ello atenderemos, en especial, al capítulo²⁶⁷ dedicado a la subjetivación en la monografía en que Deleuze se ocupó de la filosofía de Foucault, poco después de su muerte.

En primer lugar, debemos comprender —y esto nos parece especialmente significativo— que, en la descripción que Deleuze realiza de la dinámica del sí-mismo como pliegue, la constitución del «adentro» es descrita en primer lugar, pero sólo constituye un paso de un dinamismo circular. El adentro, con el que arranca la descripción del sí-mismo como pliegue, no debe identificarse con la pura interioridad —y en este sentido no existe un fondo primario, tal y como lo hemos visto en Zambrano—, pero tampoco con una realidad o un espacio que se constituya de una vez por todas²⁶⁸. El adentro, que constituye el pliegue en su invaginarse, sería meramente «el pliegue del afuera»²⁶⁹. Y es justamente ese juego —sin exterioridad ni interioridad absolutas—, del afuera y del adentro, lo que permite hablar de «relación topológica»²⁷⁰. Todo ello teniendo en cuenta, en atención a ese hacerse nunca concluido del sí-mismo, que el afuera que se

²⁶⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 68.

²⁶⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 67.

²⁶⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 65-69.

²⁶⁷ Deleuze, *Foucault*, 125-158.

²⁶⁸ Deleuze, *Foucault*, 128.

²⁶⁹ Deleuze, *Foucault*, 129. Obviamos aquí la cuádruple distinción de los pliegues que recoge Deleuze: el pliegue material (cuerpo, carne, etc); el pliegue de la relación de fuerzas que se ejerce sobre sí misma; el pliegue de la verdad o del saber sobre uno mismo; y el pliegue de la línea del afuera. *Vid.*: Deleuze, *Conversaciones*, 180; Deleuze, *Foucault*, 137.

²⁷⁰ Deleuze, *Foucault*, 154.

pliega «no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos»²⁷¹. Esta dinámica del sí-mismo como pliegue, con la relación topológica entre afuera y adentro, tiene entre otras una consecuencia fundamental, que también deslinda de manera sutil la propuesta de Foucault —al menos en la lectura deleuziana— respecto de la caracterización de las prácticas de sí en María Zambrano, que vimos más arriba. En concreto, se trata de que el yo no es entonces ni una emanación o una fuente, ni tampoco algo que se encuentra en el exterior, sino lo otro que incorporo y encuentro en mí²⁷².

En segundo lugar, ese pliegue o doblez, que constituye el adentro a partir del afuera, se produce fruto de unos ejercicios (*askesis*) que «se separan» de las relaciones de poder y de los estratos de saber y sus códigos²⁷³. En otras palabras, se trataría de plegar el afuera con ejercicios prácticos²⁷⁴. Lo que hacemos, las prácticas que llevan a una subjetivación, no sería tanto una novedad absoluta, como un desplazamiento a partir de las codificaciones sapienciales o culturales a que inducen las relaciones de poder en un momento y contexto histórico concreto. Lo relevante es ese *separarse* de las prácticas que dejan de responder a una codificación dada, a una moral, para pasar, por alguna suerte de ligero desplazamiento o variación, a constituirse en ejercicios integrados en una práctica de libertad. En cierta manera se produce, mediante esa separación, el paso del código moral a la ética, en el sentido en que, según vimos más arriba, emplea Foucault tales términos. En todo caso, esa separación o reflexión se produce en el seno de las relaciones de poder y de los estratos de saber dados (familia, pareja, política, etc), que actuarían así como constituyentes de ese sí-mismo como pliegue²⁷⁵. Esto es lo que permite a Deleuze afirmar que la subjetivación deriva del poder y del saber, pero no depende de ellos²⁷⁶.

En tercer lugar, ese sutil desplazamiento, separación o variación que supone la ejercitación (*askesis*) respecto de las prácticas inducidas por las relaciones de poder y codificadas en los estratos de saber, supone la emergencia —por esa repetición asumida—

²⁷¹ Deleuze, *Foucault*, 128.

²⁷² Deleuze, *Foucault*, 129.

²⁷³ Deleuze, *Foucault*, 131.

²⁷⁴ Deleuze, *Foucault*, 132.

²⁷⁵ Deleuze, *Foucault*, 132.

²⁷⁶ Deleuze, *Foucault*, 134.

de una «nueva regla según la cual el tejido externo se retuerce, se invagina y se dobla»²⁷⁷. Lo que Deleuze denomina «la regla facultativa del hombre libre»²⁷⁸, la cual designaría funciones de variación interna y reguladoras que se distinguen de los códigos²⁷⁹. A este respecto, nos parece que las reglas, por seguir con la terminología que Deleuze emplea en su lectura de Foucault, serían lo enunciado de la ejercitación (*askesis*), que vendría a constituir, por así decirlo, lo visible.

En cuarto lugar, esa regla facultativa en que se enuncia el ejercicio (*askesis*) tiene como condición de posibilidad la memoria, o, mejor aún, el tiempo expresado como memoria²⁸⁰. En este sentido, la relevancia de la memoria está presente en distintos ejercicios que describe Foucault en el curso de su investigación²⁸¹. Deleuze es meridiano y rotundo a este respecto, al señalar que «el plegamiento, el redoblamiento es una Memoria», o cuando señala que «Memoria es el verdadero nombre de la relación consigo mismo»²⁸².

En quinto lugar, existe una reintegración o desplegado del sí-mismo como pliegue en las relaciones de poder y estratos de saber de los que había derivado²⁸³. Ese despliegue es fruto de la relación e implicación topológica entre el afuera y el adentro, y también del juego estratégico poder-resistencia al que más arriba aludimos. Constituido el sí-mismo, el poder sigue manteniendo relaciones con esos nuevos puntos de resistencia, e intentando inducir o conducir los mismos. Asimismo, el saber vuelve también objeto esas nuevas subjetivaciones, y con ello impulsa su despliegue.

En sexto lugar, habría también un momento del repliegue, que expresa la inagotable resistencia que es consustancial, como ya explicamos más arriba, a la libertad inherente a toda relación de poder. Deleuze es claro al señalar que «siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes»²⁸⁴, aunque debiendo

²⁷⁷ Deleuze, *Foucault*, 130.

²⁷⁸ Deleuze, *Foucault*, 133.

²⁷⁹ Deleuze, *Foucault*, 133, nota 18. En relación con ello, Deleuze distinguió también entre reglas codificadas de saber, reglas coactivas de poder, y reglas facultativas del sí-mismo. *Vid.*: Deleuze, *Conversaciones*, 181-182.

²⁸⁰ Deleuze, *Foucault*, 140-141.

²⁸¹ Así, por ejemplo, en el caso de los *hypomnemata*, las cartas, el examen de conciencia, las reglas de silencio, etc. *Vid.*: Foucault, «Tecnologías del yo», 61-62, 70-72; Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 158-165, 336-337, 386.

²⁸² Deleuze, *Foucault*, 140-141.

²⁸³ Deleuze, *Foucault*, 135

²⁸⁴ Deleuze, *Foucault*, 136.

tenerse presente que la práctica de creación del sí-mismo es una tarea constante que nunca se puede dar por concluida²⁸⁵. En especial, esa práctica —que exige siempre un nuevo (re)pliegue— atañe en la modernidad a una resistencia frente a dos formas de sujeción: la individuación y la identificación según las exigencias e intereses del saber-poder. Frente a ello, la resistencia se dará bajo las formas del «derecho a la diferencia y derecho a la variación»²⁸⁶.

A la vista de lo expuesto, la dinámica-topología del sí-mismo como pliegue que recoge Deleuze, en su lectura de Foucault, puede resumirse en los siguientes pasos o secuencias, entendiendo que no son momentos estrictamente aislados o sucesivos, sino entrelazados en una dinámica circular:

Primero, plegamiento del afuera con ejercicios (*askesis*) que «se separan» de las relaciones de poder y de los estratos de saber y sus códigos.

Segundo, emergencia de reglas facultativas que se separan de los códigos.

Tercero, la acción de la memoria, condición de posibilidad y expresión del sí-mismo como pliegue.

Cuarto, constitución del adentro como pliegue del afuera: encuentro de los otros en mí.

Quinto, despliegue o reintegración del sí-mismo fruto del juego estratégico de las relaciones de poder-resistencia, y de los saberes que se ocupan de las nuevas subjetivaciones como objetos.

Sexto, el (re)pliegue como tarea constante y nunca acabada de constitución del sí-mismo.

4.2.3. Segundo diagrama de las prácticas de sí

Dicho esto, podemos abordar ya nuestro diagrama —a la manera en que lo hemos hecho en el caso de Zambrano— sobre las prácticas de sí en Foucault:

²⁸⁵ Deleuze, *Foucault*, 138.

²⁸⁶ Deleuze, *Foucault*, 139.

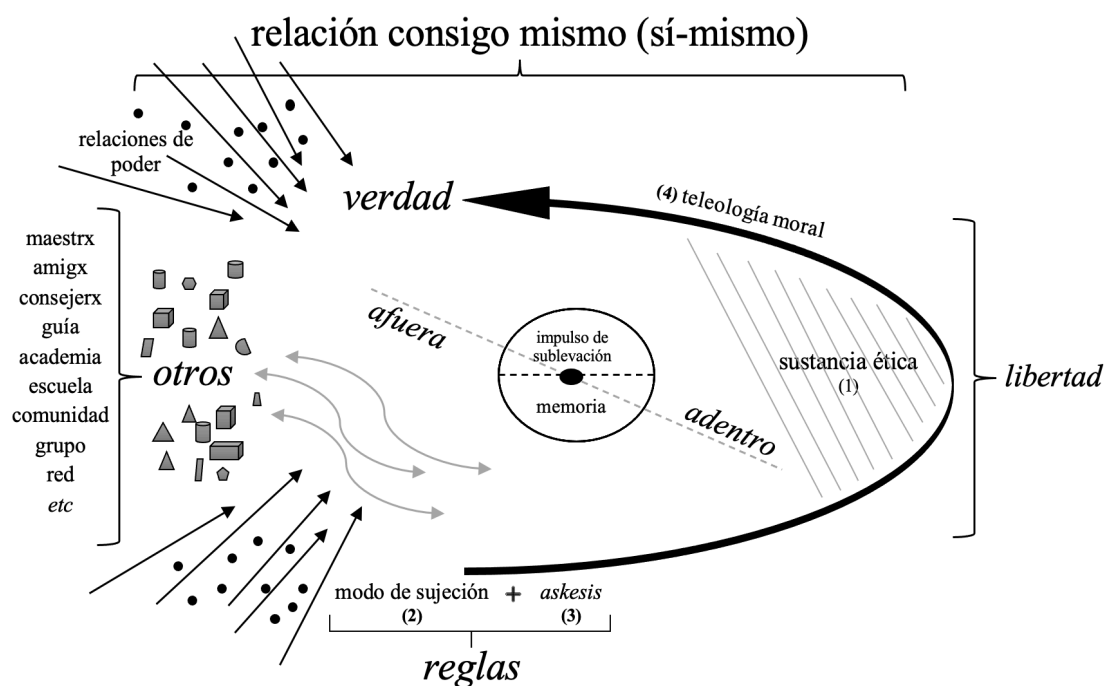


Diagrama de las prácticas de sí en Foucault (fig. 2)

A la vista del diagrama²⁸⁷, debemos realizar unas breves consideraciones sobre el papel de la alteridad²⁸⁸, que aparece reflejada a la izquierda en nuestro diagrama (fig. 2).

²⁸⁷ Nuestro diagrama, a diferencia del que trazó Deleuze en su libro sobre Foucault, no pretende mostrar tanto la ubicación del pliegue o zona de subjetivación entre los estratos y las relaciones de poder, como la propia dinámica y topología de la propia práctica de sí. Aunque, claro está, la idea e inspiración para nuestro diagrama proviene del deleuziano «Diagrama de Foucault». Vid.: Deleuze, *Foucault*, 155.

²⁸⁸ Nos parece que el contraste, que aquí estamos abordando, con las prácticas de sí en María Zambrano pone de relieve la diferencia, pero también la coincidencia, que se produce con el tratamiento de las mismas en Foucault. En este sentido, ya hemos visto que en Zambrano las prácticas de sí, de alguna manera, se desarrollan en una distancia que se abre hacia la interioridad, de modo que el *fondo* de uno mismo sería su lugar central, sin perjuicio de ese momento posterior, al que también hemos aludido, en que tras la constitución del sí mismo se regresa a la exterioridad. En Foucault, por su parte, las prácticas de sí se jugarían también en una distancia, pero en este caso la misma se constituiría en un pliegue de la exterioridad, de modo que el lugar que funcionaría como motor de tales prácticas sería el entramado de relaciones de poder en que siempre nos encontramos. Esta interpretación que aquí defendemos de las prácticas de sí en Foucault —que bebe directamente de la que realizó Deleuze— puede parecer antagónica con la expuesta por Álvarez Yágüez, uno de los más prolijos estudiosos sobre esta cuestión. Álvarez Yágüez señala, refiriéndose al último Foucault que aquí nos ocupa: «La constitución de la subjetividad, en primer lugar, se realiza fundamentalmente desde *dentro*, mediante prácticas que afectan directamente al yo». Álvarez Yágüez, *El último Foucault*, 92. Si bien es cierto que, algo más adelante en esa misma obra, llega a matizar que la relación del individuo consigo mismo —esto es, el proceso de subjetivación— «es siempre una relación mediada por otros». *Ibid.*, p. 270. A nuestro parecer, y es lo que en esta investigación tratamos de hacer ver, también en Foucault, como de algún modo en Zambrano, la constitución de la subjetividad se

Aunque aquí estamos tratando de esbozar un meta-modelo de las prácticas de sí, que nos permita avanzar en su comprensión, la finalidad que perseguimos, y permítasenos la evocación marxiana, es ir a lo concreto por el camino del pensamiento²⁸⁹. En tal sentido, partimos de la realidad histórica de la que se ocupó Foucault en su genealogía de las prácticas de sí. En el desarrollo de la misma, la problematización de tales prácticas siempre tiene presente que se despliegan circunscritas o inmersas en un entramado de relaciones. La relación consigo mismo que, como hemos visto, delimita la categoría de práctica de sí en Foucault, no es una relación aislada, ni un ejercicio de retirada del mundo, ni siquiera —en el sentido en que lo hemos visto en Zambrano— un momento de desasimiento y retirada hacia el fondo de la interioridad. La relación consigo mismo se produce en un entramado histórico, cultural y concreto de relaciones. La alteridad es parte de tal relación, y las relaciones con los otros son condición necesaria y delimitadora de tales prácticas.

Y esto es así, al menos en dos aspectos, que Foucault puso de relieve en su genealogía. En primer lugar, dado que la posibilidad de una práctica de sí está condicionada por la estructura y la conformación social, y por el lugar en esa estructura. Así las prácticas de sí habrían venido condicionadas por la división del trabajo, y por los privilegios políticos, económicos y sociales asociados a tal división²⁹⁰. Esa ligazón entre las prácticas de sí y los privilegios sociales, económicos o políticos, es una cuestión que, para Foucault, sería una constante en toda la historia del cuidado de sí²⁹¹. Aunque también señala como, en alguna medida, existe una cierta generalización de las prácticas de sí con

realiza fundamentalmente en la *distancia*, y no «desde *dentro*», como señala Álvarez Yágüez. Si bien si en Zambrano se trata de una distancia que se abre en la retirada hacia el *fondo* de la propia interioridad, con el posterior regreso a la vida política; en Foucault, por su parte, la subjetivación se daría en la distancia que se abre en el *pliegue* de la exterioridad, fruto de determinados ejercicios (*askesis*) y tecnologías. Ambos, Zambrano y Foucault, coincidirían por tanto en identificar la subjetivación o la constitución del sí-mismo con la apertura de una cierta distancia, diferenciándose, eso sí, en la manera en que se produce la misma.

²⁸⁹ «Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación (...) las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento». Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, 1857, 3ª ed., trad. José Aricó y Jorge Tula (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2014), 51.

²⁹⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 43-44.

²⁹¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 44.

la filosofía helenística²⁹². Y ello en tanto, en ese período, el cuidado de sí pasa a constituirse plenamente como un fin en sí mismo, ya no ligado a quienes ocupaban una posición política privilegiada y tenían encomendado el ocuparse del gobierno de los otros²⁹³, como ocurría en el *Alcibiades* platónico²⁹⁴.

Ahora bien, y esto nos lleva al segundo punto que queremos resaltar, esa desvinculación de las prácticas de sí de una élite política, social y económica, llamada a gobernar a los otros y para ello exigida de gobernarse a sí misma, no supone que el cuidado de sí pasase entonces, en el período helenístico, a manifestarse en prácticas comunes, o, por así decirlo, populares. Pues la intervención de la alteridad, del otro como mediación, siguió dándose en el seno de relaciones que constituían una diferencia, aunque ya no hubiese un estatus social, económico o político previo que funcionase como condición de posibilidad²⁹⁵. Lo que ocurre, en definitiva, es que en ese período helenístico los criterios de exclusión de las prácticas de sí varían, y ya no vienen dados por la pertenencia a una élite económica o política, sino por la concurrencia o combinación de dos «formas de exclusión». Por un lado, la pertenencia a un grupo cerrado; por otro lado, la capacidad de tener ocio (*otium*) que dedicar a tales prácticas²⁹⁶. A ello se sumaría, el elemento de elección de una práctica de sí como modo de vida²⁹⁷, que también excluía, por así decirlo, a quienes no hubieran realizado tal opción. Elemento de elección donde jugaría el impulso hacia la sublevación, al que luego nos referiremos. Y al que se añade, por último, la capacidad personal de desarrollar unas concretas prácticas de sí como prácticas de libertad o de resistencia²⁹⁸. Esto lleva a Foucault a referirse a una división no ya elitista o jerárquica, sino «operativa»: entre «los primeros», por un lado, y «los muchos» o la masa, por otro lado, excluidos estos últimos *operativamente* de tales prácticas²⁹⁹.

²⁹² Para la generalización de las prácticas de sí en el período helenístico, dejando en cierta medida las mismas de ser propias de una élite que disponía, fruto de la división del trabajo, de tiempo para las mismas, *vid.*: Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 82-83, 89, 118, 128.

²⁹³ La «necesidad de ocuparse de sí mismo en la medida en que hay que gobernar a los otros». Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 54.

²⁹⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 45-46, 48-49.

²⁹⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 128.

²⁹⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 128.

²⁹⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 117.

²⁹⁸ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 124.

²⁹⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 124. En cualquier caso, restaría por analizar si son posibles, más allá del período helenístico, otras formas de prácticas de sí, por ejemplo colectivas, que

En cualquier caso, esas formas en que los otros pueden aparecer, mediar y participar en las prácticas de sí son, claro está, también culturales e históricas. «El otro como mediador»³⁰⁰ en la relación consigo mismo presenta así, en la genealogía que trazó Foucault, diversas formas en la Grecia clásica y en el período helenístico: el maestro, según los modelos socrático-platónico o helenístico³⁰¹; formas colectivas más o menos institucionalizadas, como la escuela, grupos, comunidades³⁰²; el guía, el director de conciencia, el consejero privado o de existencia³⁰³; el filósofo³⁰⁴; el amigo y el amante³⁰⁵, etc.

Resta por explicar, a la vista del diagrama (fig. 2), cuál es el detonante de las prácticas de sí entendidas como forma de resistencia. En otras palabras, sabemos cómo se desarrolla el sí-mismo según la dinámica pliegue-despliegue-repliegue; y también hemos visto cómo esa dinámica funciona a partir de la tríada ejercicios-reglas-memoria. Además, hemos explicado que en toda relación de poder —a diferencia de las relaciones de violencia— resta siempre un margen de libertad que abre la posibilidad de resistencia. Pero lo que no hemos explicitado, en la interpretación que aquí estamos desarrollando de Foucault, es cómo se explicaría el que optemos, en determinadas circunstancias, por la resistencia y no por el mero servilismo ante una situación de dominación, ante una relación de poder que tenemos por abusiva o injusta.

A este respecto, nos parece que la posición de Foucault sufrió una evolución o un cambio, o, si se prefiere, un desplazamiento desde comienzos a finales de los años 70 del pasado siglo. Así, en un célebre debate televisado con Chomsky en 1971³⁰⁶, Foucault parece desconfiar de la idea de «naturaleza humana». A tal efecto, defiende que la misma sería, o bien inexplicable, o bien sólo inteligible a partir de elementos o relaciones exteriores, tales como las formaciones sociales, las relaciones de producción o la lucha

alcanzasen cotas de generalización o de popularización más amplias. Cabría pensar en el movimiento obrero o feminista, como ejemplos de prácticas de sí colectivas.

³⁰⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 129.

³⁰¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 129-131

³⁰² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 117-123, 138.

³⁰³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 139, 144-147, 158-159.

³⁰⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 149-158.

³⁰⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 119, 139, 160.

³⁰⁶ Noam Chomsky y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, trad. Leonel Livchits (Buenos Aires: Katz Editores, 2012).

de clases³⁰⁷. Todo ello asumiendo que, en cualquier caso, la *naturaleza humana* no sería un concepto científico útil a la investigación, ni tampoco un objeto para la misma, sino sólo un mero «indicador epistemológico», que habría permitido «designar, delimitar y situar un cierto tipo de discurso científico»³⁰⁸.

Sin embargo, a finales de los años 70, con motivo de algunos textos debidos a la revolución del pueblo iraní contra el sha, Foucault parece haber mudado su posición, y en alguna medida admite la existencia, en el animal humano, de un impulso inexplicable e irreductible³⁰⁹ hacia la sublevación:

el hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda “realmente” preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer³¹⁰.

Ese «último punto de anclaje» de las «formas de libertad adquiridas o reclamadas»³¹¹, ese gesto o impulso es una realidad histórica o fáctica. Por ello, señala Foucault, con toda rotundidad:

Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da un soplo³¹².

Por otro lado, en una entrevista³¹³ de 1979 —el año en que escribió el artículo en *Le Monde* del que hemos extraído las anteriores citas— Foucault describe ese impulso de

³⁰⁷ Chomsky y Foucault, *La naturaleza humana*, 42-43.

³⁰⁸ Chomsky y Foucault, *La naturaleza humana*, 13-14.

³⁰⁹ Michel Foucault, «¿Es inútil sublevarse?», en Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, ed. y trad. Ángel Gabilondo (Barcelona: Paidós, 2015), 861. Ese carácter irreductible lo expresa también Foucault en otros lugares: «El gesto mismo de rebelarse me parece irreductible». Michel Foucault, *Sublevarse: Entrevista inédita con Farès Sassine*, trad. Soledad Nívoli (Viña del Mar, Chile: Catálogo Libros, 2019), 65.

³¹⁰ Foucault, «¿Es inútil sublevarse?», 861.

³¹¹ Foucault, «¿Es inútil sublevarse?», 861.

³¹² Foucault, «¿Es inútil sublevarse?», 863.

³¹³ Foucault, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*.

sublevación como una «voluntad» que puede decir «prefiero morir»³¹⁴. Y, a su vez, define la voluntad como «el acto puro del sujeto» o «lo que fija para un sujeto su propia posición»³¹⁵.

Por tanto, no nos parece aventurado afirmar que en Foucault, al menos desde finales de los años 70, existe una constante o un universal antropológico que sería la posible voluntad humana hacia la sublevación. Una voluntad *inexplicable* —en tanto no predecible, pues *a priori* sólo cabría afirmar la posibilidad de sublevación—, pero históricamente constatable en las distintas revoluciones y sublevaciones, pero también en los pequeños actos de rebeldía de la vida cotidiana³¹⁶; un impulso que cabe hallar en grandes figuras de la historia, pero también en personajes anónimos. Y además *irreductible*, en tanto presente —siquiera sea de modo latente— en toda relación de poder, pues ya vimos que esta implica al menos un margen de libertad.

4.3. Dos gestos de la distancia: En busca del límite

Las prácticas de sí en Zambrano y Foucault suponen, tal y como hemos intentado exponer, la recuperación de preteridas formas de racionalidad, ya sea bajo la denominación de *un saber sobre el alma*, ya de *tecnologías o prácticas de sí*. En cualquier caso, pueden verse las dos lecturas de tales prácticas —cuya dinámica y topología hemos explicitado— como dos caminos diferentes para dar respuesta a la crisis de la Razón occidental. Dos caminos que tomarían, por así decirlo, dos senderos que se bifurcan, y en parte corren paralelos, en la historia de la filosofía de Occidente. Tales caminos se abren partir de dos textos asumidos como fundacionales. En el caso de Foucault, el *Alcibiades* atribuido a Platón. En el de Zambrano, las *Confesiones* de Agustín de Hipona. Ambos textos marcan, de alguna manera, dos formas de entender las prácticas de sí.

En las *Confesiones*, Agustín se plantea dónde hallar la diferencia absoluta —la alteridad expresada en la relación de la criatura humana con Dios—, la cual se revelará

³¹⁴ Foucault, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, 78-79.

³¹⁵ Foucault, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, 79.

³¹⁶ Así señaló: «Mi proyecto —creo que es uno de los roles posibles, si no para qué sirven los intelectuales— es multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado, y de sublevarse no forzosamente ni siempre bajo la forma de la sublevación iraní, con quince millones de personas en la calle, etc. Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información». Foucault, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, 84.

como un lugar de la propia interioridad³¹⁷, y una entrada en lo más profundo de uno mismo³¹⁸. Todo el recorrido de Zambrano por las prácticas de sí puede ser visto como una explicitación, e interpretación, de la experiencia que describió Agustín de Hipona.

En el *Alcibiades*, por el contrario, el lugar donde surge la diferencia, que debe ser elaborada en la práctica de sí, viene a ser la ciudad, la polis. Todo el diálogo es así una investigación acerca del cuidado de sí como respuesta a la necesidad de gobierno de la ciudad. Por tanto, en el *Alcibiades* —que Foucault asume, por así decirlo, como texto fundacional de las prácticas y del cuidado de sí— la diferencia productiva no se ubica ya en la interioridad —como en Agustín de Hipona, y luego en Zambrano—, sino en la vida compartida, en la polis. Así lo entendemos al menos en dos sentidos. Por un lado, por cuanto son tales diferencias entre los ciudadanos las que llevan a plantearse el problema del gobierno³¹⁹. Por otro lado, puesto que es también en la vida pública de la ciudad donde parece posible el diálogo entre Sócrates y Alcibiades, y donde, por tanto, se explicita la diferencia entre ambos. Foucault recogió, en su genealogía de las prácticas de sí, los senderos que surgen a partir del *Alcibiades*, ubicando el lugar propio de tal diferencia productiva —sin perjuicio de que la misma haya de ser luego elaborada por la *askesis*— en el afuera donde se halla el maestro, el amigo, la comunidad, etc.

Con lo expuesto hasta aquí, no es difícil, a partir de la distinta dinámica y topología de las prácticas de sí, contraponer a Zambrano con Foucault. Ya hemos visto que el sí mismo se aloja al fondo de la interioridad o del alma, en Zambrano. Mientras que, en Foucault, ese sí-mismo sería un pliegue del afuera, de modo tal que no habría exterioridad ni interioridad absolutas, sino una continuidad dinámica del afuera que se pliega para constituir el sí-mismo.

Esa distinta topología, además, supone una dinámica particular, como también hemos intentado explicar. En el caso de Zambrano, una dinámica del ensimismamiento que abandona el mundo circundante para vaciarse hacia el fondo del alma. Aunque luego existe un camino de regreso hacia el exterior, ya con la piedad y la esperanza recobrada

³¹⁷ «¿Y qué lugar hay en mí adonde pueda venir a mí mi Dios?». San Agustín, *Confesiones*, I, 2, 2; San Agustín, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), 117.

³¹⁸ San Agustín, *Confesiones*, VII, 10,16; trad. cit., p. 357.

³¹⁹ En definitiva, se trataría del «arte de ser piloto» en la vida pública de la ciudad, para mantenerla a salvo, mejorar su administración y, en especial, lograr la concordia entre sus integrantes. *Vid.*: Platón, *Alcibiades I*, 125c-127d; Platón, «Alcibiades I», en Platón, *Diálogos VII: Dudosos, apócrifos, cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó (Madrid: Gredos, 2002), 64-69.

que permite —habiendo pasado la prueba de la alteridad más absoluta— constituirse en persona y apreciar la pluralidad y la diferencia en ese mundo al cual se regresa. De alguna manera, una inversión del mito platónico de la caverna³²⁰, pues no se trata de salir fuera de la caverna, para luego regresar y dar entonces cuenta de aquello advertido en el exterior. Por el contrario, Zambrano propone sumergirse en lo más oscuro de la propia caverna/interioridad, para luego salir al exterior con la piedad y la esperanza recobradas, y poner en práctica la experiencia de alteridad radical hecha en ese fondo último de la propia alma.

Por su parte, en Foucault el planteamiento es distinto. La diferencia original y propiciadora de la práctica de sí se encuentra en el afuera, en la comunidad política —bajo una u otra forma (maestro, amistad, academia, movimiento social, etc)— entrecruzada de relaciones de poder, y, en su caso, de violencia. Tal dinámica es la de un pliegue —seguido de un despliegue y un repliegue, como ya vimos— en el que mediante ejercicios de diverso tipo se elabora esa diferencia para producirse un sí-mismo, o, en otros términos, para hacerse una forma de vida.

Existen, en Zambrano y Foucault, por tanto, divergencias en sus textos fundacionales, en la imagen del sí-mismo (fondo o pliegue), así como en su topología y dinámica. Pero también en la alteridad. Es decir, en la forma en que, por así decirlo, se produce el enlace o vinculación a partir de la diferencia.

En Foucault, el anudamiento o relación con el otro se da siempre en el afuera, fruto de las relaciones de poder. Esas relaciones de poder y/o violencia producen no sólo vinculaciones directamente ordenadas o pretendidas, sino también relaciones de resistencia. Generan, por así decirlo, espacios de libertad donde es posible articular individual, o colectivamente, prácticas de sí como ejercicios de resistencia. Tales relaciones de poder, como vimos, no son plenamente asfixiantes, no reducen toda libertad a cero, sino que meramente inducen un intento de dirección de conductas en donde siempre restan resquicios, espacios en los cuales esas relaciones de poder no funcionan de manera plenamente exitosa, y donde puede así articularse una resistencia que no será, por tanto, exterior a tales relaciones. Por ejemplo, en un grupo de personas trabajadoras, unido por las relaciones ordenadoras del trabajo, pero que encuentra espacios (y tiempos) para organizarse de manera autónoma. También, por poner otro ejemplo, en un

³²⁰ José Luis Pardo, «María Zambrano, el sueño metódico», *El País*, 24 de abril de 2004. URL cit.

movimiento vecinal de quienes, vinculados por el rechazo a las prácticas especulativas, terminan descubriendo nuevos intereses y afanes compartidos.

Esa forma de ver el enlace y la vinculación a partir de la diferencia, lo que hemos denominado alteridad, resulta distinto en Zambrano. En ella, como más arriba expusimos, habría un fondo en la propia interioridad —una suerte de suelo común, una diferencia absoluta o sagrada, indisponible, entre el ser y el no-ser— que, a su modo, posibilitaría el enlace por la diferencia. La experiencia de ese fondo sagrado de la interioridad, fruto de las prácticas de sí (la confesión, la escritura, el exilio, etc), llevaría a recobrar la esperanza y la piedad. Y, a partir de tales sentimientos, de regreso al mundo circundante, cabría el enlazamiento con los otros tomados ya como personas.

A lo dicho se suma, por lo demás, una distinta consideración del límite. En Zambrano, no vamos a insistir más, ese límite es el del fondo sagrado o último de la propia interioridad, un límite que nos permite la experiencia inefable de la diferencia paradigmática entre el ser y el no-ser, la cual luego se tornará productiva de regreso al mundo. En Foucault, por su parte, el límite es el límite del afuera, el cual veda toda exterioridad absoluta. Así no cabe resistir desde fuera de las relaciones de poder, y, en su caso, de violencia, sino únicamente en sus intersticios, en los espacios de libertad que dejan. Al tiempo es también un límite del adentro, en tanto no parece haber tampoco una interioridad absoluta, más allá del pliegue del afuera.

Estas contraposiciones entre Foucault y Zambrano —en el texto fundacional, en la imagen del sí-mismo, en su topología y dinámica, en la alteridad y en el límite—, pueden resumirse en la pregunta por la capacidad y el sentimiento que guían o conducen la práctica de sí.

Hemos visto que, en Zambrano, esa capacidad viene dada por la pasividad, por el desasimiento que conlleva el ensimismarse que conduce al fondo último de la interioridad. En el caso de Foucault, ya resaltamos el papel de la memoria, como motor de los ejercicios (*askesis*) que constituyen una u otra práctica de sí. En ambos, por lo demás, existe también un sentimiento, un *pathos*, que funciona como camino hacia la construcción de ese sí-mismo. En Zambrano, la soledad que conlleva ese ensimismarse hacia el fondo último del alma, hasta las entrañas. En Foucault, ya expusimos cómo ese impulso último hacia las prácticas de sí, ese detonante es el impulso de sublevación.

Soledad e impulso de sublevación son expresión, por así decirlo, de un mismo *pathos* de la distancia. Bien, la del recorrido de la propia alma hasta su fondo último; bien, la distancia que supone plegar el afuera a través de ejercicios prácticos. En uno y otro caso, por tanto, la producción de un sí-mismo puede ser vista como la apertura de una diferencia, a partir de una toma de distancia con el mundo. Pero sin que, en ninguna de las dos propuestas, ni en la de Zambrano ni en la de Foucault, esa distancia suponga un aislamiento o una renuncia a la alteridad, sino por el contrario —como resulta de la presente investigación, sino hemos fracasado por completo— una distancia que se abre desde/hacia el espacio compartido con los otros. A través de las prácticas de sí, por así decirlo, la distancia se torna en una diferencia que nos enlaza.

5. CONCLUSIONES

Llegados hasta aquí, vamos a apuntar algunas conclusiones, siquiera sea provisionales, respecto de la investigación que hemos desarrollado en torno a las prácticas de sí en María Zambrano y Michel Foucault:

1. El *giro hacia el sí-mismo* ha sido uno de los giros de la Postmodernidad, consistente en el desplazamiento desde el sujeto hacia la subjetivación y las prácticas de sí. Fruto de tal giro, ya no encontramos una identidad, o esencia subjetiva, inmutable o dada de una vez por todas, sino un camino o proceso de creación —indeterminado, abierto, nunca por completo concluido— de un sí-mismo, entendido como un modo de existencia o forma de vida.

2. Las prácticas, objeto de la presente investigación, no se corresponden exactamente con el concepto empleado por Aristóteles, Kant o Marx. En tal sentido, las prácticas de sí se refieren a un hacer que, por un lado, constituye un fin en sí, en tanto que su proceso, su hacerse, es ya una forma de vida. Por otro lado, también producen algo distinto de la propia práctica: el sí-mismo. Ello no es óbice, además, para que tal acción abra un espacio de libertad, como ocurre en las prácticas de sí consideradas como prácticas de resistencia. Por último, las prácticas de sí no suponen sólo la producción de

un sí-mismo, pues tal fin, tanto en Foucault como en Zambrano, conlleva —exige en alguna medida— una transformación política.

3. Las prácticas de sí conforman una respuesta a la crisis de la Razón occidental. Con Zambrano, frente una Razón —cientificista, positivista, etc— que atiende sólo a hechos atomizados, y reduce y matematiza la realidad; y que, además, en su progreso orilla a los perdedores y víctimas de la Historia. Para Foucault, tales prácticas son una respuesta frente a los abusos de un Estado que funciona bajo una doble racionalidad, totalizante e individualizadora, y así supedita las vidas humanas al fin de incrementar su potencia (*razón de Estado*). Por tanto, las prácticas de sí, como prácticas de resistencia y de libertad, vienen a ser una respuesta a la violencia y a los abusos de la propia Razón, y, como expresión de la misma, de la Historia y del Estado.

4. Tanto en Foucault como en Zambrano, la estrategia de superación de la Razón occidental, con matices, se puede sintetizar en tres movimientos entrelazados:

(4.1) *Ensachar*. Por ejemplo, buscando espacio para otras racionalidades no científicas; y para alternativas a la doble racionalidad, totalizante e individualizadora, del Estado.

(4.2) *Multiplicar*. Tal ensanchamiento de la Razón permitiría, para Zambrano, un efecto multiplicador de las formas, incluida la pluralidad de las formas de vida característica de Europa. En un sentido análogo, en Foucault, el principio de *cuidado de sí*, alternativo a la *razón de Estado*, promovería la diferencia de las vidas humanas, que se constituyen como sí-mismo a través de prácticas de resistencia.

(4.3) *Historizar*. Se trata de desnaturalizar y hacer ver cómo somos producidos en nuestras formas de vida, en nuestras subjetivaciones. Al descubrirnos como histórica y culturalmente producidos, advertimos la posibilidad de constituirnos de otra manera.

5. Ese intento de ir más allá de la Razón Occidental supone, tanto en Zambrano como Foucault, una invitación a colocar la vida humana, las vidas en plural, en el centro de esas nuevas racionalidades ensanchadas, multiplicadoras y desnaturalizadas.

6. En Zambrano, la topología y dinámica de las prácticas de sí comporta un movimiento —de vaciamiento, de desasimiento— hacia el fondo de la interioridad o del alma. Ese ensimismamiento conlleva la experiencia sagrada, inefable y paradigmática de la diferencia (entre el no-ser y el ser), y permite un regreso al mundo habiéndose despertado los sentimientos de esperanza y de piedad (tratar adecuadamente al otro). Ese regreso al mundo permite constituirse en él como persona, y reconocer la alteridad dentro de una pluralidad irreductible de singularidades, que habrá de ser expresada en una política democrática.

7. En Foucault, la topología y dinámica de las prácticas de sí, como prácticas de libertad o de resistencia, se expresa en un pliegue o relación consigo mismo. Ese pliegue parte del reconocimiento de una diferencia productiva que —al contrario que en Zambrano— no se encuentra en un fondo de la interioridad, sino en el afuera. Tal diferencia productiva surge dentro de los márgenes de libertad de las relaciones de poder, y, además, fruto de expresiones de alteridad bajo diferentes formas (maestro, amistad, escuela, etc). Esa experiencia de la alteridad puede llevar a la constitución de un pliegue del afuera (sí-mismo), resultado de determinados ejercicios (*askesis*) codificados en reglas, y exteriorizados en la producción de verdad. La dinámica del adentro como pliegue del afuera es fruto de la memoria, y de un impulso de sublevación que asume y pone en práctica determinadas reglas.

8. Las prácticas de sí en Zambrano y Foucault comportan, respectivamente, variaciones en distintos aspectos³²¹:

(8.1) *En sus textos fundacionales*: las *Confesiones* de Agustín de Hipona frente al *Alcibiades* de Platón.

(8.2) *En la imagen del sí-mismo: fondo frente a pliegue*.

(8.3) *En su topología*: un fondo de la interioridad como lugar del sí-mismo; frente a un pliegue sin interioridad ni exterioridad absolutas, sino como continuidad dinámica de un afuera que se invagina para constituir el sí-mismo.

³²¹ El primer aspecto citado, en cada apartado de esta conclusión octava, es el que se corresponde con las prácticas de sí en Zambrano, el segundo el relativo a Foucault.

(8.4) *En la dinámica*: ensimismamiento y abandono del mundo circundante con posterior regreso a la exterioridad; frente a un pliegue-despliegue-repliegue del afuera.

(8.5) *En la alteridad*: la experiencia de una diferencia originaria o paradigmática en el fondo de la interioridad; frente a la vinculación con el otro siempre en un afuera que se pliega.

(8.6) *En el límite*: el del fondo último de la propia interioridad; frente al límite del afuera que veda toda exterioridad absoluta, y del adentro que excluye toda interioridad que no sea pliegue del afuera.

(8.7) *En la capacidad que conduce la práctica de sí*: la pasividad y el desasimiento para ensimismarse; frente a la memoria como motor de la *askesis*.

(8.8) *En el sentimiento o pathos*, como camino para la construcción o revelación del sí-mismo: la soledad frente al impulso de sublevación.

9. A pesar de tales variaciones, tanto en Zambrano como en Foucault las prácticas de sí conllevan una toma de distancia con el mundo, que se torna en una diferencia que enlaza. En ninguno de los dos esa distancia abierta con el mundo, a través de las prácticas de sí —por el ensimismamiento o por el pliegue—, supone un aislamiento o una renuncia a la alteridad, sino, por el contrario, una distancia que se abre desde/hacia un espacio compartido con los otros.

Expuestas tales conclusiones, resta por señalar algunas posibles líneas con las cuales podría continuarse, en un futuro, la presente investigación. Podemos sugerir, en tal sentido, tres posibles líneas de desarrollo.

En primer lugar, un estudio comparativo —a partir de los meta-modelos y diagramas de prácticas de sí que hemos establecido— en supuestos concretos de tales prácticas en los que puedan establecerse emparejamientos (por sus reglas, *askesis*, etc) entre Foucault y Zambrano. Así, por ejemplo, respecto de la confesión en Zambrano y el examen de conciencia en Foucault; o en relación a la escritura, como práctica de sí en ambos; o en lo que atañe a la contraposición del exilio como práctica de sí (en Zambrano), frente a la práctica del intelectual específico (en Foucault).

En segundo lugar, parecería interesante ampliar la comparativa crítica, que hemos intentado establecer, con otras propuestas que se han ocupado también de la subjetivación

o de las prácticas de sí como respuesta a la crisis de la razón en Occidente, o en un intento de abrir nuevos espacios de libertad. Sería el caso, por ejemplo, de propuestas que surgieron en el contexto de Mayo del 68, como las de Deleuze o Guattari; o del operaísmo y postoperaísmo italiano (Antonio Negri y Michael Hardt, o Paolo Virno); o del feminismo y la teoría *queer*, como en el caso de Judith Butler o Donna Haraway. Asimismo, cabría desarrollar esa comparativa en relación con otros pensadores dentro de la historia de la filosofía española, como los integrantes de la Escuela de Madrid (Ortega, Marías, etc), los cuales pusieron también la vida, como realidad radical, en el centro de su pensamiento.

En tercer lugar, también podría continuarse la presente investigación intentando desarrollar una ontología de la actualidad a partir de los meta-modelos de prácticas de sí que hemos expuesto. A tal efecto, cabría indagar cuáles son las prácticas de sí que se desarrollan en nuestro presente, con la finalidad de establecer en qué medida suponen una variación respecto de los meta-modelos implícitos en Zambrano y Foucault.

Bibliografía

a) Obras de Michel Foucault:

- «Acerca de la genealogía de la Ética. Un panorama del trabajo en curso, 1983 (Entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow)». En Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, 343-369. Editado por Jorge Álvarez Yáguez. Traducido por Jorge Álvarez Yáguez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- «Entrevista con Stephen Riggins, 1982». En Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, 273-289. Editado por Jorge Álvarez Yáguez. Traducido por Jorge Álvarez Yáguez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- «¿Es inútil sublevarse?». En Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, 861-864. Editado y traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2015.

- «Una estética de la existencia, 1984 (Entrevista con A. Fontana)». En Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, 371-377. Editado por Jorge Álvarez Yágüez. Traducido por Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, 1027-1046. Editado y traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2015.
- «Foucault». En Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, 999-1003. Editado y traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2015.
- «Foucault estudia la razón de Estado, 1979 (Entrevista con M. Dillon)». En Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, 123-129. Editado por Jorge Álvarez Yágüez. Traducido por Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1982)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal, 2016.
- *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Editado por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Traducido por Martí Soler. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- *Historia de la sexualidad III: El cuidado de sí*. Editado por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Traducido por Tomás Segovia. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- *Historia política de la verdad: Una genealogía de la moral. Breviarios de los Cursos del Collège de France*. Editado por Jorge Álvarez Yágüez. Traducido por Jorge Álvarez Yágüez y Ángel Gabilondo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*. Editado por Michel Senellart. Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal, 2012.
- (con CHOMSKY, Noam). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Traducido por Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz Editores, 2012.
- «*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la “razón política”». En Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 95-140. Traducido por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 2016.
- *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Editado por Edgardo Castro. Traducido por Horacio Pons. México D. F: Siglo XXI Editores, 2016.

- «El retorno de la moral». En Michel Foucault, *Obras esenciales, III*, 1017-1026. Editado y Traducido por Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2015.
- *Sublevarse: Entrevista inédita con Farès Sassine*. Traducido por Soledad Nívoli. Viña del Mar, Chile: Catálogo Libros, 2019.
- «El sujeto y el poder, 1983». En Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, 317-341. Editado por Jorge Álvarez Yágüez. Traducido por Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- «La tecnología política de los individuos, 1982 (Conferencia en la Universidad de Vermont)». En Michel Foucault, *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*, 291-307. Editado por Jorge Álvarez Yágüez. Traducido por Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- «Tecnologías del yo». En Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 45-94. Traducido por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 2016.
- «Verdad, individuo y poder: Una entrevista con Michel Foucault. 25 de octubre de 1982». En Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 141-150. Traducido por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.
- «La vida de los hombres infames». En Michel Foucault, *Obras esenciales, II*, 677-692. Editado y traducido por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós, 2015.

b) Obras de María Zambrano:

- *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta, 2000.
- *Los bienaventurados*. Siruela: Madrid, 1990.
- *La confesión: Género literario*. 2ª edición. Madrid: Siruela, 2001.
- *La España de Galdós*. Madrid: Alianza Editorial, 2020.
- *Hacia un saber sobre el alma*. 3ª edición. Madrid: Alianza Editorial, 2019.
- *El hombre y lo divino*. Alianza Editorial: Madrid, 2020.
- *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid: Trotta, 1998.
- *Las palabras de regreso*. Edición de Mercedes Gómez Blesa. Madrid: Cátedra, 2009.
- *El pensamiento vivo de Séneca*. 4ª edición. Cátedra: Madrid, 2011.
- *Pensamiento y poesía en la vida española*. Alianza Editorial: Madrid, 2021.

- *Persona y democracia: La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986.
- *Unamuno*. Edición de Mercedes Gómez Blesa. Debate: Barcelona, 2003.

c) Bibliografía complementaria:

- AGUSTÍN, Santo. *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.
- ALTHUSSER, Louis. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)». En Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, 95-142. Traducido por Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar L. Molina. Barcelona: Anthropos Editorial y Siglo XXI, 2014.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *El último Foucault: Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Traducido por Miguel Candel y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2019.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. 5ª edición. Traducido por José Luis Pardo Torío. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Traducido por José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 2015.
- DORST, Brigitte. «Introducción» a C. G. Jung, *Escritos sobre espiritualidad y transcendencia*, 9-26. Editado por Brigitte Dorst. Traducido por Luciano Elizaincín. Madrid: Trotta, 2016.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama - Compactos, 2004.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía Q-Z*. Tomo IV. Editado por Josep-María Terricabras. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001.

- GADAMER, Hans-Georg. «La historia del concepto como filosofía». En Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, 81-93. Traducido por Miguel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2004.
- GÓMEZ BLESA, Mercedes. «Introducción» a María Zambrano, *Las palabras de regreso*, 11-54. Editado por Mercedes Gómez Blesa. Madrid: Cátedra, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2ª edición. Traducido por Juan Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2009.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Traducido por Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Barcelona: Crítica, 2021.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- JUNG, C. G. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Editado por Aniela Jaffé. Traducido por Mª Rosa Borrás. Barcelona: Seix Barral, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. 2ª edición. Editado y traducido por Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial: Madrid, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 4ª edición. Editado y traducido por Pedro Ribas. Barcelona: Taurus, 2016.
- KINDER, Herman, Werner HILGEMANN y Manfred HERGT, *Atlas histórico mundial: De los orígenes a nuestros días*. 22ª edición. Traducido por Carlos Martín Álvarez, Antón Dieterich Arenas y Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2021.
- LAVAL, Christian y Pierre DARDOT. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. 2ª edición. Traducido por Alfonso Diez. Barcelona: Gedisa, 2015.
- MAILLARD, Chantal. *La creación por la metáfora: Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- MARÍAS, Julián. *Miguel de Unamuno*. 3ª edición. Madrid: Espasa Calpe – Austral, 1997.
- MARX, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857*. 3ª edición. Traducido por José Aricó y Jorge Tula. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2014.
- MARX, Karl. «Tesis sobre Feuerbach». En Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, 499-502. Traducido por Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2018.

- MORENO SANZ, Jesús. «Europa, un lugar de la esperanza. Nota aclaratoria» a María Zambrano, *La agonía de Europa*, 9-18. Trotta: Madrid, 2000.
- MOREY, Miguel. «Conjeturas sobre la meditación». En Miguel Morey, *Monólogos de la bella durmiente: Sobre María Zambrano*, 108-129. Madrid: Alianza Editorial, 2021.
- MOREY, Miguel. «Introducción: La cuestión del método» a Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 9-44. Barcelona: Paidós, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. 3ª edición, 5ª reimpresión actualizada. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- OÑATE, Teresa y Brais G. ARRIBAS. *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Batiscafo, 2015.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y demiurgia». En José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, 63-103. Editado por Paulino Garagorri. Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid: Alianza editorial, 2014.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Pidiendo un Goethe desde dentro». En José Ortega y Gasset, *Goethe – Dilthey*, 13-45. Editado por Paulino Garagorri. Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Sobre la razón histórica*. Editado por Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente – Alianza Editorial, 1979.
- PARDO, José Luis. «María Zambrano, el sueño metódico», *El País*, 24 de abril de 2004.
- PLATÓN, «Alcibiades I». En Platón, *Diálogos VII: Dudosos, apócrifos, cartas*, 23-86. Traducido por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 2002.
- REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- RICOEUR, Paul. «La vida: Un relato en busca de autor», *Ágora* 25, nº 2 (2006): 9-22.
- RIVERS, Elías L., ed. *Poesía lírica del Siglo de Oro*. 26ª edición. Madrid: Cátedra, 2013.
- SACRISTÁN, Manuel. «Advertencia» a Antonio Gramsci, *Antología*, 5-7. Editado y traducido por Manuel Sacristán. Madrid: Akal, 2018.

SÁNCHEZ, Álvaro y Gorka R. PÉREZ. «El trabajo pierde la primacía: la búsqueda de bienestar cuestiona el modelo presencial de lunes a viernes». *El País*, 20 de febrero de 2022.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Traducido por Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2018.

TRÍAS, Eugenio. *Ciudad sobre ciudad: Arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona: Ediciones Destino, 2001.

VOELTZEL, Thierry, *Veinte años y después: Conversaciones con Michel Foucault*. Traducido por Alfredo Sánchez Santiago. Madrid: La Cebra, 2019.